EDITION
MIGNE

Don
de l'Instit

Don
de l'Institut Catholique
DE PARIS

DEMONSTRATIONS ÉVANGÉLIQUES

DE

TERTULLIEN, ORIGÈNE, EUSÈBE, S. AUGUSTIN, MONTAIGNE, BACON, GROTIUS, DESCARTES, RICHELIEU, ARNAUD, DE CHOISEUL-DU-PLESSIS-PRASLIN, PASCAL, PÉLISSON, NICOLE, BOYLE, BOSSUET, BOURDALOUE, LOCKE, LAMI, BURNET, MALEBRANCHE, LESLEY, LEIBNITZ, LA BRUYÈRE, FENELON, HUET, CLARKE, DUGUET, STANHOPE, BAYLE, LECLERC, DU-PIN, JACQUELOT, TILLOTSON, DE HALLER, SHERLOCK, LE MOINE, POPE, LELAND, RACINE, MASSILLON, DITTON, DERHAM, D'AGUESSEAU, DE POLIGNAC, SAURIN, BUFFIER, WARBURTON, TOURNEMINE, BENTLEY, LITTLETON, FABRICIUS, ADDISON, DE BERNIS, JEAN-JACQUES ROUSSEAU, PARA DU PHANJAS, STANISLAS Ier, TURGOT, STATLER, WEST, BEAUZÉE, BERGIER, GERDIL, THOMAS, BONNET, DE CRILLON, EULER, DELAMARE, CARACCIOLI, JENNINGS, DUHAMEL, LIGUORI, BUTLER, BULLET, VAUVENARGUES, GUÉNARD, BLAIR, DE POMPIGNAN, DELUC, PORTEUS, GÉRARD, DIESSBACH, JACQUES, LAMOURETTE, LAHARPE, LE COZ, DUVOISIN, DE LA LUZERNE, SCHMITT, POYNTER, MOORE, SILVIO PELLICO, LINGARD, BRUNATI, MANZONI, PALEY, PERRONE, DORLÉANS, CAMPIEN, PÉRENNÈS, WISEMAN, BUCKLAND, MARCEL-DE-SERRES, KEITH, CHALMERS, DUPIN AINÉ, S. S. GRÉGOIRE XVI.

Traduites, pour la plupart, des diverses langues dans lesquelles elles avaient été écrites;

REPRODUITES **INTÉGRALEMENT,** *NON PAR EXTRAITS;*

ANNOTEES ET PUBLIEES PAR M. L'ABBÉ M****, ÉDITEUR DES COURS COMPLETS.

OUVRAGE ÉGALEMENT NÉCESSAIRE A CEUX QUI NE CROIENT PAS, A CEUX QUI DOUTENT ET A CEUX QUI CROIENT.

TOME SEPTIEME,

CONTENANT LES *DEMONSTRATIONS* DE JACQUELOT, TILLOTSON, DE HALLER, SHERLOCK, LE MOINE, POPE; LELAND.

PETIT-MONTROUGE,
CHEZ L'ÉDITEUR,
RUE D'AMBOISE, HORS LA BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS.

1843.

INDEX

DES AUTEURS ET DES OUVRAGES CONTENUS DANS CE VOLUME.

Vie de Jacquelot. *col.* 9-10
Conformité de la foi avec la raison, ou défense de la religion contre les principales difficultés répandues dans le Dictionnaire historique et critique de Bayle. 9-158
Préface. 11-20
Système abrégé de l'âme et de la liberté. 157-170
Vie de Tillotson. 169-172
Sermons par Tillotson. 171-336
Vie de Haller. 337-340
Préface du traducteur. 339-342
Discours sur l'irréligion, où l'on examine ses principes et ses suites funestes opposés aux principes et aux heureux effets du christianisme. 341-366
Lettres sur les plus importantes vérités de la révélation. 365-440
Vie de Sherlock. 439-440
De l'usage et des fins de la prophétie dans les divers âges du monde. 439-524
Avertissement. 523-528
Les témoins de la résurrection de Jésus-Christ, examinés et jugés selon les règles du barreau, pour servir de réponse aux objections de sir Woolston. 527-592
Vie de Lemoine. 593-594
Dissertation historique sur les écrits de Woolston, sa condamnation et les ouvrages qu'on a publiés contre lui. 593-628
Vie de Pope. 627-630
Le Messie, églogue sacrée, à l'imitation du Pollion de Virgile. 629-634
Lettre du chevalier de Ramsay à L. Racine, au sujet de l'*Essai sur l'homme*. 633-636
Essai sur l'homme 635-674
Vie de Leland. 673-674
Préface de l'auteur. 673-680
Discours préliminaire sur la religion naturelle et révélée. 679-706
Nouvelle démonstration évangélique. 707-1298

BX
1752
.Ih53
1843
v.7

Don de l'Institut Catholique de Paris

IMPRIMERIE DE MIGNE, A MONTROUGE.

VIE DE JACQUELOT.

JACQUELOT, *ou plutôt* JAQUELOT (Isaac), *fils d'un ministre protestant de Vassy, naquit en* 1647. *Il fut donné pour collègue à son père dès l'âge de* 21 *ans. Après la révocation de l'édit de Nantes il passa à Heidelberg, de là à la Haye. Le roi de Prusse s'étant rendu dans cette ville et l'ayant entendu prêcher l'appela à Berlin pour être son ministre. Il accompagna ce titre d'une forte pension dont Jacquelot jouit jusqu'à sa mort, arrivée en* 1708, *à* 61 *ans. On doit à ce ministre plusieurs ouvrages bien raisonnés, mais qui manquent de méthode et de précision : des* Dissertations sur l'existence de Dieu, *la Haye,* 1697, *in*-4°. *L'auteur démontre cette vérité par l'histoire universelle et par la réfutation d'Epicure et de Spinosa. Il y a beaucoup de raison et de littérature dans cette production, mais peu d'ordre : nouvelle édition, précédée de la* Vie de l'auteur, *Paris*, 1744, 3 *vol. in*-12 ; *trois ouvrages contre le Dictionnaire de Bayle : il eut avec cet auteur des démêlés fort vifs qui ne furent terminés que par la mort du lexicographe. Le premier a pour titre :* Conformité de la foi avec la raison, *in*-8° : *c'est cet ouvrage que nous reproduisons ; le second,* Examen de la théologie de M. Bayle, *in*-12 ; *et le troisième,* Réponse aux entretiens composés par Bayle, *in*-12 ; *des* Dissertations sur le Messie, *la Haye*, 1699, *in*-8°. *On y trouve de bonnes remarques, mais les citations y sont trop confuses et trop multipliées ; un* Traité de la vérité et de l'inspiration des livres sacrés, *Rotterdam,* 1715, *in*-8°, *en deux parties : la première est pleine de force ;* Avis sur le tableau du socinianisme. *Ce tableau du socinianisme était un ouvrage de Jurieu, et celui-ci suscita une violente persécution contre son censeur ; des* Sermons, *Genève*, 1721, 2 *vol. in*-12. *On y remarque, comme dans ses autres ouvrages, de l'esprit, de la pénétration, du savoir ; mais son extrême vivacité l'empêchait d'y mettre toute la méthode nécessaire ; des* Lettres aux évêques de France, *pour les porter à user de douceur envers les réformés, demande que la conduite des prélats semblait avoir prévenue. On peut voir dans Nicéron la liste complète de ses ouvrages. La* vie *de Jacquelot par dom Durand a été publiée à Londres,* 1785, *in*-8°.

CONFORMITE
DE LA FOI AVEC LA RAISON,
OU DÉFENSE DE LA RELIGION

CONTRE LES PRINCIPALES DIFFICULTÉS RÉPANDUES DANS LE DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE DE BAYLE.

Au roi.

Sire,

Je présente ce petit ouvrage à votre majesté, et j'espère que la liberté que je prends ne lui déplaira pas. La confirmation des vérités salutaires qui en fait le sujet lui est trop agréable pour craindre de me tromper dans cette conjecture.

Je ne viens point, Sire, importuner votre majesté d'un éloge que l'envie même ne pourrait lui refuser. C'est à ceux qui écriront l'histoire de votre règne à faire réflexion sur ces établissements formés pour le progrès des sciences et des arts, et principalement sur ce grand nombre d'Eglises de fidèles persécutés et chassés de leur patrie, auxquels la générosité et le zèle de votre majesté pour la religion donnent une retraite assurée. Ces auteurs n'oublieront pas de représenter la magnificence de votre cour et de ces superbes bâtiments dont votre majesté orne ses vastes Etats, surtout sa capitale, qui fait aujourd'hui la beauté de l'empire.

Ils apprendront aux siècles à venir que vo-

(*Une.*)

tre majesté, ayant jeté les premiers fondements de son trône, l'aura élevé à un degré de perfection à quoi il sera difficile de rien ajouter, et cela dans un temps où les autres souverains sont assez occupés à défendre leur pays des désolations de la guerre. Ils parleront de la valeur de vos troupes, qui se distinguent avec tant d'éclat dans toutes les occasions. Cette vérité, quoique publique et très-connue, ne sera pas néanmoins inutile pour animer leurs descendants à soutenir une si belle réputation et à rendre cette valeur héréditaire.

Pour moi, Sire, je n'ai en vue que cette gloire qui vous rend l'amour de vos peuples; je veux parler de la bonté, de la justice et de la piété de votre majesté, les seules qualités capables d'établir un mérite bien fondé. Etre craint sans être aimé, faire gémir en secret ses propres sujets et se rendre le fléau du genre humain, c'est une matière bien triste et bien rebelle pour en former un panégyrique, quoiqu'il n'y ait que trop de lâches flatteurs toujours prêts à répandre un encens si mal composé. Mais on ne saurait sans injustice se défendre de louer un prince disposé en tout temps à faire du bien, à rendre la justice et à remplir les devoirs de la piété d'une manière qui peut servir d'exemple à ses peuples.

Puissiez-vous donc, grand roi, être longtemps les délices de vos sujets, le protecteur de l'Eglise, la joie, la consolation des affligés et de ceux qui souffrent persécution pour la justice. Ce sont les vœux et les prières que je fais à Dieu de tout mon cœur, étant avec un attachement sincère et un profond respect,

Sire,

DE VOTRE MAJESTÉ,

Le très-humble, très-obéissant et très-fidèle sujet et serviteur,

JACQUELOT.

De Berlin, ce 27 décembre 1701.

Préface.

La prévention est assurément un grand obstacle à la recherche de la vérité. C'est comme un faux pli de la raison, dont il est très-difficile d'effacer entièrement les traces. Les philosophes modernes ne se trouvent jamais tant embarrassés qu'à détruire ces anciens préjugés qui se sont saisis de l'esprit par le moyen des sens et de l'imagination, et qui s'opposent à l'établissement des propositions les plus certaines et les mieux démontrées. On a vu des docteurs qui ne manquaient pas d'esprit, tourner en ridicule l'opinion des antipodes, parce que c'était, selon eux, un monde où les hommes auraient eu la tête en bas, et les arbres la racine en haut. On a soutenu que sous la zone torride la terre n'était pas habitable. En un mot, combien de choses n'a-t-on pas rejetées pour fausses, dont on a reconnu la vérité; combien de propositions ont passé autrefois pour certaines, de la fausseté desquelles on est aujourd'hui convaincu!

Mais si la prévention a tant de pouvoir sur l'esprit humain dans les choses où le cœur n'entre pas, on ne saurait douter que la liberté du jugement ne soit fort resserrée dans les affaires à quoi il prend intérêt. Je ne crois pas qu'on en dise trop si on assure que cet intérêt est un cercle, pour ne pas dire une prison, dans lequel l'esprit est renfermé, et d'où il ne lui est pas plus permis de sortir pour prendre ses résolutions, qu'à ce roi d'Asie qu'un Romain contraignit de se déterminer sur la paix ou sur la guerre avant que de passer au delà de l'espace qu'il avait marqué de sa baguette.

Or de tous les intérêts capables de mettre les hommes en mouvement, la religion propose sans contredit le plus grand et le plus important. Il s'agit d'une éternité de bonheur ou de peines: c'est à mon avis la raison pourquoi il n'y a presque point d'homme raisonnable qui n'ait quelque principe de religion dans le secret de son cœur. Un athée déclaré et connu a passé de tout temps pour quelque chose d'extraordinaire et de monstrueux. Il a toujours fait l'horreur de la société civile, soit qu'il y eût en cette aversion de la politique ou de la superstition, soit plutôt parce qu'on n'aime point à se voir ravir l'espérance de l'avenir, l'unique consolation dans les angoisses de la mort.

Je ne dirai rien des fausses religions qui n'avaient pas en elles-mêmes de quoi se soutenir, et qui ne trouvaient d'autres entrées dans le cœur des hommes que le désir naturel d'être heureux après la mort. Mais je m'arrêterai à la religion chrétienne qui s'empare des lumières de l'esprit par les vérités qu'elle propose, et engage le cœur par la promesse d'une résurrection et d'une vie éternelle et bienheureuse.

Ne croirait-on pas d'abord que l'homme serait tout entier dans le parti de la religion, où il peut trouver la béatitude à laquelle son cœur aspire? Cela arriverait aussi infailliblement si la religion ne parlait que de vérités purement spéculatives, ou de promesses qui n'exigeassent de la part des hommes rien que de facile et de conforme à leurs passions. Il ne faut pas s'imaginer que l'esprit se rebute à cause de quelques vérités difficiles à comprendre. Le cœur se dédommage assez des travaux de l'esprit par la grandeur de son espérance. D'ailleurs, il n'y a guère de science qui n'ait des profondeurs et des abîmes où l'esprit se perd.

Cependant on ne voit que trop de gens aujourd'hui prévenus contre la religion, soit

par une mauvaise éducation, soit par de méchants exemples, soit par d'autres motifs : il est bon d'y faire quelques réflexions.

Il est certain que l'éducation forme dans l'esprit des habitudes qu'il est difficile de surmonter, parce qu'elles nous détournent de l'application qu'il faut apporter à l'examen des choses qui leur sont contraires, ou parce qu'elles nous font voir les raisons dans un mauvais jour et au travers de faux préjugés qui, étant presque nés avec nous, sont considérés comme des principes indubitables, plutôt que comme de fausses maximes reçues sans connaissance et sans discussion. Quelle peine n'a-t-on pas à se dépouiller des opinions de nos maîtres et des sentiments de l'école dans laquelle nous avons été élevés? Quelle résistance ne sent-on pas lorsqu'il s'agit d'abandonner la religion de ses ancêtres, quelque fausse et contraire à la parole de Dieu qu'elle nous paraisse? C'est donc un point de la dernière conséquence pour la vie qu'une bonne éducation, principalement par rapport à la religion et à la piété.

Pour en bien comprendre l'importance, il ne faut que se représenter la religion avec la fin et le dessein qu'elle se propose. Chacun sait ou doit savoir que la religion est, à proprement parler, la règle de notre conduite ; que toutes ses parties, toutes ses vérités ne tendent qu'à corriger nos passions et à nous rendre saints dans cette vie, pour nous récompenser, dans l'éternité, d'un bonheur infini. S'il ne fallait que connaître la vérité pour être heureux, la religion n'aurait point d'ennemis; au contraire, on s'occuperait avec plaisir des preuves et de l'explication de ses dogmes. Mais parce qu'il faut souvent mettre son cœur à la gêne pour réformer des passions déréglées, parce qu'il faut souvent se vaincre soi-même, ce qui est la plus difficile de toutes les entreprises, on peut dire que la religion ne contient presque point de préceptes de sainteté qui ne soient à un cœur vicieux autant d'occasions de révolte contre ses lois. Il ne faut pas douter qu'un cœur qui veut satisfaire ses passions ne soit en garde contre la religion. Il fait effort, soit à découvert, soit en secret, et sans qu'on s'en aperçoive soi-même, pour y faire brèche et pour en saper les fondements. Un crime ne commence guère sans quelque opposition de la part de la conscience ; il se fortifie par la négligence de son devoir, par le mépris des lois de Dieu ; enfin il continue et finit souvent par l'impiété.

Que s'il est honorable à la religion de n'avoir presque d'autres obstacles que la corruption du cœur, il n'est pas moins dangereux aux hommes de rencontrer toujours au dedans d'eux-mêmes cet ennemi de la piété. On voit donc clairement qu'une bonne éducation est très-nécessaire pour désarmer cet ennemi, par des instructions claires, solides et certaines, des vérités de la religion, et par de bons exemples. Néanmoins on élève ordinairement la jeunesse si mal, qu'elle regarde la piété comme une vertu à contre-temps. Peu s'en faut que je ne dise que les jeunes gens de notre siècle se font une espèce de honte de la dévotion, comme d'une chose qui les exposerait à la raillerie et au mépris. D'où peut venir ce prodige? c'est de ce qu'on ne leur apprend point ou qu'on leur apprend mal la religion. Les mieux instruits d'entre eux, que savent-ils pour l'ordinaire? on leur apprend un catéchisme qui, le plus souvent, ne prouve pas les vérités qu'il explique, et cela dans un âge où l'on n'est pas capable de les comprendre. Après cet exercice de quelques mois, on les occupe tout entiers de quelque art, de quelque profession, qui consume tout leur temps; si bien qu'il ne reste à la plupart du monde qu'une ébauche de religion tracée dans la mémoire si légèrement, qu'à peine en peut-on reconnaître les moindres vestiges. On vient au sermon avec ce peu de connaissance, ou plutôt avec cette grossière ignorance, pour entendre parler un prédicateur, sans concevoir ce qu'il dit. On écoute une prière, sans savoir ce qu'on doit demander à Dieu. On participe à l'Eucharistie, avec quelle intention? je n'en sais rien : Dieu veuille que ce ne soit pas, à l'égard du plus grand nombre de communiants, dans le même dessein qu'on prend un remède pour chasser les mauvaises humeurs du corps sans que nous nous en mêlions davantage. Excepté cet extérieur de christianisme, à quoi reconnaîtra-t-on la religion dans la conduite ordinaire de la vie? C'est ce que j'ignore, ce que je n'ai pu jusqu'à présent découvrir, qu'en si peu de personnes, que cela ne fait point nombre dans la société.

Faudrait-il donc s'étonner que l'irréligion et le libertinage se répandent comme des torrents qui ravagent tout ce qu'ils rencontrent? La religion veut réformer la vie et les mœurs déréglées des hommes : il n'est rien de plus difficile. Comment donc y pourrions-nous réussir sans être bien persuadés et pénétrés des vérités de la religion, de la sainteté de ses lois et de l'excellence de ses promesses? Pour faire du progrès dans quelque profession que ce soit, il faut, de nécessité, la connaître et en suivre les maximes. Si on demande à un artisan, à un marchand, à un pilote pourquoi il fait ceci ou cela dans les choses de son art, il répondra d'abord selon ses principes, parce qu'il a étudié sa profession. Est-ce donc qu'on s'imagine que la religion, sans être connue par une application fréquente et sérieuse, pourrait nous conduire à la sanctification, le seul but qu'elle se propose en cette vie?

On voit des gens habiles et rusés dans leur métier ou dans leur commerce qui ne savent pas pourquoi ils croient en Dieu, ni pourquoi ils espèrent une autre vie, et qui n'ont d'autres règles de leur conduite que l'instinct naturel de la conscience et de la raison : tant est grande l'indifférence qu'on a pour la grande affaire du salut.

Si cette négligence n'est que trop ordinaire au commun des hommes, on peut dire qu'elle est encore plus grande, qu'elle est même affectée, chez les grands. Il n'y en a que trop dans le monde qui regardent l'impiété comme une marque de distinction toute particulière et dont ils se font honneur : Quel travers d'esprit! quelle bizarre et bourrue espèce de grandeur! Ce jeune seigneur sait en perfection tous les exercices du corps, mais il ne connaît

pas son âme ni quelle doit être son étude, son application et son espérance. Habile dans l'art de manier les chevaux ou les armes, il est dans la dernière ignorance des maximes qui doivent régler ses actions et ses mœurs : quoique étant plus exposé aux tentations que les autres hommes, il ait plus de besoin qu'eux de bien connaître les principes de la religion et de la piété. Heureux les peuples à qui la Providence donne un roi homme de bien et craignant Dieu!

Il est donc certain que la véritable origine du libertinage et de l'irréligion ne vient que du peu d'éducation ou de la mauvaise éducation qu'on donne aux jeunes gens. C'est pourquoi il est de la dernière importance d'en commettre le soin à des personnes éclairées et de probité, qui soient capables de les instruire par leurs paroles et par leurs bons exemples. Car si on entre dans le monde sans connaître la religion, sans avoir des principes de vertu et de piété, il ne sera pas possible de résister au torrent de la corruption. Le monde est un champ de bataille où la religion est attaquée de toutes parts. Les passions révoltées contre les lois de Dieu viennent continuellement à la charge. Ce qu'on voit, ce qu'on entend, paroles impies, actions mauvaises, exemples pernicieux, tout n'est que séduction. Toujours poussés, toujours sollicités au mal, comment des jeunes gens pourraient-ils résister à des instances si pressantes, lorsqu'ils ignorent les principes de la religion et qu'ils ne sont pas assez convaincus de la justice et de la nécessité du devoir auquel leur salut les engage ?

On peut donc conclure, en général, que le désir de satisfaire les passions de la chair est la cause universelle et la première racine de l'impiété. On veut passer sa vie dans le crime, la religion s'y oppose. La pensée d'un Dieu qui rendra à chacun selon ses œuvres est un poids accablant dans ce malheureux état. C'est un joug dur et importun qu'on s'efforce de secouer, soit en combattant la religion, soit en supprimant ses idées et en les ensevelissant dans un profond oubli. Car après tout, le plus court chemin pour satisfaire ses passions, c'est de vivre dans le monde comme les gens du monde, sans religion et sans penser à Dieu.

Telle étant la disposition de la plupart du monde, toujours prêt de se révolter contre la religion, c'est un grand malheur de voir des personnes de savoir et d'esprit fournir des armes au libertinage ou à l'indifférence des religions. Ils n'ignorent pas que leur réputation donne assez de poids à leurs discours pour entraîner ceux qui ne cherchent que des prétextes de séduction. Ils se tromperaient beaucoup de s'imaginer que la force de leurs raisons opérât par son propre poids les tristes effets qu'on voit. Chaque pécheur est bien aise de pouvoir autoriser ses déréglements. De sorte que toute conversation qui attaque la piété, suffit pour séduire un pécheur, quand même il ne comprendrait rien à ce qu'on dit. Une fade raillerie, une mauvaise pointe contre la religion fera plus d'effet sur un cœur corrompu, pour le précipiter dans l'impiété, que les raisonnements les plus forts n'auront de vertu pour le convertir et le porter au bien.

On dit qu'un habile homme a fait un système de l'univers pour montrer qu'il a pu se former comme il est par les seules lois de la mécanique, sans y admettre ni Dieu ni sa providence; quoiqu'il soit certain que, de cent mille hommes, à peine y en a-t-il un qui puisse comprendre ce système, il n'importe : le titre seul du livre suffira pour perdre ceux qui n'y entendent pas un mot.

Peut-être n'abandonnerait-on pas si facilement la religion si on savait que ces nouveaux systèmes supposent les corps, le mouvement, les lois du mouvement, la conservation des corps et du mouvement, et que ces quatre articles demandent nécessairement l'action de Dieu et de sa providence. Or, dès qu'on suppose Dieu comme un être intelligent, la religion n'est plus rien autre chose que des conséquences nécessaires de ce principe. Ils ne savent pas encore, ces gens si avides de détruire la religion, que ces nouveaux systèmes qu'ils croient de foi humaine sans y rien comprendre, renferment infiniment plus de mystère ou de difficultés que la religion. Quand tout serait égal : difficulté pour difficulté, ne vaudrait-il pas mieux se charger des difficultés de la religion que de celles d'une philosophie inutile, à quoi on ne saurait travailler qu'en pure perte?

Nous voici enfin approchés de M. Bayle. Il prétend que la religion est remplie de difficultés insurmontables à la raison, que la foi et la raison sont ordinairement incompatibles; que vouloir employer la raison à la défense de la religion c'est se servir d'un ennemi couvert qui tournera tête contre nous au jour de l'attaque. En un mot, il s'est appliqué à ramasser des difficultés pour en couvrir et en accabler la religion. C'est ce qu'on a souvent remarqué dans ses ouvrages : mais cela n'a jamais tant paru que dans son dictionnaire historique et critique. On ne s'est point arrêté à relever ce qu'on trouve dispersé par-ci par-là dans ce livre; ce travail nous aurait conduit trop loin. On s'est contenté d'examiner certains articles où il a fait entrer ses principales objections pour les pousser à toute outrance. Si on y a bien répondu, le reste ne sera capable de faire aucune peine.

C'est un malheur qu'un homme comme M. Bayle n'ait pas voulu faire autant d'efforts pour défendre la religion que pour la combattre. On pourra dire de lui ce qu'Horace disait des habitants de Rome à cause des guerres civiles :

> *Audiet cives acuisse ferrum*
> *Quo graves Persæ melius perirent.*
>
> (Lib. I, od. 2, v. 19-20.)

Au reste, je déclare que je n'ai aucun dessein d'attaquer la personne ni le cœur de M. Bayle. J'estime son érudition, son esprit, sa pénétration et tous ces beaux talents qui distinguent un homme dans l'empire des lettres. Mais plus sa réputation est grande, plus les coups qu'il porte à la religion sont dangereux. Il ne saurait ignorer que, si la religion est toujours obligée de reculer devant la raison, les libertins feront de cette retraite la matière de

leur triomphe. Il aura beau s'écrier derrière son retranchement : Sainte religion ! sainte foi ! *ces gens se moqueront et de lui et de ses exclamations. Ce qui est encore le plus fâcheux, c'est que M. Bayle ayant été averti de faire réflexion sur les inconvénients de sa méthode, il y a persisté dans une seconde édition, bien loin d'essayer s'il ne pourrait point répondre lui-même aux difficultés qu'il avait entassées dans la première. Néanmoins, je le répète encore une fois, je n'ai aucun dessein de pénétrer dans son intention : j'en laisse le jugement à Dieu et à sa propre conscience. Il déclare que ce sont des difficultés qu'il propose, uniquement afin qu'on y réponde. J'ai donc fait mes réflexions dans cette vue pour ma propre instruction et pour ma satisfaction, et je les donne au public afin qu'il juge si j'agis raisonnablement ou par prévention.*

J'ai attendu longtemps pour voir si un autre plus capable que moi n'entreprendrait point ce travail : et j'ai cru, à la fin, qu'il ne fallait pas laisser sans réplique les endroits de ce livre qui pourraient faire quelque embarras aux bonnes âmes, et qui scandalisent certainement tous les gens de bien, autant que j'en ai entendu parler.

*On avait averti M. Bayle qu'on trouvait étrange qu'il affectât de faire paraître les athées comme d'honnêtes gens dans le monde, et de montrer avec grand soin les défauts de ceux qui témoignent avoir de la religion. Il se défend par la raison qu'un historien doit être sincère dans ses récits, et que la vérité des faits est un bon et suffisant garant. Mais il me permettra de remarquer que c'est passer à côté de la question. Quand on parle d'*honnêtes gens, *on entend des gens de probité et de vertu. Pour avoir de la vertu il faut en avoir les principes ; autrement ce ne sont que de fausses apparences, parce qu'il n'y a ni cause ni principe véritable de vertu dans les motifs de l'action ; un homme, pour exemple, qui a naturellement de l'aversion au vin ou qui craint qu'il ne nuise à sa santé, ne peut être nommé sobre par vertu. Celui qui donne l'aumône afin de s'acquérir une réputation qu'il croit propre à faire sa fortune, ne saurait être appelé charitable, sans un manifeste abus. Par conséquent il faut, de nécessité, entrer dans les principes qui font agir, pour donner à une personne la qualité d'homme de probité et de vertu, d'honnête homme en un mot, si on veut parler exactement. Ce n'est donc rien faire que d'alléguer quelques exemples d'athées qui ont eu les dehors d'honnêtes gens. A-t-on connu leurs crimes secrets, pour faire si hardiment leur éloge ? Mais c'est vouloir les soupçonner, dira-t-on, sans preuve et sans raison. Je soutiens qu'on se trompe, parce que n'ayant aucun principe de vertu on doit conclure qu'ils ont vécu suivant leurs principes, toutes les fois que des raisons de tempérament, de santé, d'intérêts ne les auront point engagés dans des routes contraires, et, s'il est permis d'user ici de ce mot, dans des contremarches.*

Puis donc qu'il faut recourir aux principes qu'on suit pour bien juger des actions d'une personne, il n'est pas possible que M. Bayle s'imagine que le système de l'athéisme conduise à la probité et à la vertu avec plus d'efficace que le système de la religion et de la piété. Il n'y a que trop de chrétiens qui vivent mal, j'en conviens ; ils violent les principes et les lois de leur profession. Ils en sont plus condamnables ; j'en demeure d'accord : mais aussi combien de conversions, combien de pieux martyrs qui n'ont été gens de bien que parce qu'ils ont été disciples de l'Evangile ! Quelques athées ont été en apparence d'honnêtes gens ; mais il était impossible qu'ils eussent une véritable vertu, puisqu'ils n'en avaient pas les principes. C'est ce que M. Bayle devait remarquer, et ne pas abandonner un lecteur disposé à critiquer la religion par de fausses conséquences et par des réflexions pernicieuses à son salut.

Ce traité est divisé en deux parties. Dans la première on établit d'abord l'existence de Dieu et l'inspiration des saintes lettres, par un abrégé des principales preuves de ces importantes vérités, afin qu'on ne soit pas obligé de recourir ailleurs pour avoir une connaissance certaine des fondements de la religion. Après quoi on parle de l'essence de la religion, suivant les idées que la révélation nous en donne par un si grand nombre de passages et de réflexions, qu'il est impossible de ne pas apercevoir les vérités qui y sont contenues. On aurait pu y en ajouter beaucoup d'autres s'il eût été nécessaire : mais je suis assuré qu'il y en a assez pour persuader et convaincre le lecteur que ces articles dont on parle sont clairement enseignés dans la parole de Dieu, et que, de plus, ils sont conformes à la droite raison.

Dans la seconde partie, j'ai tâché d'éclaircir les difficultés qui m'ont paru les plus considérables. On trouvera quelques chapitres difficiles, parce que la matière qu'on y traite demande beaucoup d'application pour la bien comprendre. J'avoue que mon dessein a été d'être fort court, pour ne rebuter personne par la grosseur du volume. Ce serait une indolence très-criminelle de refuser quelques heures à l'instruction qu'on se doit à soi-même. S'il y a quelques endroits qu'on ne conçoive pas à la première lecture, il sera aisé de les relire : une heure ou deux suffiront : et, pour peu d'attention qu'on y apporte, pour peu qu'on les médite, j'espère qu'on surmontera les difficultés.

La plus grande consolation, la joie la plus sensible qu'on puisse avoir en cette vie, c'est de posséder sa religion avec connaissance et avec persuasion, sans être inquiété des doutes ni des difficultés du libertinage, qui n'est aujourd'hui que trop à la mode, ni ébranlé et séduit par les mauvais exemples qu'on voit en tous lieux. Nous souhaitons naturellement d'être heureux, la religion nous fait espérer une béatitude éternelle. Que pourrions-nous désirer de plus avantageux pour le repos de cette vie, de laquelle la durée est si courte, si incertaine et si traversée de maux, de peines et de chagrins, que l'espérance d'une éternité de gloire et de contentement ? Il est certain que la religion doit mettre l'esprit dans une parfaite quiétude lorsqu'on la voit soutenue de tous les arguments nécessaires à l'établisse-

ment d'une vérité. La nature de l'univers, la morale, l'esprit de l'homme, sa liberté, sa conscience, tout se joint avec la révélation. D'autre côté, l'antiquité de la religion au-dessus de toutes les révolutions, la sublimité de ses dogmes, la sainteté de ses lois, la pureté du culte divin qu'elle prescrit, l'excellence de ses promesses, les predictions, les miracles, les martyrs : tous ces rayons aboutissent à un centre et forment un point de lumière, qu'on ne saurait ne pas apercevoir ni sentir, pour peu qu'on ouvre les yeux Ainsi, la foi, agissant avec la raison, conduit l'homme dans les voies de la sainteté et de la repentance, pour l'amener au salut éternel.

La dépravation des mœurs suscite des ennemis à la religion. Ces gens sont ravis d'avoir des prétextes de séduction. Les difficultés qu'un habile homme s'efforce de faire contre la religion, confirment les libertins dans leurs débauches. On ne saurait trop s'appliquer à renverser ces retranchements de l'impiété. Si j'ai réussi dans ce dessein, Dieu soit loué : j'espère du moins qu'il servira à faire entrer d'autres personnes dans une entreprise si sainte et si utile.

LA CONFORMITÉ
DE LA FOI AVEC LA RAISON.

Première partie.

DE LA CONFORMITÉ DE LA FOI AVEC LA RAISON.

CHAPITRE PREMIER.

Où l'on fait voir que les préjugés qui attaquent la religion sont injustes, et qu'on peut même s'en servir pour son établissement.

Quoique la religion chrétienne soit conforme aux lumières les plus pures de la droite raison, il est certain néanmoins qu'elle trouvera toujours de grands obstacles à surmonter dans le cœur de l'homme, tant que le cœur de l'homme sera corrompu et mauvais. On allègue pour cause d'incrédulité la hauteur ou la difficulté des mystères de l'Evangile. On prétend que le jugement dernier et universel est contre toute sorte de vraisemblance; et peu s'en faut qu'on ne parle de la résurrection des morts comme d'une chose entièrement impossible.

Au fond ces objections, dont on fait tant de bruit, ne sont, à l'égard de la plupart des hommes, que des prétextes recherchés pour couvrir et déguiser la véritable cause de leur indévotion. Le cœur humain est composé de tant de plis et de replis, et renferme dans son enceinte tant de sombres retraites, qu'il n'est pas aisé de le suivre partout. D'autre côté, il est véritable de dire que, où le cœur n'est pas tout entier, l'esprit ne s'y trouve qu'en partie, parce que les préjugés, qui entraînent le cœur, ne sont que trop capables de faire violence à l'esprit. Si on en doute, je voudrais bien qu'on me dît la raison pourquoi un plaideur se trouve ordinairement si fort prévenu en faveur de sa cause, qu'il n'est capable de concevoir ni les raisons ni le droit de sa partie, ni les lois et les arrêts qui le condamnent. Veut-il, de dessein formé, se rendre pauvre et misérable? non sans doute. Mais, aveuglé qu'il est de ses préjugés et de son propre intérêt, il se flatte et se fait de son prétendu droit un point de vue dont il ne détourne point les yeux, quoique ce point de vue ne soit connu que de lui seul. On peut dire, sans se tromper, que c'est ici la source la plus commune des erreurs qui se commettent dans la vie civile.

Il en est de même dans la religion ; la grandeur de son entreprise arme contre elle les préjugés de la chair. L'Evangile déclare la guerre aux passions, et veut réformer le cœur. Voilà certainement le premier principe, l'origine naturelle, de l'incrédulité. Il sera facile de s'en apercevoir si on pense aux efforts qu'il faut employer, à la violence qu'il se faut faire pour surmonter une passion déréglée qui domine dans nos âmes. De sorte que, si on s'étudie bien soi-même, on pourra sans peine découvrir ce mystère d'iniquité et reconnaître que le cœur de l'homme ne s'applique à combattre et à rejeter les promesses de la résurrection qui sont contenues dans l'Evangile, que parce que cet Evangile combat ses inclinations et qu'il veut les détruire, ou plutôt les réformer. On ne doit pas oublier de remarquer ici que Jésus-Christ lui-même a averti les hommes de ces obstacles, que les préjugés feraient naître contre son Evangile. (*Matth.*, VI, 22, 23) *L'œil*, dit-il, *est la lumière du corps ;* par *l'œil*, il faut entendre, dans ce passage, les désirs du cœur : et de ce principe il conclut

que, *si notre œil est simple, tout notre corps sera éclairé,* pour nous apprendre que si nos désirs se laissent conduire à la raison sans aucun préjugé, nous pourrons sans peine connaître la vérité. Au contraire, *si notre œil est mauvais et malin, tout notre corps sera ténébreux,* parce que les préjugés de la chair, les désirs d'un cœur plein de l'amour de ce monde, sont des nuages épais qui interceptent et dérobent les rayons de la vérité.

On peut donc conclure hardiment que ces premiers obstacles que la religion trouve à son établissement dans le cœur de l'homme font honneur à la piété. Ne point ajouter foi aux promesses de l'Evangile, parce que cette persuasion met l'homme dans l'engagement de renoncer à ses vices, c'est un procédé également déraisonnable, injuste et honteux. On peut dire de cette incrédulité préméditée et soutenue de ce mauvais fondement, qu'elle doit faire naître des préjugés avantageux à l'Evangile, puisqu'on ne veut être incrédule qu'à cause qu'on veut vivre dans le péché. Mais la conduite de la religion prévient en sa faveur : elle est simple, raisonnable et pleine d'équité. Elle ne demande pour l'examen de ses vérités, qu'un esprit dégagé de toute prévention, et disposé à recevoir les impressions de l'Evangile sans les altérer ni les corrompre. Ainsi, ces sortes d'adversaires de la religion, qui ne sont ses ennemis que par les mauvaises dispositions de leur cœur, n'ont besoin d'instructions que pour rentrer en eux-mêmes afin de juger si la pureté et la sainteté que la religion exige d'eux est une raison suffisante pour la convaincre d'imposture et d'illusion.

Il y en a d'autres qui attaquent la religion par raisonnement; les uns forment des difficultés contre la Providence, les autres en font contre la révélation. Ceux-là s'imaginent que toutes choses roulent à l'aventure, et que les accidents de la vie arrivent indifféremment à tous les hommes, sans discernement et sans choix. Ceux-ci se retranchent dans quelques histoires peu vraisemblables, selon eux, dans quelques mystères qui leur paraissent incompréhensibles, par conséquent impossibles, selon leurs principes, et enfin dans les promesses de la résurrection des morts, à l'exécution desquelles ils opposent des difficultés qu'ils croient insurmontables.

Mais je demande aux uns et aux autres qu'ils agissent sincèrement et raisonnablement. Cela posé, je leur demande encore s'ils sont persuadés qu'il y a un Dieu, ou s'ils nient son existence; et je renferme ici dans une même classe ceux qui en doutent avec ceux qui la nient. De plus, il faut s'entendre sur le nom de *Dieu,* afin d'éviter toute équivoque. Ce n'est pas assez de rapporter ce mot de *Dieu* à la première cause, puisqu'il faut, de nécessité, qu'il y ait une première cause, quelle que soit l'idée qu'on se figure de l'univers, et quelque système de philosophie qu'on embrasse. Mais on entend ici par le nom de *Dieu* un être tout parfait, dont la sagesse, la bonté, la puissance sont infinies : *Un être spirituel, qui agit avec connaissance, avec liberté, et qui a créé tout ce qui existe.*

Si on est persuadé de l'existence d'un tel être, il faut demeurer d'accord, pour agir raisonnablement, que la résurrection des morts ne doit plus paraître un événement au-dessus de la puissance de Dieu, non plus que tant de faits extraordinaires, tant de miracles, dont il est parlé dans l'histoire sainte. Je sais bien qu'il n'est pas juste de conclure qu'un fait, qu'une histoire soit véritable, parce que ce sont des choses possibles. Mais on doit aussi confesser que, si la révélation est certaine, ce qu'elle nous apprend doit être incontestablement vrai et bien prouvé.

Dira-t-on que la révélation est impossible? Je voudrais qu'on nous donnât des preuves de cette impossibilité. Est-ce que le créateur qui nous a donné l'esprit et la raison, avec l'usage de la parole par laquelle nous nous communiquons nos pensées les uns aux autres, n'aurait pu employer la parole pour notre instruction? Bien loin que cela soit, qu'au contraire nous sommes intérieurement convaincus que, s'il y a un être dont l'intelligence soit infinie, il connaît nos pensées et nos désirs, et peut les régler par des lois et par des déclarations expresses de sa volonté. En un mot, rien ne rend la révélation impossible, et ceux qui admettent un être spirituel, intelligent et souverainement parfait, n'ont pas la moindre apparence de raison pour rejeter la révélation. Elle n'est ni impossible ni indigne de Dieu; elle est plutôt conforme à sa sagesse et à sa bonté, comme elle est aussi convenable à la nature humaine, qui est capable de connaissance et de réflexion, et ornée de liberté. De sorte que, dès qu'on a admis l'existence de Dieu comme d'un souverain principe, tout sage, tout juste, tout bon et tout puissant, les articles de la foi, toutes les parties de la religion, ses dogmes, ses lois, ses promesses, ne sont plus que des conséquences si possibles et si vraisemblables, que la seule vraisemblance pourrait servir de preuves à l'établissement de leur vérité.

C'est donc un système fort imparfait que celui de ces philosophes qui reçoivent, à ce qu'ils disent, pour principe un être intelligent, tout parfait, et qui refusent néanmoins de croire à l'Evangile. Pour être convaincu de ce que je dis, il ne faut qu'un peu de réflexion. Si les hommes ont la connaissance de ce premier principe de toutes choses qui est d'une bonté et d'une intelligence infinie, n'est-il pas juste que ces hommes l'adorent, c'est-à-dire, qu'ils reconnaissent et qu'ils sentent leur néant en présence de cet être suprême? S'ils nient la conséquence, la droite raison n'en conviendra pas avec eux. Que s'ils l'admettent, je leur demande s'il n'est pas véritable que la révélation nous apprend ce culte dû à la Divinité d'une manière plus distincte et plus précise qu'aucun autre ouvrage de l'esprit humain l'ait jamais enseigné? N'est-il pas encore véritable que la révélation a mis, par ses lois, la sainteté dont l'homme peut

être capable dans toute son étendue et dans tout son jour : j'entends par la sainteté une conduite conforme à la raison. Car, sans contredit, si Dieu nous a formés, s'il nous a donné la raison pour nous conduire, on ne saurait se soustraire à sa direction sans crime : je veux dire sans violer l'ordre établi de Dieu.

Tirons encore une conséquence de ce principe : si entre les hommes il y en a qui violent l'ordre établi de Dieu, et d'autres qui l'observent, il ne paraît pas conforme à la sagesse ni à la justice de Dieu que leur sort soit égal et confondu. Il y a donc des peines et des récompenses. Mais, puisque ces différentes destinées n'ont pas lieu dans cette vie, on peut et on doit conclure qu'il y a un autre temps, une autre vie dans laquelle Dieu exercera pour l'éternité les actes de sa bonté et de sa justice à l'égard des bons et des méchants. Voilà beaucoup de conséquences ou de conjectures, si on veut, conformes aux vérités de la révélation. Ainsi, le système d'un Dieu intelligent, infiniment sage, puissant et bon, ne permet guère à la droite raison de s'arrêter à la seule spéculation de la nature, ni aux principes des sciences vaines et stériles. Il faut nécessairement passer dans la morale et entrer dans la religion, pour établir des vérités de réflexion, qui sont comme les premiers fondements et les préliminaires de la foi et de la révélation.

Le principe d'un Dieu étant posé tel que nous devons le concevoir, la vérité de la révélation étant suffisamment prouvée, on doit confesser que les difficultés tirées de l'histoire sainte, des dogmes et des promesses de Dieu tombent d'elles-mêmes. Et l'on ne voit pas qu'on puisse vraisemblablement combattre la religion, qu'en niant l'existence de Dieu.

Il faut donc commencer à l'établir, cette vérité, pour donner à la religion des fondements inébranlables.

CHAPITRE II.

Abrégé des preuves de l'existence de Dieu.

La religion n'étant rien autre chose que des conséquences tirées de l'essence de Dieu et de la nature de l'homme, il est nécessaire d'établir l'existence de la Divinité, comme le seul fondement et l'unique source de la religion.

Nous avons travaillé à l'établissement de cette première vérité dans quelques dissertations composées sur ce sujet; néanmoins, pour ne point laisser l'esprit en suspens sur ce point capital, nous réunirons ici sommairement les preuves qui y sont renfermées.

Premièrement, si on veut supposer des systèmes, à l'imitation des philosophes, et juger de leur vérité par leur vraisemblance, c'est-à-dire par l'explication qu'on peut donner à l'aide de ces principes, des phénomènes de la nature, on n'en trouvera point de plus commode que celui qui admet un être intelligent, sage, bon et tout-puissant.

Il faut absolument qu'un de ces trois systèmes ait lieu : ou le monde est éternel et n'a jamais été fait; ou il a été formé par le concours des atomes, disons si on veut, par les lois de la mécanique imprimées dans une matière qui aurait subsisté de toute éternité; ou enfin le monde a été créé et formé par un être éternel, infiniment sage et puissant.

Que le monde ou, pour parler plus précisément, que la terre où nous habitons, ait subsisté de toute éternité, l'histoire universelle s'y oppose, on y voit les hommes sortir d'un état rude et grossier, pour entrer par degrés dans toutes les commodités de la vie civile, par la connaissance des lois, des sciences et des arts. On les voit s'établir d'un pays en un autre, peupler et cultiver des terres qui étaient auparavant incultes et désertes. De sorte qu'il n'y a guère plus d'apparence de se persuader que ce monde ait subsisté de toute éternité, qu'il y en aurait de vouloir se faire accroire qu'un homme de qui nous connaissons l'enfance et les progrès, aurait néanmoins vécu de tout temps et dans tous les siècles.

Le système des atomes ou d'une matière dirigée par des lois du mouvement n'est pas plus raisonnable : premièrement on ignore d'où viendrait cette impression de mouvement, si elle est de toute éternité ou non; que si elle est de toute éternité, quel que soit le commencement de ce monde, qu'on remonte si haut qu'on voudra, on trouvera toujours au delà de ce terme une éternité tout entière, où la substance, la matière de cet univers aura été actuellement en mouvement sans rien produire; ce qui est non seulement inconcevable, mais manifestement impossible. Ajoutez encore, pour détruire entièrement ce système, qu'il y paraît trop de dessein et de destination à différentes fins dans la composition des créatures pour pouvoir raisonnablement attribuer leur formation à une cause aveugle, à un principe privé d'intelligence.

Reste donc le système d'un Dieu créateur, tout bon, tout sage et tout-puissant, comme le système le plus apparent et le plus vraisemblable : de sorte que, s'il est nécessaire, comme cela l'est en effet, qu'une de ces trois hypothèses que nous avons posées ci-dessus, subsiste réellement, ce doit être l'hypothèse d'un Dieu créateur de la manière que la religion l'enseigne.

2. Le mouvement n'étant pas de l'essence de la matière, quand même on supposerait tous les corps en mouvement, il faut qu'il ait une autre cause que la matière ou la substance corporelle, et par conséquent on doit reconnaître un principe immatériel qui soit la cause originale du mouvement. Que si on trouve un principe sans mouvement qui soit néanmoins la cause ou le créateur du mouvement, comme la raison le veut, il ne sera guère plus difficile de concevoir un être spirituel auteur et créateur de la matière des cieux et de la terre.

3. S'il n'y avait point d'autre auteur des animaux et de l'homme que la matière, il s'ensuivrait, de nécessité, qu'encore aujourd'hui on verrait des hommes et des animaux sortir de la terre. Car si la terre les a autrefois formés, quelle raison y aurait-il qui l'empêchât d'en produire présentement? Au contraire, il y aurait beaucoup plus de facilité

qu'au temps qu'il n'y avait point encore d'hommes ni d'animaux. Puisque dans ces premiers commencements il fallait chercher jusqu'aux atomes, aux moindres particules de la matière pour en faire de petits corps qui, en se joignant et en se grossissant, formassent enfin le corps des animaux. Mais à présent que la terre est peuplée d'hommes et d'animaux, la mort ne les détruit pas tellement qu'il n'y reste beaucoup de matériaux déjà taillés, si on peut s'exprimer ainsi, et tout prêts à être mis en œuvre. De sorte que la terre, comme nous l'avons déjà dit, serait beaucoup mieux disposée à faire sortir de son sein les hommes et les animaux, qu'elle ne devait être la première fois qu'elle les aurait formés. Cependant la terre ne produit ni hommes ni animaux, parce qu'elle n'en a jamais produit, par conséquent il faut conclure qu'il y a un autre créateur que les éléments de ce monde, qui a créé le premier homme et les premiers animaux avec la distinction des sexes et la faculté de la génération pour la conservation de leurs especes.

4. Cette vérité sera plus sensible, si on examine la composition du corps de l'homme et de ses organes. Si la terre était leur mère et le moule dans lequel ils auraient été formés, il serait impossible d'y trouver une ressemblance et une conformité aussi parfaite et entière que celle qu'on y remarque, soit dans les membres du corps, soit dans ses parties intérieures. Les os et les muscles, les artères et les veines, les vaisseaux et les valvules : tout est de même main, de même façon et de même fabrique, dans tous les hommes du monde, et selon le cours ordinaire de la nature. Comment donc la terre, si différente selon les climats et les diverses températures de l'air, aurait-elle pu garder cette uniformité si parfaite dans la composition du corps des hommes, sans y rencontrer ni plus ni moins de parties, ni aucune diversité dans la situation et dans la formation ? Certainement cela ne pourrait être si le caprice du hasard les eût formés dans les entrailles de la terre. Mais qui ne reconnaît la main d'un puissant et sage créateur dans la grande conformité du corps humain ? qui ne voit à l'œil cette vérité que saint Paul prêchait aux Athéniens : que Dieu a formé le genre humain *d'un seul sang* (*Act.*, XVII, 26) ? Il est facile d'apercevoir dans cette conformité pleine et entière du corps de tous les hommes, qu'ils tirent leur première origine d'un être intelligent. Et je ne crois pas même qu'on raisonnât mal en concluant l'unité de Dieu de cette parfaite uniformité.

5. Si on aperçoit dans l'univers quelque sagesse, quelque destination à une fin, on doit croire qu'il y a dans l'univers autre chose qu'une masse de substance brute et sans connaissance. Ce raisonnement est facile à comprendre. Je ne dirai pas qu'en général la terre et les lieux nous paraissent disposés avec beaucoup de sagesse. Cette étendue est trop vaste, elle absorbe nos pensées et notre imagination. Il vaut mieux s'approcher des créatures qui sont à notre portée, étant d'ailleurs une chose certaine, que si on remarque de la sagesse et du dessein dans la composition des plantes et des animaux, jusque dans les plus petits insectes, on ne doit pas douter qu'il n'y en ait encore davantage dans l'univers. Je ne crois pas que jamais la sagesse du créateur ait été mise par la philosophie en un plus beau jour qu'elle l'est présentement par l'anatomie la plus exacte, par tant de curieuses expériences et d'observations savantes, qui se font dans ces sociétés et ces académies si avantageuses aux sciences et aux arts. Mais c'est un malheur qu'en recherchant avec tant de soin la sagesse qui brille dans la formation des végétaux et des animaux, la gloire du créateur n'en soit pas mieux exaltée ni la piété plus affermie.

Pour reprendre l'argument et la preuve, je soutiens qu'on ne saurait douter que les organes du corps des animaux n'aient été formés dans le dessein de les faire servir à leurs besoins ; d'où il s'ensuit nécessairement, qu'il y a une cause souveraine qui dirige tout à la fin qu'elle se propose. Est-ce, par exemple, qu'on peut n'être point persuadé que l'œil ait pu être fait pour voir et l'oreille pour ouïr ? Puisque l'œil et l'oreille n'ont aucun usage que celui de voir et d'ouïr, et qu'un homme privé de ses yeux ne s'aperçoit d'aucune autre incommodité que de la perte la vue. De là néanmoins on peut conclure par un raisonnement bien suivi, que si l'œil est fait pour voir, et l'oreille pour ouïr, la première cause qui en a formé le plan a ou ses desseins et ses vues. Elle s'est proposé une fin à laquelle ces organes du corps se rapportent. Or une substance, une matière incapable de connaissance, ne saurait se proposer une fin ni former aucun dessein ; par consequent, de cela seul que l'œil est fait pour voir, l'oreille pour ouïr, et que tous les organes du corps en général ont été formés pour exercer les fonctions à quoi ils sont destinés, il s'ensuit qu'il y a indubitablement une cause souveraine qui est sage, intelligente et infiniment puissante, pour exécuter ses desseins.

6. L'existence de cet Esprit très-parfait et première cause de tout ce qui subsiste, se prouve encore manifestement par la nature de l'âme de l'homme. Chacun est convaincu intérieurement, et par ses propres connaissances, qu'il forme des pensées et qu'il a une volonté qui le fait agir. Cet esprit et cette volonté ne peuvent être des causes corporelles ni des sujets matériels, puisque si on pénètre l'essence de la matière ou de la substance corporelle autant qu'elle nous est connue, on n'y trouve rien qui soit conforme à nos pensées et à nos réflexions, ni même qui en approche, ou qui s'y puisse rapporter en aucune manière. Bien loin de cela, autant que l'idée que nous avons de la matière et du corps emporte nécessairement avec soi et renferme au dedans de soi l'idée de figures et de mouvements, autant ou plus l'idée que nous avons en nous-mêmes de nos pensées, de nos jugements et de nos reflexions est-elle et distincte et differente de

toutes sortes d'idées, de figures et de mouvements. Parler d'une *pensée ronde* ou *triangulaire*, c'est vouloir joindre deux idées qui nous paraissent incompatibles. Ainsi, pour raisonner sur ce que l'on connaît, il faut dire et croire que l'esprit de l'homme est une substance d'une autre nature que la matière ou le corps. Prétend-on que l'âme de l'homme soit une chose qui ne nous est pas bien connue ? je le veux ; mais il faut aussi qu'on m'avoue que nous en connaissons assez pour être convaincus qu'elle n'est pas de même nature que la matière, ou le corps, si on en juge, comme on doit, par les idées que nous en avons.

7. L'autre propriété de l'âme, c'est de faire ce qu'elle veut, et de gouverner le corps dans les actions extérieures et indifférentes avec un empire absolu et une liberté tout entière. Nous parlons ou nous nous taisons, nous marchons ou nous nous reposons, selon ce qu'il nous plaît et que notre volonté l'ordonne. Il n'y a personne qui ne soit intérieurement et par sa propre expérience convaincu de ce fait. Or un corps qui agit sans pensée, sans réflexion et sans aucun retour sur soi-même, suit nécessairement l'impression de mouvement qu'il a reçue. De plus, il la suit dans toute l'étendue de sa force et selon sa détermination ; s'il est poussé à droite, il ne saurait aller à gauche ; si cette impression le porte à quatre toises, il ne peut s'arrêter à la troisième, ni passer jusqu'à la cinquième : tout y est nécessairement déterminé. Or il n'y a point d'homme qui ne soit fortement persuadé en lui-même, qu'il n'agit pas de la sorte, et que ces mouvements qui sont indifférents en eux-mêmes sont causés et déterminés à discrétion par le seul empire et la seule direction de sa volonté. On traitera plus amplement de cette liberté que nous attribuons à l'homme, dans le second livre de ce traité, parce que c'est un principe fertile en conséquences et un point capital dans la religion ; on se contentera présentement de conclure que, y ayant en l'homme un être capable de connaissance et de liberté, il doit y avoir par conséquent dans l'univers un premier être libre et intelligent.

8. Si on passe de la physique à la morale, on remarque d'abord que, les hommes étant capables de se communiquer leurs pensées les uns aux autres par la parole, ils sont faits pour vivre en société et pour se rendre en cette union les services mutuels que les besoins de la vie requièrent. La maxime générale de cette société commune, c'est de ne faire aux autres que ce que nous souhaiterions qu'on nous fît ; à quoi Jésus-Christ a rapporté dans l'Evangile la loi et les prophètes, c'est-à-dire toute la morale de la religion.

Quoi qu'il en soit, l'homme étant formé pour vivre en société, la sûreté publique demandait qu'il y eût des lois conformes à la droite raison, qui confirmassent le bien et la vertu, et qui s'appliquassent à détruire les crimes et les vices. Sur quoi je fais cette réflexion : que la distinction du bien et du mal, de la vertu et du vice, ne dépend nullement du caprice des législateurs. Elle a son fondement dans la conservation de la société et dans sa conformité avec la droite raison : et autant que la conservation ou la destruction de la société sont des choses réellement différentes et opposées, autant la vertu doit-elle être quelque chose de réel et de distingué essentiellement du vice.

Cependant s'il n'y avait point d'être suprême, intelligent, infiniment sage et juste ; s'il n'y avait point d'être supérieur à l'homme et capable d'en régler la conduite et les actions, il faudrait croire que toute la morale ne serait qu'une ruse de politiques, et une vaine imagination de législateurs, sans réalité et sans fondement. Or la droite raison s'oppose de toutes ses forces à des conséquences si fausses et si injustes ; les lumières naturelles du sens commun s'expliquent en faveur d'une équité naturelle que nous devons suivre et pratiquer les uns avec les autres, indépendamment des lois et des ordonnances civiles, parce que la raison et la conscience nous tiennent lieu de législateur, et nous conduisent comme sous les yeux d'une sagesse souveraine et éternelle, à laquelle nous devons rendre compte de nos actions les plus secrètes et de nos pensées les plus intimes.

S'il est donc ridicule et contre la raison de s'imaginer et de supposer que le fondement qui soutient et conserve la société, ne soit qu'une chimère et une vaine imagination ; s'il est ridicule et contre la droite raison de n'admettre aucune distinction réelle et essentielle entre la vertu et le vice, entre les crimes et les bonnes œuvres, il s'ensuit manifestement de la nature de la morale, comme des fondements de la société, qu'il y a un Dieu sage, juste et puissant, de qui la volonté, comme la sainteté, doit être la règle souveraine de nos pensées, de nos desseins et de nos actions.

Autrement les hommes n'auraient pour maximes et pour principes de leurs actions, que ce qui leur semblerait contribuer et servir à la conservation de leur corps et de cette vie : les noms de *bien* et de *mal*, de *vertu* et de *vice* ne signifieraient rien de positif ni de déterminé. Le sens en serait toujours vague et suspendu, jusqu'à ce que la fantaisie d'un législateur, ou l'utilité et le profit de chaque particulier, le fixât. Mais il n'est guère possible que la droite raison s'accommode d'une semblable morale, ni qu'elle consente à nommer l'assassinat, un acte de vertu, parce qu'il peut quelquefois nous enrichir ; ni l'aumône et le secours qu'on rend aux misérables, un mal et un acte vicieux, parce que l'un nous fatigue, et que l'autre diminue nos facultés. Ajoutons encore que, si l'essence du bien et du mal était arbitraire et à discrétion, il s'ensuivrait, par de justes conséquences, que le fondement et le repos de la société ne subsisteraient que sur une fantaisie variable en tout temps, et sur une distinction du mal et du bien, de la vertu et du vice, qui ne serait rien autre chose, dans cette hypothèse, qu'une

distinction frivole, toujours sujette à la métamorphose et au changement.

Si pourtant un tel renversement de morale paraît énorme et contre la droite raison, il faut nécessairement conclure qu'il y a un Dieu, de qui la sainteté et la volonté immuable déterminent la nature du bien et de la vertu. Et si les lumières de la raison les plus naturelles et les plus pures sont constantes dans leurs décisions sur le bien et sur le mal, sans être susceptibles des variations que notre utilité ou notre incommodité pourraient faire naître, cette conséquence inébranlable ne peut tirer son origine que de cette sagesse éternelle, à laquelle ces lumières de la droite raison sont soumises, n'étant rien autre chose que des émanations de cette source infinie de justice et de sainteté.

Concluons encore que, les hommes étant capables de connaître le bien pour le suivre, et le mal pour l'éviter, il est juste et raisonnable qu'il y ait des peines et des récompenses qui leur soient destinées selon qu'ils agissent et qu'ils vivent d'une manière contraire ou conforme à la volonté de Dieu. Si on trouve présentement de l'embarras dans l'examen de la distribution de ces peines et de ces récompenses, la religion, l'Evangile, lève et dissipe toutes ces difficultés. De sorte que, si la nature et la morale nous démontrent qu'il y a un Dieu, la révélation confirme et scelle cette grande vérité.

CHAPITRE III.

De la preuve qu'il y a un Dieu, tirée de la révélation.

Puisqu'il ne paraît pas qu'on puisse avancer aucune raison, ni même dire rien de vraisemblable pour soutenir qu'il soit impossible que Dieu ait révélé sa volonté aux hommes d'une façon particulière, soit en formant une voix extérieure, soit en leur imprimant immédiatement dans l'imagination des idées de ce qu'il voulait leur apprendre, il suffira de prouver ce fait, et d'établir cette proposition : *que les livres sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament ont été écrits par des hommes inspirés de l'Esprit de Dieu.*

Je n'ai pas dessein d'examiner ici la doctrine, les lois et le culte, contenus dans ce divin livre ; je ne veux le considérer que comme une histoire composée de faits qui prouvent la vérité de la révélation.

Le premier et le principal de ces faits est le point fixe que Moïse donne à l'âge de ce monde et à la naissance du genre humain. Le second, qui n'est pas de moindre importance, c'est la propagation du genre humain d'un seul homme. Le troisième fait de même conséquence, c'est la destruction entière du genre humain par un déluge universel, excepté une seule famille qui peupla la terre de nouveau. Le quatrième, qui n'est guère moins surprenant, c'est ce langage unique que Moïse attribue au genre humain par toute la terre, quelques siècles avant qu'il écrivît son histoire.

Voici quatre faits dont la connaissance est beaucoup au dessus des forces humaines, de sorte que, s'ils ne sont pas faux et inventés à plaisir, il en faut nécessairement conclure la vérité de la religion, parce que la connaissance de ces faits ne peut venir que d'une source divine, soit que Moïse ait reçu cette connaissance par la voie d'une révélation immédiate, ou par le moyen d'une tradition qui tirait sa source du premier homme qui fut créé, et de ceux qui furent conservés dans l'arche au temps du déluge. Il est certain que, de quelque manière que Moïse ait connu ces faits, s'ils sont véritables, la religion ne saurait être contestée ; elle est nécessairement divine.

On pourrait former plusieurs conjectures en faveur de la vérité de ces faits. On pourrait dire qu'une imagination capable de fictions si inouïes et si peu vraisemblables n'aurait été propre qu'à produire des songes et des fantômes qui heurteraient à chaque pas la raison et le sens commun. Je laisse à penser si une imagination de cette trempe était propre à donner des lois autant sages et raisonnables que celles de Moïse, des lois, les premières de toutes les lois, vénérables par leur antiquité, et parce qu'elles sont encore aujourd'hui la source la plus pure du droit.

On pourrait demander à quel dessein et dans quelle vue un législateur si sage et si pénétrant aurait voulu donner à ses lois des préliminaires si fabuleux, si rebutants et si propres à les faire mépriser et rejeter. Cela n'est pas, sans contredit, d'un homme sensé.

On pourrait dire encore que c'est assez l'ordinaire d'un auteur habile et rusé, quand il veut imposer à ses lecteurs par des événements merveilleux qu'il invente, de marquer lui-même son étonnement et son admiration, et de faire quelque effort pour en établir la vérité ou la vraisemblance. Au contraire, Moïse a écrit son histoire simplement, mais avec une confiance qui ne saurait venir que de la supposition que les faits qu'il écrivait étaient connus et reçus de ceux à qui il écrivait. C'est par la même raison qu'il raconte nûment les prodiges qu'il fit en Egypte, et la défaite de Pharaon englouti avec son armée sous les eaux de la mer Rouge. Quelle fausse audace n'aurait-ce pas été de charger son histoire de tant de faits, dont la fausseté aurait détruit ses lois et les aurait dépouillées de toute autorité, bien loin de contribuer à leur établissement?

Mais il faut laisser les conjectures et les vraisemblances pour donner à cette histoire et à ces faits un plus solide fondement. En matière d'histoire, on n'a pas de preuve plus évidente ni plus certaine que lorsque l'histoire est suivie, qu'elle ne se contredit ni ne se détruit elle-même, et qu'enfin bien loin d'être contraire et opposée aux autres histoires, ces histoires y sont conformes et s'y rapportent. C'est ce qu'il faut dire de l'histoire de Moïse, comme nous l'avons prouvé avec toute l'étendue que la nature de cet argument exigeait dans la première de nos dissertations sur l'existence de Dieu. Ainsi, pour détruire

la vérité de l'histoire de Moïse, ce n'est rien faire que de la nier simplement comme font les libertins, il faut alléguer des raisons de cette conduite et réfuter les preuves qu'on avance de la vérité de cette histoire. C'est absolument ce qu'on doit faire si on veut agir raisonnablement : et c'est ce qu'on ne saurait faire, et qu'on ne fera jamais.

On ne doit point aussi passer sans réflexion quelques circonstances de cette histoire, qui mettent sa vérité en évidence. Moïse parle de l'établissement d'un oracle qui a subsisté jusqu'au règne de Salomon tout au moins. Je veux parler de l'oracle de l'Urim et Tummin inséré dans les vêtements du souverain pontife, que le chef du gouvernement ou le roi interrogeait et consultait dans les nécessités urgentes de l'état. Est-il d'un homme raisonnable et prudent de rapporter sans aucune nécessité un fait qui aurait pu, durant six cents ans après sa mort, convaincre son histoire de faux et d'imposture ? Dira-t-on que cette histoire serait une histoire supposée, qui n'aurait été connue que plusieurs siècles après son époque prétendue ; mais le schisme des Israëlites, les Samaritains qui leur succédèrent détruisent ce dernier retranchement de l'incrédulité, puisque, depuis le moment de leur division, ni les Israëlites, ni les Samaritains principalement n'auraient pas voulu recevoir des lois du peuple juif à cause de la jalousie et de la haine qui étaient entre ces peuples.

Entrons dans une autre preuve, qui a la force de démonstration. Si l'histoire du Nouveau Testament est véritable, l'histoire de l'Ancien Testament le doit être aussi, parce que l'Evangile confirme les écrits de Moïse et des prophètes.

Pour prouver que le Nouveau Testament a été composé par des hommes inspirés du Saint-Esprit, je ne veux me servir que des miracles que les apôtres ont faits au nom de Jésus-Christ, parce que cette preuve en est une démonstration convaincante. Deux réflexions suffiront pour établir cette vérité.

La première est que ces miracles ont converti une multitude de Juifs et de païens. Il s'agissait uniquement de leur prouver la résurrection de Jésus-Christ, parce que, cette résurrection étant prouvée, toutes les vérités de l'Evangile sont incontestables. Mais il faut se souvenir toujours que la profession de l'Evangile exposait ses sectateurs à la haine et à la persécution des païens et des Juifs ; les uns étaient animés à détruire l'Evangile qui renversait leurs idoles et condamnait leurs idolâtries : les autres y étaient portés par la vénération de leurs lois et de leurs cérémonies. De sorte que, pour se faire chrétien, il fallait prendre la résolution de renoncer aux commodités et aux douceurs de cette vie, et se mettre en butte à tous les traits d'un faux zèle et d'une superstition insensée. Il fallait donc, pour se convertir, être fortement convaincu des vérités de l'Evangile, parce que les plus violents préjugés de la chair, du monde et de l'amour-propre, s'y opposaient, et que quand il est question de se rendre miserable, on n'est pas naturellement fort docile ni fort crédule. Le cœur de l'homme le rend en cette occasion très-circonspect et soupçonneux jusqu'à l'excès.

Il faut encore remarquer que la décision de cette importante controverse n'exigeait point qu'on examinât des théorèmes ni des problèmes difficiles et abstraits, dont peu de personnes sont capables, et où il est aisé de se méprendre. Toute la question consistait à savoir si Jésus-Christ était ressuscité, afin d'ajouter foi à ses promesses.

Pour la preuve de ce fait, non seulement on produisait les dépositions de témoins sans reproches ; mais, de plus, ces mêmes témoins rendaient la vue aux aveugles, guérissaient les malades, ressuscitaient les morts. Et cela, non en quelque coin reculé de la terre, non en présence seulement de quelques simples personnes prévenues en leur faveur, et disposées à recevoir sans difficulté tout ce qui pouvait servir et être utile à la religion qu'ils auraient professée : mais ces miracles se font publiquement sous les yeux des ennemis de l'Evangile et au milieu de grandes assemblées. Par conséquent, puisque ces miracles ont converti des païens et des Juifs, et que les apôtres ont fondé des églises célèbres dans les plus fameuses cités de l'univers, il n'y doit rester aucun doute ni aucun scrupule dans l'esprit des personnes raisonnables qui puisse donner atteinte à la vérité des miracles faits par les apôtres de Jésus-Christ et par leurs disciples.

Cette remarque servira à une seconde réflexion. Jésus-Christ avait promis dans l'Evangile que ceux qui croiraient en lui feraient des miracles, et il avait promis à ses apôtres qu'ils pourraient aussi conférer à ceux auxquels ils imposeraient les mains le don de faire des miracles. Ainsi il y eut trois générations consécutives qui furent témoins de ces miracles. La génération qui vécut au temps des apôtres, celle qui fut avec leurs disciples, et de plus, la génération qui vit les disciples des apôtres opérer ces merveilles : ce qui s'étend jusqu'au troisième siècle du christianisme. Voilà une preuve divine de l'Evangile qui a subsisté longtemps, et qui a été trop longtemps exposée aux yeux des contredisants pour laisser aucun soupçon à la fraude et à l'imposture.

Ceux qui ont quelque connaissance de l'histoire ecclésiastique n'ignorent pas qu'il y eut beaucoup de fausses relations et de faux écrits attribués aux apôtres ou à leurs disciples, qu'on examina et qu'on rejeta comme supposés. On douta même pendant quelque temps de quelques écrits sacrés : d'où il paraît qu'on ne reçut pas aveuglement ni sans beaucoup de circonspection les livres composés par les apôtres et par les disciples de Jésus-Christ. Ils furent bientôt connus et examinés, de sorte que, si leur histoire n'eût pas été certaine, elle aurait été rejetée infailliblement, comme tant d'autres fictions des hérétiques.

On prend plaisir à se faire ici une difficulté de ce qu'il y eut tant de païens et de Juifs

qui ne furent pas convertis : parce qu'on prétend qu'ils n'auraient pu résister à ces miracles, qui ont duré si longtemps. Les libertins ont toujours cette objection à la bouche.

Mais, pour dissiper cette difficulté, il ne faut que faire attention à l'état des Juifs et des païens de ces temps-là, et à la nature du cœur de l'homme. Les Juifs, convaincus de la vérité et de la divinité de leurs lois, et de tant de miracles faits par Moïse et par les prophètes, étaient dans une prévention contre les miracles de Jésus-Christ et de ses disciples ; quand même on supposerait leur esprit en suspens et en équilibre entre les miracles de l'Evangile et les miracles de la loi, le cœur, l'amour-propre, l'emportait en faveur de la loi contre l'Evangile. Il n'y avait que ceux qui y faisaient plus d'attention, qui y apportaient un cœur dégagé des préjugés de la chair, et qui joignaient le véritable sens des prophéties avec les miracles, dans une bonne disposition pour reconnaître un Messie qu'ils avaient condamné à mort, un Messie fort différent des idées qu'ils s'en étaient formées.

Les païens étaient retenus en partie par de semblables obstacles. Les légendes de leurs faux dieux étaient pleines de prodiges et de faux miracles, c'est-à-dire de récits fabuleux qui n'avaient jamais été examinés, et qui n'étaient appuyés que d'une tradition vaine et aveugle, autorisée néanmoins de la politique de leurs gouverneurs et des fraudes de leurs prêtres. Quoi qu'il en soit, le bruit des prodiges et des miracles ne leur était pas une chose nouvelle, comme on peut voir dans Tite-Live, ce sage historien, et dans Pausanias, ce païen superstitieux. De sorte qu'il ne faut pas s'imaginer que les hommes fussent frappés, en ces siècles-là, du récit d'un miracle, disons même de la vue d'un miracle, comme nous le serions aujourd'hui. Il faut connaître la situation de l'esprit pour bien juger de sa conduite. Entre les païens, il y en avait beaucoup qui se raillaient des miracles qu'on attribuait à leurs idoles. On peut croire que ces sortes de gens n'étaient pas plus crédules à l'égard des miracles faits, à ce qu'on disait, par les prédicateurs de l'Evangile ; et ces gens entraînaient avec eux beaucoup d'autres personnes dans la même incrédulité. Pour ceux qui voyaient les miracles de leurs propres yeux, ils étaient encore de deux sortes. Les uns s'imaginaient que leurs idoles avaient la même vertu, et ne croyaient pas qu'ils dussent, à cause de ces miracles, renoncer à un culte dont ils étaient en possession de père en fils et presque de toute antiquité. Les autres pouvaient être persuadés de la vérité des miracles qu'ils voyaient, et rejeter les fables de leur religion, sans oser toutefois professer l'Evangile, à cause des tristes et fâcheuses suites qu'il attirait aux chrétiens. De sorte que, parmi les Juifs et parmi les païens, il n'y eut de convertis que ceux-là seuls qui, attentifs aux miracles qu'ils voyaient, y firent de sérieuses réflexions. Si on médite bien ces raisons, je ne crois pas qu'on s'embarrasse longtemps de l'objection que nous avons proposée.

On demande jusqu'où on doit étendre l'inspiration des auteurs sacrés. Je réponds qu'elle s'étend du moins à une conduite de l'esprit de Dieu, de telle nature qu'il n'a pas permis à ces saints hommes d'insérer aucune erreur dans la doctrine, ni aucune fausseté dans les faits. En voici la preuve convaincante : premièrement, ce principe est incontestable : que quand nous sommes assurés que Dieu parle, nous devons ajouter foi à ce qu'il nous dit, avec un acquiescement entier, sans scrupule et sans réserve. De là naît un second principe : c'est que, lorsqu'un homme nous donne des preuves convaincantes qu'il nous parle de la part de Dieu, soit par des prédictions, soit principalement par des miracles, il ne s'agit plus que de comprendre le sens de ses paroles. Cela fait, nous lui devons le même acquiescement qu'à la parole de Dieu, et nous sommes obligés de recevoir ce qu'il nous dit, sans examen et sans douter, dès que nous avons compris sa pensée, parce que nous devons être persuadés qu'il est impossible qu'il nous trompe et nous conduise dans l'erreur.

De ces principes il faut tirer deux conséquences également évidentes et certaines : la première est qu'on devait recevoir avec foi la prédication des disciples de Jésus-Christ, parce qu'ils l'autorisaient des miracles qu'ils faisaient en son nom ; l'autre conséquence est que, ayant regardé ces prédicateurs comme infaillibles dans leurs discours, ils doivent être considérés de la même sorte dans leurs écrits, puisqu'il n'y a aucune différence entre la parole et l'écriture, par rapport à la pensée de l'auteur. Il serait même contre la raison, contre la sagesse et la justice de Dieu, que, nous ayant assujettis par des miracles à croire les paroles d'un homme sans douter de leur vérité, les écrits de ce même homme puissent nous conduire dans l'erreur.

Disons encore un mot de cette question : si nous avons tous les ouvrages de ces hommes inspirés. Personne n'ignore qu'il y a des savants qui s'imaginent que les écrits qui nous restent de l'Ancien Testament ne sont que des abrégés d'autres ouvrages beaucoup plus amples et en plus grand nombre. Je crois qu'ils se trompent. La raison qui m'en persuade me paraît assez forte pour prendre parti dans une question que l'obscurité d'une antiquité fort reculée pourrait embarrasser. Cette raison est que nous avons plusieurs méditations et plusieurs réflexions des saints hommes de l'ancienne alliance, qui se répandent sur tous les temps de l'Eglise dont ils ont eu connaissance. Je m'arrêterai particulièrement aux livres des Psaumes.

On peut les considérer comme des mouvements d'une piété qui fait la revue de l'histoire de l'Eglise et des merveilles de Dieu en sa faveur. Or s'il y eût eu des livres qui eussent contenu d'autres histoires, des faits en grand nombre inconnus aujourd'hui, comment serait-il arrivé que ni David ni les autres auteurs de ces hymnes sacrés n'y auraient fait aucune réflexion ? Qu'on parcoure, qu'on examine, tous les événements auxquels ils font

attention pour louer Dieu et pour leur propre consolation, on n'en trouvera aucun dont il ne soit parlé dans ces livres sacrés. Il me semble qu'on doit conclure de là, en bonne logique, qu'il n'y avait point d'autres livres divins que ceux que nous avons.

On ne saurait opposer à ce raisonnement que deux ou trois endroits du Nouveau Testament, dans lesquels il est fait mention de quelques circonstances qui ne se trouvent pas dans les livres sacrés, comme sont les noms des magiciens qui résistèrent à Moïse, et quelques paroles de la prophétie d'Enoc; mais cela est peu de chose, et on peut dire que S. Paul et S. Jude s'en servaient comme d'une tradition reçue et connue de tout le monde, ou du moins parmi les docteurs, ce qui ne tire point à conséquence contre le raisonnement que nous avons proposé : au contraire, on peut encore le fortifier de toutes les réflexions que les auteurs du Nouveau Testament ont faites, et particulièrement de la harangue de saint Etienne, dans le livre des Actes des apôtres, et des éloges de la foi de plusieurs fidèles sous la loi, que nous trouvons au chap. XI de l'Epître aux Hébreux. Tous les exemples allégués sont tirés des livres que nous avons et de l'histoire des Machabées.

Il faut conclure maintenant de toutes ces preuves de l'existence de Dieu tirées de la nature, de la morale et de la religion, que c'est une vérité soutenue de tant d'arguments que, si les libertins y veulent faire reflexion et les comparer avec les raisons, s'ils en ont, qui pourraient les faire douter de cette vérité capitale, ils seront heureusement convaincus de la vérité d'un Dieu et de la révélation, par des preuves infiniment plus fortes, par leur nombre et par leur poids, que ne sont les raisonnements de l'impiété.

On ne leur demande, pour cet examen, qu'un esprit attentif et un cœur disposé à la recherche de la vérité, un cœur qui soit toujours en garde contre les préjugés d'un faux système et surtout des passions que le libertinage soutient et autorise.

CHAPITRE IV.

De la nature de la religion.

Il faut commencer d'abord par un avertissement qu'on croit nécessaire : c'est que, comme la révélation s'est manifestée par degrés, on doit mettre à part les mystères, afin de s'arrêter à l'essence de la religion, dont la pratique a été de tout temps nécessaire aux hommes, parce que c'est un devoir qui résulte nécessairement de la nature de Dieu et de la nature de l'homme.

La raison ne saurait nous faire connaître Dieu sans nous apprendre, au même temps, que nous lui devons nos adorations, notre confiance, notre soumission et notre obéissance. Elle ne peut aussi nous faire considérer l'homme dans la société qu'il a avec nous, et ne pas nous instruire de ce principe universel de morale : qu'il ne faut point faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît. Enfin la raison nous fait conclure sans peine que ce Dieu, tout bon et tout-puissant, ne doit point confondre par un même sort ceux qui tâchent de s'acquitter du devoir que la raison leur prescrit, avec ceux qui le méprisent et le violent. De sorte que la religion, en elle-même, n'est autre chose qu'une émanation et un écoulement des lumières de la raison.

La révélation est venue au secours de la raison pour la soutenir de l'autorité de Dieu, tellement qu'elle a redressé et fortifié la raison, bien loin de la renverser et de la détruire. Il ne faut que parcourir les oracles sacrés pour sentir cette vérité et pour en être convaincu.

Dès l'entrée, il paraît, par le premier péché de l'homme, qu'on ne saurait désobéir à Dieu sans se rendre digne de punition. Mais il paraît aussi, par ces paroles de la condamnation du serpent : *La postérité de la femme te brisera la tête, et tu lui mordras le talon* (*Gen.* VII, 15), que Dieu ouvrait à l'homme la porte du repentir, par lequel nous nous relevons des chutes que nous cause la morsure du talon, c'est-à-dire, pour expliquer le sens figuré, les tentations et nos propres infirmités.

La religion est donc une alliance que Dieu a faite avec les hommes, dans laquelle il promet aux gens de bien de les récompenser, et menace les méchants de les punir. Et, comme il n'est pas possible à l'homme de suivre si exactement la sainteté qu'il ne tombe, Dieu lui promet encore d'accorder le pardon à sa repentance. Enfin, pour éclaircir davantage cette matière, il faut encore distinguer entre des péchés légers et d'inadvertance, et des crimes qui violent fièrement la sainteté que la religion nous prescrit, et qui sont un mépris de l'autorité de Dieu. On peut espérer la rémission des premiers dans une confession générale de nos fautes et par une humiliation sincère. Mais pour les crimes et les vices, Dieu demande une repentance spéciale, qui détruise les habitudes de péché et qui rétablisse la vertu qu'elles avaient bannie.

Il faut prouver ces deux propositions, qui font l'essence de la religion, et montrer que l'alliance de Dieu consiste dans la promesse de récompenser les bons et dans la menace de punir les méchants. Pour cet effet, et pour mettre en évidence les principales vérités renfermées dans cette alliance, il faut les considérer séparément et par des articles distingués.

ARTICLE PREMIER. — *Dieu exige des hommes l'obéissance à ses commandements.*

C'est sur ce principe qu'il dit à Caïn affligé du mauvais succès de son sacrifice : *Si tu fais bien, n'en seras-tu pas récompensé?* (*Gen.* IV, 7.) soit par la conservation de son droit d'ainesse, soit d'une autre manière : *mais si tu fais mal*, la peine de ton péché le suivra de près, *elle est à la porte* (*Gen.* IV, 26, *et ch.* VI, 2). Moïse remarque que dès le temps d'Enos, fils de Seth, on commença à distinguer sa postérité de la postérité de Caïn par les titres d'*enfants de Dieu* et d'*enfants des hommes*, c'est-à-dire de bons et de méchants. Il

est remarqué d'Hénoch, *qu'il marcha avec Dieu*, et de Noé, non seulement *qu'il marcha avec Dieu* (*Gen.* V, 24), mais, pour nous faire mieux entendre le sens de cette phrase, il est dit qu'il suivit durant sa vie les voies de la justice selon l'intégrité de son cœur (*Id.* VI, 9). Quand Dieu traite alliance avec Abraham, il exige de lui la même intégrité et la même obéissance (*Id.* XVII).

On peut même observer que l'obéissance de l'homme semble serrer plus étroitement les nœuds de l'alliance de Dieu : *J'ai juré par moi-même, dit le Seigneur, que, puisque tu as fait cette action, et que, pour m'obéir, tu n'as point épargné ton fils unique, je te bénirai et je multiplierai ta race comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est sur le bord de la mer* (*Id.* XXII, 16, 17). C'est aussi suivant cette règle que saint Pierre recommande aux chrétiens de *s'appliquer avec soin à affermir leur vocation et leur élection par de bonnes œuvres* (II *Pier.* I, 10). Dieu appelle en mémoire à Isaac cette même vérité afin de l'animer à suivre l'exemple de son père : *Je donnerai à ta postérité le pays que tu vois, et toutes les nations de la terre seront bénies en celui qui sortira de toi, parce qu'Abraham a obéi à ma voix, qu'il a gardé mes ordonnances et mes commandements, et qu'il a observé les cérémonies et les lois que je lui ai données* (*Gen.* XXVI, 4 *et* 5). Nous parlerons, dans la suite, de la loi des cérémonies et de la promesse que Dieu fit aux Israélites de leur donner la terre de Chanaan ; ce qu'on doit considérer comme une alliance à temps, annexée, pour des raisons particulières, à cette alliance générale et éternelle qui exige l'obéissance aux lois immuables de sainteté et de piété, avec la promesse d'une récompense conforme à la bonté et à la puissance infinie de Dieu.

Ces lois sont contenues dans le décalogue, au chapitre XX du livre de l'Exode; ces lois, soutenues de la sainteté et de l'autorité de Dieu, comme des lumières de la droite raison, ont été de tout temps et seront toujours la règle invariable de la conduite des hommes. C'est une vérité claire et certaine dans les saintes Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, à commencer depuis le livre de la Genèse jusqu'à la révélation de saint Jean. Si la sainteté que l'Evangile nous prescrit semble plus étendue et plus pure, ce n'est pas que Jésus-Christ ait ajouté quelque chose à la loi morale; mais c'est parce qu'il en a développé toutes les conséquences, que l'alliance particulière faite avec la postérité de Jacob empêchait d'apercevoir, ou que les traditions des docteurs juifs avaient obscurcie. Mais, au fond, Moïse et les prophètes, Jésus-Christ et ses apôtres, ont tous eu la vue et le dessein de nous faire suivre une même ligne et de nous faire marcher en présence de Dieu, dans la même voie de sainteté.

Ce sont ici les paroles de Dieu, dans l'Exode : *Je vous ai portés comme l'aigle porte ses aiglons sur ses ailes, et je vous ai pris pour être à moi ; si donc vous écoutez ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez le seul de tous les peuples que je posséderai en particulier, quoique toute la terre soit à moi : et vous me serez un royaume de sacrificateurs et une nation sainte* (*Exode*, XIX).

Jésus-Christ nous dit lui-même : *Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour. Vous serez mes amis si vous faites tout ce que je vous commande...., et je vous dis ceci afin que ma joie demeure en vous et que votre joie soit pleine et parfaite* (*Jean*, XV). *Car si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole : et mon Père l'aimera; et nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure en lui* (*Id.* XIV). L'apôtre saint Pierre, employant les paroles de Dieu que nous avons rapportées ci-dessus, dit des chrétiens, qu'ils sont *une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu possède en particulier, destiné à publier la bonté et la grande puissance de celui qui les a appelés des ténèbres à son admirable lumière* (I *Pier.* II).

Au chapitre XXIII, de l'Exode Dieu parle au peuple en ces termes : *Je vais envoyer mon ange afin qu'il marche devant vous, qu'il vous garde en chemin, et qu'il vous fasse entrer dans la terre que je vous ai préparée. Ecoutez sa voix, gardez-vous de le mépriser et de l'irriter, parce qu'il ne vous pardonnera point lorsque vous aurez péché, parce que mon nom est en lui. Que si vous entendez sa voix, et si vous faites tout ce que je vous dirai, je serai l'ennemi de vos ennemis, et j'affligerai ceux qui vous affligeront.* Dans le chapitre suivant, il est remarqué de quelle manière cette alliance fut traitée et conclue : *Moïse prit la moitié du sang des victimes, qu'il mit en des bassins, et répandit l'autre sur l'autel. Il prit ensuite le livre où l'alliance était écrite, et il le lut devant le peuple, qui dit après l'avoir entendu : Nous ferons tout ce que le Seigneur a dit, et nous lui obéirons. Alors Moïse, prenant le sang qui était dans les bassins, le répandit sur le peuple et leur dit : Voici le sang de l'alliance que l'Eternel a faite avec vous, par laquelle vous vous engagez d'obéir à ses lois* (*Exode*, XXIV).

Dans l'Evangile, on lit plus d'une fois qu'une voix du ciel se fit entendre aux hommes pour leur ordonner d'obéir à Jésus-Christ, *C'est mon Fils, écoutez-le* (*Matth.* IV ; *Luc.* IX). Combien de fois est-il écrit dans le Nouveau Testament, que le sang de Jésus-Christ, ce sang de la nouvelle alliance répandu pour nos péchés, nous doit purifier de nos souillures, afin *que nous soyons saints et sans reproche devant Dieu* (*Ephes.* I). S. Paul ayant prouvé assez au long, dans l'Epître aux Romains, que tous les hommes sont pécheurs, établit ce principe : que *nous sommes justifiés gratuitement par sa grâce, par la rédemption qui est en Jésus-Christ* (*Rom.* III, 23). D'où il conclut qu'*étant affranchis de l'esclavage du péché, nous sommes devenus esclaves de la justice* (*Id.* VI, 18). Ce même Apôtre dit encore aux Colossiens, *qu'ils étaient éloignés de Dieu, et que leur esprit abandonné à de mauvaises œuvres les rendait ses ennemis. Mais maintenant*, ajoute-t-il, *vous êtes réconciliés dans le corps de la chair de Jésus-Christ, par sa mort, pour vous rendre saints, purs et irrépréhensi-*

bles devant lui (*Coloss.* I, 22). Enfin cette vérité fondamentale est la thèse de l'Epître aux Hébreux.

ARTICLE II. — *Les promesses que Dieu fait dans son alliance supposent toujours la condition, de l'obéissance.*

On doit faire attention continuellement à la vérité de cet article, pour ne point se flatter d'une espérance vaine et trompeuse. Il n'y a rien de plus ordinaire, dans les livres de Moïse et des prophètes, que cette alternative dont ils parlent, de bonheur et de bénédiction si on est obéissant, de malheur et de châtiment si on vit dans la désobéissance, parce que c'est une nécessité indispensable d'obéir à Dieu pour ressentir les effets de son amour.

Moïse prend souvent la précaution d'avertir le peuple de cette condition, afin qu'il ne soit pas surpris quand il ne jouirait pas de l'accomplissement des promesses de Dieu. S'il leur ordonne d'avoir plus de trois villes de refuge pour la retraite des homicides involontaires, au cas qu'il plût à Dieu d'étendre leurs limites et de leur donner tout ce pays, comme il avait juré et promis à leurs pères; de peur qu'ils ne tirassent de fausses et de trompeuses conséquences de ce serment, il renferme cet avertissement dans son ordonnance : *Pourvu*, dit-il, *que vous preniez garde à tous ces commandements que je vous donne aujourd'hui, pour les faire, pour aimer votre Dieu, et pour marcher à toujours dans ses voies* (*Deut.* XIX, 7 *et suiv.*). En un autre endroit, Moïse leur prescrit cet acte de reconnaissance : *L'Eternel vous commande en ce jour d'obéir à ses lois, et de vous appliquer de tout votre cœur et de toute votre âme à les observer. Vous avez aujourd'hui déclaré à l'Eternel que vous marcheriez dans ses voies, que vous garderiez toutes ses ordonnances, et que vous obéiriez à sa voix, afin qu'il soit votre Dieu. Aussi l'Eternel vous fait savoir que vous serez son peuple particulier et précieux, selon sa parole, si vous gardez tous ses commandements* (*Deut.* XXVI, 16 *et suiv.*). Les chapitres suivants, XXVIII et XXIX, sont clairs et formels sur ce sujet : jusque là que, pour aller au devant de toute pensée de séduction, Moïse les avertit de *veiller à ce qu'il n'y ait point entre eux des racines qui produisent de l'amertume et du fiel, et qu'il n'arrive que quelqu'un se promette en son cœur bénédiction et paix, encore qu'il suive les désirs corrompus de son cœur pour les satisfaire avec un excès criminel. L'Eternel ne voudra point, en aucune manière, pardonner à cet homme ; au contraire, sa colère et sa jalousie s'embraseront contre lui, pour faire tomber et reposer sur lui toutes les malédictions écrites en ce livre, et l'Eternel effacera son nom de dessous les cieux* (*Id.* XXIX, 18, 19 *et* 20).

Le prophète Jérémie nous apprend aussi que la sécurité de ceux qui s'appuient sur des apparences de piété et sur des dehors de religion, sera vaine et trompeuse. Est vain et plein d'illusion le zèle de ceux qui crient : *C'est ici le temple de l'Eternel, le temple de l'Eternel, le temple de l'Eternel* (*Jer.* VII, 4), s'ils ne changent sincèrement de conduite, et ne corrigent leurs actions déréglées.

On ne saurait ignorer que Jesus-Christ et ses apôtres n'aient eu les mêmes vues dans les enseignements qu'ils nous ont donnés : *Ne pensez pas*, dit ce Sauveur des hommes, aussitôt qu'il commença à prêcher l'Evangile du royaume des cieux, *ne pensez pas que je sois venu détruire la loi ou les prophètes : je ne suis point venu les détruire, mais les accomplir. Car je vous dis que si votre justice n'est plus abondante que celle des docteurs de la loi, vous n'entrerez point dans le royaume du ciel* (*Matth.* V). Jean-Baptiste, son précurseur, usait des mêmes précautions dont les auteurs sacrés s'étaient servis sous la loi, pour empêcher qu'on ne se reposât sur des apparences trompeuses : *Ne pensez pas dire en vous-mêmes* (il parle aux Pharisiens et aux Saducéens qui venaient à son baptême), *Nous avons Abraham pour père. Car je vous déclare que Dieu peut faire naître de ces pierres mêmes des enfants d'Abraham* (*Id.* III); *faites donc de dignes fruits de repentance pour éviter la colère qui doit tomber sur vous.* A quoi il faut joindre ces paroles du Fils de Dieu : *Tous ceux qui me disent : Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en ton nom, n'avons-nous pas chassé les démons en ton nom, et n'avons-nous pas fait plusieurs choses extraordinaires en ton nom? n'entreront pas pour cela dans le royaume du ciel ; mais celui-là seulement y entrera qui fait la volonté de mon Père. Car tout arbre qui ne fait point de bons fruits sera coupé et jeté au feu. Et quiconque entend mes paroles et ne les pratique point, est semblable à un insensé qui a bâti sa maison sur le sable, de sorte que, quand la pluie est tombée, que les fleuves se sont débordés, et que les vents ont soufflé et sont venus fondre sur cette maison, elle est tombée et la ruine en a été grande* (*Id.* VII). Aussi quand il envoya ses disciples pour instruire tous les peuples, il leur ordonna *de les baptiser au nom du Père et du Fils et du S. Esprit, en leur enseignant à observer toutes les choses qu'il leur avait commandées* (*Id.* XXVIII).

L'apôtre S. Pierre, lorsqu'il prêche l'Evangile chez Corneille, reconnaît qu'il *n'y a point d'acception de personnes auprès de Dieu; mais qu'en tous lieux et en toutes nations, celui qui le craint et qui s'applique à vivre justement lui est agréable* (*Act.* X). Et dans la première de ses Epîtres, il tire la même conséquence de ce que Dieu se nomme *notre Père*, de peur qu'on n'abusât d'un nom qui ne promet que tendresse et miséricorde, parce que *c'est un Père qui, sans regarder à la différence des personnes, jugera chacun selon ses œuvres ; c'est pourquoi ayez soin de vivre dans la crainte durant le temps que vous demeurerez étrangers sur la terre* (I *Ep.* I).

Il est aisé de remarquer, dans les livres de l'Ancien Testament, que toutes les alliances de Dieu, quels qu'en soient les termes, requièrent toujours l'obéissance des hommes, comme une condition essentielle à l'alliance

Rien ne paraissait moins conditionnel que l'alliance de Dieu avec le genre humain dans la création; toutefois Dieu se repentit d'avoir créé l'homme, parce que le cœur de l'homme était mauvais et corrompu en tout temps. Il en détruisit toute la race par le déluge, excepté Noé avec sa famille, lequel fut conservé dans l'arche, parce qu'il était juste et craignant Dieu (*Gen.*, VI). Et si Dieu veut assurer les hommes qu'ils ne seraient plus exterminés par le déluge, quoi que les hommes pussent faire, il lève formellement la condition : *Je ne répandrai plus*, dit-il, *ma malédiction sur la terre à cause des hommes, comme j'ai fait, quand même l'esprit de l'homme et toutes les pensées de son cœur seraient portées au mal dès sa jeunesse* (*Ibid.*). Rien ne paraissait plus irrévocable que la promesse que Dieu fit aux Israélites qu'il tira de l'Egypte, de les introduire dans la terre de Chanaan; néanmoins peu s'en fallut qu'ils ne fussent rejetés à cause de l'idolâtrie du veau d'or; et enfin leurs fréquentes rébellions et leurs murmures réitérés firent que Dieu leur ordonna de retourner au désert où tous ces rebelles moururent, excepté Caleb et Josué (*Deut.*, I *et* IV). On peut faire les mêmes réflexions au sujet de Phinées et de David par rapport à leur postérité, c'est-à-dire au sacrificateur Héli et au roi Salomon.

L'apôtre S. Paul nous enseigne la même vérité quand il parle de l'alliance de l'Evangile par rapport aux Juifs incrédules et aux païens convertis à la foi. On peut lire sur cela le chapitre XI de l'Epître aux Romains. Il y enseigne que les Juifs, qui étaient les branches naturelles de l'olivier, avaient été coupés à cause de leur incrédulité, et que les Gentils avaient été entés en leur place par la foi. C'est pourquoi ces Gentils convertis devaient prendre garde à ne pas s'élever de présomption, mais à se tenir dans la crainte. Au chap. II de l'Epître aux Hébreux on y trouve les mêmes exhortations : *Prenez donc garde, mes frères, que quelqu'un ne tombe dans un déréglement de cœur et dans une incrédulité qui le sépare du Dieu vivant* (*Hébr.*, II *et* III). Et un peu après, *craignant que négligeant la promesse qui nous est faite d'entrer dans ce repos de Dieu, il n'y ait quelqu'un d'entre vous qui en soit exclu* (*Ib.*, IV). Ce divin auteur emploie ailleurs les mêmes expressions que Moïse quand il nous avertit de *prendre garde que quelqu'un ne se prive de la grâce de Dieu, que quelque racine amère poussant en haut ses rejetons ne nous trouble et n'infecte plusieurs* (*Ib.*, XII).

ARTICLE III. — *Dieu pardonne facilement les péchés d'infirmité.*

On appelle ici *péché d'infirmité*, non seulement ces défauts et ces imperfections inséparables de la nature humaine en l'état où elle est, mais encore ces péchés contraires à la sainteté, quand ils sont commis par la force de la tentation sans entraîner avec eux un mépris de la sainteté et de l'autorité de Dieu. Pour faire mieux comprendre ma pensée, je me servirai de l'exemple d'un homme faible et boiteux qui souhaite d'aller où on l'appelle et où il espère jouir de quelque bonheur. Il marche lentement, il tombe quelquefois, mais il se relève et continue son chemin sans perdre le dessein qu'il a d'arriver au lieu vers lequel il s'avance. Cette lenteur et ces chutes se pardonnent facilement. Mais si ce boiteux ne voulait pas marcher, ou s'il tournait le dos au but qu'on lui propose, il est certain que ces faiblesses ne le rendraient ni moins coupable, ni moins indigne de grâce et de pardon. Il en est de même de l'homme dans la religion par rapport à son devoir. Les uns tâchent de s'en acquitter; ils le suivent sans le perdre de vue, quoique au travers de leurs défauts et de leurs infirmités; ils marchent, mais en clochant; ils tombent quelquefois, mais sans abandonner le dessein ni la vue de leur engagement. C'est pourquoi ils se relèvent par un véritable repentir pour continuer et achever leur course. Les autres tournent le dos à leur devoir; ils le négligent et le méprisent de dessein délibéré; de sorte que plus ils vivent, plus ils s'éloignent du but qui leur est proposé. A l'égard des premiers qui pèchent par infirmité, ou Dieu leur pardonne en sa miséricorde ces défauts, ces péchés de pure faiblesse, qui sont inévitables à la nature humaine à cause de sa corruption; ou il accorde à leur repentance la grâce qui les rétablit dans les dispositions propres à entrer dans le royaume des cieux. A l'égard des autres, de ces grands pécheurs qui violent fièrement ses lois, Dieu les punit : et s'ils ne se convertissent, il les traite comme étant exclus de son alliance.

Ces propositions sont établies si clairement dans toute la parole de Dieu, qu'il est impossible de ne les y pas remarquer pour peu d'attention qu'on apporte à sa lecture.

Si l'on examine la vie des plus grands saints de l'ancienne et de la nouvelle alliance, il y en a peu où l'on ne trouve de ces petits défauts dont nous parlons. Ces grands patriarches, Abraham et Isaac, usèrent d'une dissimulation condamnable en obligeant Sara et Rebecca, leurs femmes, de dire qu'elles n'étaient que leurs sœurs, parce qu'ils craignaient d'avouer qu'elles fussent leurs femmes. On ne doit pas être scandalisé de ce que l'Histoire sainte nous rapporte ces défauts, parce que ce n'est point afin que nous les imitions, mais plutôt pour nous donner une idée de notre infirmité, et nous apprendre que les saints ne sont pas sur la terre entièrement parfaits.

Je sais que S. Augustin (*lib.* II *contra Faust.*, *cap.* 22 *et seqq.*) a employé toute la subtilité de son esprit pour défendre la conduite de ces patriarches contre Fauste, qui attaquait violemment la piété des saints du Vieux Testament. C'était une calomnie de ce manichéen, d'imputer ce mensonge d'Abraham au dessein qu'il aurait eu de s'enrichir. Mais il est difficile de ne croire pas que la crainte qu'il avait d'être tué par ceux qui auraient voulu lui enlever sa femme, le porta à cette dissimulation. Je ne saurais croire

(*Deux.*)

qu'un esprit attentif en puisse douter quand il consultera ces endroits de la Genèse, ch. XII, 13; XX, 2, 5; XXVI, 7.

Sara ne nia-t-elle pas à l'ange de Dieu qu'elle eût ri, lorsqu'il annonçait à Abraham la naissance d'Isaac (*Ib.*, XVIII, 15; XXV)? Jacob ne se prévalut-il pas de la lassitude et de la faim extrême d'Ésaü, son frère, pour l'engager à lui vendre son droit d'aînesse? Ensuite n'usa-t-il pas de fraude par le conseil de Rebecca, sa mère, pour ravir à son père sa bénédiction qu'il destinait à son frère aîné (*Ib.*, XXVII)? Joseph n'usa-t-il pas de plus d'un déguisement dans la conduite qu'il tint à l'égard de ses frères, lorsqu'ils vinrent en Égypte acheter du blé (*Ib.*, XLII *et suiv.*)?

Les sages-femmes des Hébreux dissimulèrent la vérité en parlant à Pharaon (*Exode*, I). Les Israélites n'écoutèrent point les promesses de Dieu que Moïse leur faisait, à cause de leur grande affliction et des maux dont ils étaient accablés (*Ib.*, VI, 9). Raab sauva par un mensonge les Israélites qui épiaient le pays et qui s'étaient retirés dans sa maison (*Jos.*, II). Jonathan en usa de la même sorte pour reconnaître la disposition du roi son père envers David (I *Sam.*, XX). Le roi David, honoré plus d'une fois du titre d'*homme selon le cœur de Dieu*, excepté seulement dans l'affaire d'Urie, ne déguisa-t-il pas la vérité au souverain pontife Abimélec? ne contrefit-il pas l'insensé à la cour d'un roi? et combien de fois parla-t-il de ses courses et de ses exploits de guerre d'une façon peu sincère (*Ib.*, XXI; XXVII)? On peut remarquer que le dénombrement que ce roi fit des Israélites ne cause point d'exception à son éloge d'être un homme selon le cœur de Dieu, comme fait sa conduite à l'égard de Bethsabée et d'Urie, parce que, sans doute, cette faute fut réparée par un sincère repentir aussitôt qu'elle fut connue par les marques de la colère de Dieu.

Ezéchias, ce pieux roi, ne peut résister aux mouvements de l'amour-propre qui lui fit faire parade de ses trésors et de sa magnificence devant les ambassadeurs de Babylone (II *Rois*, XX).

Josias, ce saint roi, qui rétablit le service de Dieu, de telle sorte qu'il est remarqué que depuis Samuel on n'avait point célébré la pâque comme elle le fut par ses ordres (II *Chron.* XXXV); ce roi, dis-je, est loué d'avoir détruit les hauts lieux, et épuré le culte divin qui avait été négligé par ses prédécesseurs, quelque pieux qu'ils fussent (II *Rois*, XXIII).

Pour les saints de la nouvelle alliance, n'est-il pas certain qu'il n'y a point d'Épître adressée à ces fidèles qui ne les censure de quelques fautes légères, afin de les porter à la perfection à laquelle nous devons toujours aspirer (I *Cor.*, I; *Gal.*, VI, 1 *et suiv.*; *Apoc.* II, 20)? Quelque grands et parfaits que soient les saints, ils sont hommes et sujets aux défauts inséparables de la chair. S. Pierre use dans Antioche d'une complaisance pour les Juifs convertis, que S. Paul jugea dignes de réprehension (*Gal.*, II). Barnabé et Paul se séparent à l'occasion de Marc (*Act.*, XV). De sorte que dans l'histoire de leur vie que nous avons dans les saintes lettres il est fait mention quelquefois de ces fautes d'infirmité, à l'apologie desquelles le Saint-Esprit n'a eu aucun dessein de nous engager. Nous devons seulement apprendre de là qu'il y a une distinction infinie entre les fautes légères que Dieu pardonne, quoiqu'il soit en droit de les punir, et ces crimes qui excluent du royaume des cieux (*Eph.*, V). C'est pourquoi le roi David, après s'être écrié: *Où est l'homme qui puisse connaître ses fautes* (*Ps.* XIX)? demande à son Dieu qu'il le purifie, tant des péchés secrets qui pourraient avoir échappé à son souvenir, que des péchés commis par orgueil.

Cette distinction de péchés d'infirmité et de péchés volontaires, qui renferment un mépris de l'autorité de Dieu et de la sainteté de ses lois, est si conforme à la raison, qu'elle ne saurait l'ignorer : elle est reconnue de tous les théologiens anciens et modernes, et je doute que tout le faste de la philosophie stoïcienne, qui voulait rendre les péchés égaux, ait jamais pu persuader aucun homme de la vérité de cette proposition. Au contraire le sens commun faisait dire à tous les hommes ce qu'Horace s'attribuait sans fondement, *Si vitiis mediocribus ac mea paucis mendosa est natura* (*Serm.*, *lib.* I, *sat.* 6).

Il est vrai que l'histoire sainte nous parle de quelques fautes qui semblent légères et qui ont été punies sévèrement. Mais Dieu n'a usé en certaines occasions de cette sévérité, que pour donner des exemples qui imprimassent avec frayeur dans l'esprit humain le respect qui lui est dû. Peut-être même que l'Ecriture n'a pas marqué des circonstances qui aggravaient ces fautes, quoique légères en apparence.

On ne saurait s'empêcher d'être étonné de voir cinquante mille soixante et dix hommes frappés de mort pour avoir osé regarder dans l'arche quand les Philistins, qui l'avaient prise, la renvoyèrent. Des docteurs hébreux ont cru qu'il fallait entendre soixante et dix hommes, si distingués par leurs mérites, qu'ils valaient plus de cinquante mille d'entre la populace; mais c'est une imagination sans fondement. Trémellius a cru autrefois que cela se devait entendre des Philistins, il changea ensuite de sentiment avec raison, et revint à l'opinion commune. Il y aurait donc plus de vraisemblance à croire que ces gens furent punis de leur impiété, et qu'après avoir murmuré contre Dieu de ce que les Israélites avaient été battus par les Philistins, ils crurent que l'arche aurait été dépouillée par ces ennemis, et qu'ils la renvoyaient vide par insulte et par mépris. Je ne saurais m'empêcher d'ajouter que si par ces plaies dont Dieu les frappa on n'entendait point la mort, mais quelque chose de semblable aux plaies des Philistins, cette explication n'aurait aucune difficulté.

On ne trouve pas moins d'embarras dans ce que Jesus-Christ dit, que les hommes rendront compte à Dieu *de leurs paroles oiseuses* (*Matth.*, XII, 36). Le blasphème

contre le Saint-Esprit prononcé par les Pharisiens, ce qui donna occasion à Jésus-Christ de faire ces réflexions sur les paroles des hommes, semble requérir un sens plus fort que des paroles inutiles et oiseuses. Le mot de l'original signifie non seulement inutile, mais aussi téméraire, rude, ou comme saint Irénée l'explique une parole vaine et inutile proférée à dessein de détourner les hommes de la vérité (*Lib.* II *Hær.*, *cap.* 30).

ARTICLE IV. — *Dieu punit les grands pécheurs s'ils ne se repentent.*

Il faut considérer le péché par rapport à plusieurs circonstances, pour en connaître la nature, et pour bien juger de son énormité et de son poids. Le pécheur se rend coupable ordinairement en deux manières, ou parce qu'il viole l'autorité de Dieu, ou par le mépris qu'il a pour la sainteté et la vertu.

Mais il y a tant d'autres circonstances qui aggravent ou qui diminuent le péché, qu'il n'y a que Dieu seul qui puisse connaître au juste le plus ou le moins d'iniquité du cœur d'un pécheur.

Premièrement, il y a plus ou moins d'ignorance dans l'esprit du pécheur, et dans ces divers degrés d'ignorance, il y a plus ou moins de faute dans le pécheur, selon qu'il a plus ou moins de facilité pour connaître la vérité et pour s'instruire de son devoir.

Secondement, il faut considérer les tentations plus ou moins grandes, au milieu desquelles le pécheur se trouve exposé.

En troisième lieu, le pécheur est plus ou moins coupable, selon la vigilance et les précautions qu'il a apportées pour éviter les tentations ou pour y résister. Les uns les cherchent, les autres les fuient; les uns combattent le péché et résistent aux tentations le plus qu'ils peuvent, les autres s'y abandonnent sans résistance; les uns pleurent et gémissent d'être entraînés par l'iniquité, les autres la suivent sans combat et sans remords. De toute cette multiplicité de circonstances qui peuvent être diversement compliquées dans l'âme il s'ensuit qu'un homme est plus ou moins pécheur, plus ou moins indigne de grâce et de pardon.

Nous avons parlé dans l'article précédent de ces fautes légères qui ne renferment aucun mépris délibéré, ni de l'autorité de Dieu, ni de la sainteté de ses lois. Il faut présentement entendre ce que l'Ecriture déclare de ces grands péchés que Dieu punit si on ne prévient ses jugements par un prompt et sincère repentir.

Le Saint-Esprit nous fait connaître l'atrocité de ces crimes, quand il nous dit que ceux qui les commettent pèchent par orgueil, par une dure fierté, qu'ils marchent avec fureur contre Dieu. On peut lire les expressions du Lévitique depuis le chapitre XX jusqu'à la fin. Il serait inutile de rapporter ici toutes les menaces et tous les châtiments dont l'histoire sainte est remplie.

Aussi sous la loi, il y avait des péchés d'infirmité pour lesquels Dieu avait ordonné qu'on offrît des sacrifices, et d'autres que le magistrat punissait de mort.

Dans le Nouveau Testament, outre le blasphème contre le Saint-Esprit, qui consistait à attribuer par un esprit de malice et d'envie les œuvres miraculeuses de Dieu au démon, Jésus-Christ nous décrit un grand crime, lorsqu'on pèche en rejetant la vérité que l'on connaît, parce qu'on aime sa propre gloire et la gloire du monde plus que la gloire de Dieu. Dans l'Epître aux Hébreux (*Ch.* VI), il est parlé de ceux qui tombent après avoir été éclairés, et leur repentance est si difficile, que même l'auteur sacré la nomme impossible. Ailleurs il déclare formellement que si nous péchons volontairement, après avoir reçu la connaissance de la vérité, il n'y a plus désormais de sacrifice pour le péché (*Ch.* X).

Il faudrait n'avoir jamais lu l'histoire sainte pour ignorer les peines que Dieu a infligées aux grands pécheurs. Les prophètes les ont toujours en vue dans les dénonciations qu'ils font des jugements de Dieu. Il punissait sans rémission l'idolâtrie de son peuple parce qu'alors l'idolâtrie des Israélites ébranlait les fondements de l'Etat et renversait l'établissement de la république. Outre la vengeance que Dieu exerçait sur ces grands pécheurs, qui violaient manifestement les lois de la sainteté, il l'étendait encore à ceux qui transgressaient les lois des cérémonies par un mépris de son autorité. On doit savoir que sous cette alliance une mort prématurée était souvent un effet de la colère de Dieu, parce qu'une vie longue et heureuse dans la terre de Chanaan était un fruit de ses promesses.

Pour ce qui regarde les nations idolâtres, on les voit souvent punies, lorsque leurs rois attribuaient à leur prudence et à leurs armes les victoires et l'agrandissement de leur empire, ou lorsqu'ils blasphémaient contre Dieu et exaltaient leurs idoles.

A l'égard des peuples qui n'ont eu aucune relation avec le peuple de Dieu, l'apôtre saint Paul nous apprend que leur punition fut terrible, quoique moins sensible, en ce qu'ils furent abandonnés à leur sens corrompu, d'où il arriva qu'ils entassèrent crimes sur crimes et commirent toutes sortes d'iniquités (*Rom.*, I).

En un mot, l'alliance de Dieu avec les hommes menace les pécheurs impénitents, et fait aux fidèles et aux justes des promesses de la grâce de Dieu et de ses biens. C'est à quoi se rapportent les exhortations et les cantiques des saints prophètes. C'est ce que l'histoire sacrée confirme en toutes occasions.

ARTICLE V. — *Dieu accorde à une véritable repentance le pardon des péchés.*

On doit entendre par une véritable et sincère repentance celle qui procède de l'amour de Dieu et de la sainteté qu'il prescrit, et qui est suivie de l'amendement de la vie par la pratique des vertus opposées aux vices dont

on se repent. Cette vérité n'a pas besoin de preuves. La révélation ne connaît point d'autre repentance qui puisse être efficace et salutaire.

Il suffit de lire l'Histoire sainte pour être persuadé de ce que nous disons. Moïse avait enseigné lui-même l'efficace et la vertu de la repentance. Les prophètes en avaient parlé expressément, et il ne se peut rien de plus clair ni de plus précis que ce qu'Ezéchiel en a écrit au chapitre XVIII de ses révélations. On peut joindre à toutes ces déclarations l'histoire de ces pécheurs qui ont obtenu grâce en vertu de leur repentir.

Que si Moïse et les prophètes en ont parlé, pour adoucir les rigueurs de la loi, par cette doctrine de grâce et de miséricorde qu'ils tiraient de la nouvelle alliance. On peut dire que la repentance se trouve dans l'Evangile, comme dans son élément naturel. C'est pourquoi saint Paul oppose assez souvent la loi à la grâce, où par la loi, il faut entendre cette ancienne alliance précisément dans les termes qu'elle était conçue lorsque Dieu la traita avec le peuple. Elle ne consistait formellement que dans la publication de ses lois. Or qui dit *une loi*, dit un commandement qui enjoint l'obéissance, et on ne saurait douter que la repentance mise en opposition avec le commandement ne soit à cet égard une pièce hors d'œuvre empruntée d'ailleurs, mais absolument nécessaire à ces premiers fidèles, pour parvenir au salut.

La différence qu'on doit observer entre l'ancienne et la nouvelle alliance, c'est que sous la loi le commandement faisait naître un esprit de crainte qui produisait le repentir, au lieu que sous l'Evangile la bonté et la miséricorde que Dieu nous a montrées dans l'envoi et dans la mort de son fils bien-aimé, doivent produire en nos cœurs un amour de Dieu et un dessein de lui plaire par notre obéissance; ce qui fait que nous suivons la sainteté et pratiquons la repentance par des motifs plus nobles que des motifs de crainte et de peine. Cette vérité est si indubitable, qu'un apôtre n'a pas fait difficulté de dire que *la loi n'était pas donnée pour le juste* (I *Tim.*, I) non que le juste soit dispensé d'obéir à la loi de Dieu, mais parce qu'il est porté à l'obéissance par un motif plus saint et plus excellent que celui de la crainte, que la rigueur du commandement inspirait.

Une autre remarque qu'il faut encore faire sur le sujet de la repentance, c'est que comme il y a des fautes légères et des grands péchés, il y a aussi deux sortes de repentance, l'une générale et l'autre spéciale et particulière.

J'appelle repentance générale cet état d'humiliation devant Dieu, où un véritable chrétien doit être en tout temps La connaissance et le sentiment que nous avons des faiblesses et des imperfections qui nous accompagnent incessamment, entretiennent le cœur dans des dispositions à demander toujours à Dieu grâce et pardon, parce que nous sommes convaincus d'une multitude de péchés et de défauts qui nous sont inévitables et qui échappent à notre souvenir.

J'appelle repentance spéciale le déplaisir d'avoir attiré sur soi les jugements de Dieu, pour avoir commis tel ou tel crime et avoir vécu dans telle ou telle habitude vicieuse, qui nous exclut du royaume des cieux, selon la déclaration formelle de la parole de Dieu. Ce repentir, pour être salutaire, doit nous faire abandonner le péché dont nous nous repentons et nous faire suivre la vertu opposée. Elle doit tourner nos cœurs vers le bien que Dieu nous commande et les éloigner du mal qu'il nous défend.

Il suffit d'avoir éclairci cette matière, parce que cette proposition : que Dieu accorde le pardon des péchés à une véritable repentance, est certaine et évidente dans toute la parole de Dieu. Si le repentir de Juda ne fut point salutaire, c'est parce qu'il ne produisit que le désespoir.

C'est donc une vérité claire et incontestable, que ceux qui tâchent de vivre d'une manière conforme aux commandements de Dieu, et qui se relèvent de leurs chutes, quelque rudes qu'elles soient, par une repentance qui leur fasse suivre la sainteté qu'ils avaient négligée; il est, dis-je, certain que ces personnes jouiront des biens que Dieu promet dans son alliance. Pour ceux qui n'ont aucune crainte de Dieu, et qui violent ses lois par leurs crimes et par leur impénitence, ils recevront infailliblement les peines que méritent leur rébellion et la perversité de leur cœur. La révélation nous apprend cette conduite de Dieu sur les bons et sur les méchants ; et la raison nous persuade de la justice et de l'équité de cette alliance.

Ce serait donc injustement qu'on voudrait opposer la religion à la raison, par des vues malignes et de secrets desseins de détruire la religion.

CHAPITRE V.

De la connaissance que l'Ecriture nous donne de Dieu.

La raison nous apprend que notre esprit, étant borné et fini, n'est pas capable de comprendre l'Etre infini et très-parfait. De sorte que si le Saint-Esprit nous eût voulu parler de la nature divine d'une manière exacte et proportionnée à sa grandeur, nous en eussions été éblouis et aveuglés plutôt qu'éclairés.

C'est pourquoi la révélation s'est appliquée seulement à nous faire connaître dans l'essence divine ce qui était à portée de l'esprit humain, et nécessaire pour nous faire concevoir en Dieu ce que l'alliance qu'il a traitée avec nous exige absolument. Il est pourtant vrai que ces saints oracles s'élèvent en quelques endroits, afin d'empêcher que nous ne nous formions de l'Etre souverain des idées trop basses et trop indignes de sa grandeur.

Ainsi, bien qu'on lise souvent dans l'ancienne alliance que Dieu ait apparu à quel-

ques saints, néanmoins c'est une maxime certaine dans la révélation, qu'on ne peut voir la Divinité. Moïse l'enseigne formellement aux Israélites afin de leur apprendre la raison pour laquelle Dieu leur défendait de faire aucune image qui le représentât (*Deut.*, IV, XV *et suiv.*).

Il est certain que l'Ecriture attribue souvent à Dieu des passions, comme l'amour pour les bons, la haine pour les méchants, la colère, la jalousie, la vengeance, le repentir, parce que ces idées de la Divinité s'accommodent à nos manières et nous font comprendre avec plus de facilité l'exercice de la bonté, de la misericorde et de la justice de Dieu, en un mot, tous les actes de la Divinité, qui exécute les promesses et les menaces de son alliance. Néanmoins ces mêmes oracles ne laissent pas quelquefois d'épurer nos conceptions et de les rendre plus conformes à l'excellence de la nature divine. On peut facilement s'en aperçevoir dans le discours d'un des amis de Job : *L'homme rapportera-t-il quelque profit au Dieu fort? c'est plutôt à soi-même que l'homme sage est utile et profitable. Le Tout-Puissant reçoit-il quelque plaisir si tu es juste? Lui revient-il quelque gain quand tu marches dans l'intégrité de ton cœur? Te reprend-il quand il entre en jugement avec toi, pour aucune crainte qu'il ait de toi* (*chap.* XXII)? Le roi David nous donne la même idée au psaume XVI, où il confesse que tout le bien qu'il pouvait faire n'était rien pour Dieu; à quoi on peut joindre ce qu'il dit dans le psaume L à ceux qui s'imaginaient apaiser sa justice par le grand nombre des victimes et des holocaustes qu'ils offraient.

Quoiqu'il soit quelquefois parlé de Dieu, comme s'il était dans les nuées, dans le temple et au milieu des chérubins du propitiatoire; quoique ordinairement la révélation nous parle de Dieu, comme s'il habitait dans les cieux, néanmoins, pour empêcher l'abus que nous pourrions faire de ces expressions, elle nous instruit expressément de son immensité et de sa présence en tous lieux (*Ps.* XVIII *et* CIV). Salomon reconnaît dans la dédicace du temple qu'il avait bâti que les cieux les plus hauts ne pouvaient le contenir; David s'écrie dans un de ses psaumes : *Où irai-je loin de ton esprit? où fuirai-je hors de ta présence? si je monte aux cieux, tu y es; si je descends dans les lieux profonds, tu y es de même* (*Ps.* CXXXIX). Il reconnaît qu'en tout lieu ni la nuit la plus sombre, ni les ténèbres les plus épaisses ne pourraient le cacher à ses yeux. Si Jacob est surpris de la présence de Dieu en un pays étranger, lorsqu'il allait chez Laban; si Jonas croit éviter cette majesté redoutable, lorsqu'il fuyait à Tharsis, il est fort vraisemblable qu'ils ne prétendaient point donner des bornes à l'essence de Dieu, mais qu'ils s'imaginaient que Dieu ne voulait pas honorer ces terres infidèles d'aucune marque sensible de sa présence.

Si la révélation nous parle de la puissance de Dieu, quelles grandes idées ne nous en fait-elle pas concevoir? Il fait tout ce qu'il lui plaît et il le fait par sa parole. On ne saurait donner une idée ni plus grande, ni plus noble d'une puissance infinie.

Quand cette révélation nous veut instruire de la connaissance de Dieu, elle nous apprend que tout est sous ses yeux; le passé et l'avenir comme le temps présent. Il est le scrutateur des cœurs. Il découvre, il pénètre et approfondit toutes les pensées des hommes. Rien n'échappe à sa science, soit ce qui pourra être ou ce qui est, soit ce qui est nécessaire ou ce qu'on appelle contingent, soit ce qui s'exécute par des causes déterminées nécessairement, ou ce qui se fait par des agents libres et indéterminés, comme il paraît par les prédictions des prophètes.

C'est faire injure à la Divinité que de lui dénier la connaissance de ce qu'on appelle des *futurs contingents*. On se trompe de s'imaginer qu'il y ait de la contradiction, puisqu'on ne suppose pas qu'il y ait détermination, et qu'il n'y en ait pas dans un même sujet et au même égard. On ne parle point de cause qui soit déterminée et indéterminée en elle-même dans le même instant; mais on dit que la cause qui est indéterminée en elle-même ne laisse pas d'être déterminée par rapport à la connaissance de Dieu, ce qui n'implique, comme on voit, aucune contradiction, et ne doit point par conséquent être soustrait à la science infinie de Dieu. Nous parlerons plus amplement de cette question dans la seconde partie de cet ouvrage, lorsque nous traiterons de la liberté. Nous nous contenterons présentement de dire que toutes les prédictions qui sont dans la sainte Ecriture sont autant de preuves convaincantes de cette connaissance que Dieu a de toutes les actions qui doivent être produites par les causes les plus libres.

Si le Saint-Esprit veut nous donner quelque idée de la vie de Dieu, pour le distinguer des idoles mortes et de tout autre être inanimé, quelle élévation ne peut-on pas remarquer dans ce qu'il nous en dit? David nous apprend que *la source de la vie est en Dieu; et que c'est sa lumière qui nous éclaire* (*Ps.* XXXVI). Jésus-Christ nous dit que Dieu *a la vie en lui-même* (*Jean*). Et comme la vie enferme l'idée d'une cause qui est toujours en mouvement et en action, aussi la révélation nous apprend en mille endroits que Dieu agit et qu'il opère toutes choses par sa volonté et selon qu'il lui plaît, de sorte que c'est *par lui et en lui que nous avons l'être, la vie et le mouvement. C'est de lui, par lui et pour lui que sont toutes choses* (*Act.*, XVII).

Enfin, comme l'Etre tout parfait doit se suffire à lui-même et renfermer en soi-même et en son essence la cause de son existence qu'il ne tient que de sa propre nature, peut-on parler d'une manière plus exacte, plus précise et plus sublime qu'a fait Dieu lui-même, lorsqu'il dit à Moïse, qui s'informait de son nom : *Je suis celui qui suis?* Dieu est par excellence *Celui qui est*, c'est-à-dire celui qui existe nécessairement, celui qu'on ne saurait concevoir sans se représenter une existence actuelle et effective.

De toutes ces remarques il s'ensuit invinciblement que la révélation nous a donné de la Divinité l'idée la plus pure et la plus excellente que la raison humaine pouvait concevoir. D'où l'on doit conclure nécessairement que si quelquefois les auteurs sacrés parlent de Dieu d'une manière moins relevée, ce n'est ni par ignorance, ni faute d'expressions, mais uniquement pour s'accommoder aux plus faibles, parce que la grande vue de l'alliance de Dieu a été de rendre les hommes saints plutôt que savants, de les instruire pour faire la volonté de Dieu plutôt que pour leur faire concevoir cette essence infinie, dont la contemplation occupera les bienheureux dans l'éternité. Elle nous parle à peu près de l'univers et des ouvrages de Dieu de la même manière, comme nous le remarquerons ailleurs.

Ainsi la révélation se contente ordinairement de nous donner des idées de Dieu proportionnées à la capacité des plus simples, et propres seulement à nous faire comprendre tout ce qui appartient à l'exécution de son alliance.

Mais quoique Dieu connaisse toutes choses et qu'il pénètre les pensées les plus secrètes du cœur humain, il agit pourtant comme fait un juge dans l'exercice de ses jugements et dans l'exécution de ses promesses. Il informe du crime d'Adam, de celui de Caïn et des abominations des habitants de Sodome (*Gen.*, III). Il descend en Egypte pour visiter son peuple, parce qu'il a ouï le cri de leurs afflictions (*Ch.* IV). S'il expose les hommes aux tentations et à l'épreuve, le Saint-Esprit nous dit que c'est afin de connaître leur cœur (*Ch.* XVIII). Moïse déclare que c'était dans cette vue que Dieu avait fait errer les Israélites quarante ans dans le désert, pour éprouver s'ils garderaient ou s'ils violeraient ses commandements (*Deut.*, VIII). C'est aussi suivant ce principe que Dieu parle comme en doutant des résolutions que les hommes prendront. Il ordonne au prophète Jérémie d'écrire les châtiments et les peines dont il avait menacé les Juifs dès le temps du roi Josias, parce, ajouta-t-il, qu'ils feront *peut-être* réflexion sur ces choses, et qu'ils se détourneront de leur mauvais train.

C'est une coutume si ordinaire aux auteurs sacrés de parler de Dieu d'une manière conforme à nos façons d'agir, qu'on ne saurait trop admirer cette condescendance. Dans la création, Dieu nous est dépeint comme un ouvrier qui fait l'épreuve, la revue de son ouvrage, et qui vit *que ce qu'il avait fait était bon* (*Gen.*, I). Il consulte en lui-même pour former l'homme, comme un ouvrage excellent qui demandait de l'application. Ce serait aux libertins une ignorance affectée de tirer de ces expressions des conséquences contraires à l'inspiration des saintes lettres. Nous avons montré ci-dessus, que jamais aucune production de l'esprit humain n'a donné une idée plus noble et plus relevée de la Divinité que les auteurs sacrés; de sorte que lorsqu'ils s'abaissent jusqu'à se servir de nos idées ordinaires, ce n'est que pour nous faciliter davantage l'intelligence des choses qu'ils enseignent.

C'est dans le même dessein qu'ils nous parlent de la jalousie et du repentir de Dieu, comme de sa colère et de ses compassions (*Gen.*, VI; *Exode*, XX).

Enfin le but principal et presque unique de la révélation, c'est de nous apprendre de Dieu tout ce qui peut avoir quelque liaison avec son alliance, soit pour l'exécution de ses menaces, soit pour l'accomplissement de ses promesses.

Dieu juge avec justice et avec équité; étant le Créateur des hommes, sa bonté prévaut sur sa sévérité. Il ne punit les Chananéens que lorsqu'ils ont comblé la mesure de leurs iniquités (*Gen.*, XV). S'il eût trouvé dix justes dans Sodome, il aurait pardonné pour l'amour d'eux à tous les habitants de la ville (*Ch.* XVIII). A juger des choses sans réflexion, on pourrait trouver étrange la rigueur dont les Israélites usèrent contre les Chananéens. Mais comme on ne peut être étonné que Dieu détruise une nation à cause de la multitude de ses crimes, continués de génération en génération, on ne doit pas être plus surpris qu'il ait ordonné aux Israélites d'être les exécuteurs de cet arrêt, afin de se mettre en possession de la terre qu'il avait promise à leurs pères.

La révélation nous apprend que Dieu veille par sa Providence au bien de ceux qui le craignent; et qu'étant le souverain maître des événements, il les dirige de telle sorte que rien n'arrive contre sa volonté, ni sans sa permission. Les méchants mêmes qui suivent l'iniquité de leur cœur, ne laissent pas de servir à l'accomplissement des desseins de Dieu, à quoi il conduit les plus grands crimes sans participer en façon du monde ni au mal ni au péché.

En un mot, Dieu ne néglige rien de tout ce qui peut porter à l'obéissance de ses commandements. Il promet, il menace, il use de douceur, il châtie quelquefois les hommes pour les ramener à leur devoir. Il bénit ceux qui l'aiment, il exerce ses jugements en certaines occasions pour donner de grands exemples. En un mot, on peut dire que Dieu nous est représenté dans les saintes Ecritures tel que la raison pourrait le désirer, pour attirer à lui et à son obéissance, par le sentiment de son amour et de sa bonté, les hommes qu'il a créés, sans être néanmoins insensible à leur endurcissement, ni indifférent sur leur impénitence.

Concluons donc que jusqu'ici la religion s'accorde avec la droite raison, dans ce qu'elle nous apprend de la Divinité, soit lorsque la révélation s'exprime exactement, soit lorsqu'elle s'accommode à nos manières et qu'elle suit nos idées.

CHAPITRE VI.

Des vérités révélées que la raison ne pouvait découvrir avec ses propres forces, et premièrement de la foi.

La raison avant pu connaître Dieu comme

le créateur de l'univers et l'auteur de notre vie, il n'était pas difficile de conclure de là que les hommes devaient adorer ce Créateur. De plus, ce grand Dieu ayant formé les hommes capables de vivre en société les uns avec les autres, ils étaient liés par de mutuels engagements, et obligés de s'entr'aider et de s'entre-secourir les uns les autres dans les nécessités de la vie.

La raison pouvait encore apercevoir que Dieu ayant créé les hommes de la sorte et dans ce dessein, il serait aussi le juge de ceux qui agiraient contre ses vues, et qui troubleraient et détruiraient la société par les injures et le tort qu'ils feraient à leur prochain. D'autre côté, il est clair que ceux qui s'acquitteraient de leur devoir envers Dieu et envers le prochain pourraient espérer de ressentir les effets de la bonté de Dieu. Voilà jusqu'où les hommes pouvaient élever leurs connaissances par le raisonnement.

Ainsi, tout ce que la religion renferme au delà et qu'elle enseigne aux hommes par la voie de la révélation appartient en général à la foi. Il y a par conséquent des objets de la foi de deux sortes. Les uns en sont l'objet parce que la vérité qu'ils contiennent était d'elle-même au-dessus des lumières de la raison, comme sont, par exemple, toutes les déclarations de la volonté de Dieu. La raison ne pouvait découvrir si Dieu voulait donner le pays de Chanaan aux Israélites, ni s'il veut ressusciter nos corps.

Il est vrai que quand Dieu parle, la raison veut que nous acquiescions à sa parole. Mais comme le fondement de ces vérités n'est autre que l'autorité de Dieu et la fidélité de ses promesses, c'est par la foi que nous recevons ce que Dieu nous révèle et ce qu'il nous promet.

Il y a d'autres vérités qui n'excédaient pas les forces de la raison, et qui sont pourtant devenues l'objet de la foi, parce qu'elles ont été révélées et qu'elles sont autorisées de Dieu. Telles sont, pour la plupart, les lois morales du Décalogue. La raison faisait connaître aux hommes l'énormité de l'homicide et du larcin, la turpitude de l'adultère et des souillures de la chair; mais depuis que Dieu a publié des lois conformes aux lumières naturelles de l'homme, la foi fondée sur la révélation se joint à la raison pour établir ces lois dans nos cœurs, et par la conformité qu'elles ont avec nos lumières, et par l'autorité de Dieu, qui se déclare le vengeur des transgressions commises contre ces lois.

Cela posé, il faut remarquer que quand Dieu propose aux hommes dans la révélation quelque chose dont l'exécution est difficile, ou dont la vérité n'est soutenue d'aucun raisonnement humain ni d'aucune vraisemblance naturelle, alors on peut dire que la foi seule soutient et forme la persuasion de l'homme et son obéissance, et que cet acquiescement est agréable à Dieu, parce que c'est l'hommage le plus pur et la soumission la plus parfaite que l'homme puisse rendre à Dieu ici-bas, par cet acte de reconnaissance qu'il fait à sa bonté, à sa fidélité et à son pouvoir. Lorsque Dieu menaça les hommes de les détruire par un déluge universel qui couvrirait entièrement la terre, cette menace, dont l'exécution paraissait si peu vraisemblable, était fort au-dessus de la raison. C'est pourquoi l'auteur de l'Epître aux Hébreux attribue l'obéissance de Noé à sa foi (*Hébr.*, XI), et nous dit à peu près la même chose que Moïse avait remarquée de la foi d'Abraham, lorsqu'il crut les promesses de Dieu véritables, que *sa foi lui fut imputée à justice*, c'est-à-dire qu'elle fut agréable à Dieu et qu'il en fut récompensé (*Gen.*, XV).

On peut remarquer par la lecture du chap. XXIII du livre des Nombres et du chap. XXI, v. 34, que la foi aux promesses de Dieu avec une confiance en sa bonté lui est agréable Josué fut récompensé pour avoir tâché de faire reprendre courage aux Israélites, afin qu'ils marchassent à la conquête de Chanaan. Et cette même foi ou confiance fit que ce peuple triompha dans la suite de ses ennemis. Si on confère l'action de Phinée, fils d'Eléazar, et ce qui est dit au livre des Nombres (*Nomb.*, XXV, 12), avec ce qu'on lit au psaume CVI, v. 30, 31, il paraîtra que quand il est remarqué dans les oracles sacrés que l'action d'un homme *lui a été imputée à justice*, cela signifie que Dieu a récompensé cette action comme une action qui lui était agréable.

Mais d'autant que le salut suppose l'exercice de la miséricorde de Dieu, dans le pardon des péchés qu'il accorde aux pécheurs repentants, cette promesse que Dieu a faite aux hommes devient d'une façon spéciale l'objet de la foi salutaire. Et comme Dieu nous a déclaré qu'il exerçait sa miséricorde en vertu de la mort de Jésus-Christ et de son sacrifice, il s'ensuit de là que la foi salutaire, à proprement parler, est celle qui nous fait croire, comme dit saint Paul, *en celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui a été livré à la mort pour nos péchés, et qui est ressuscité pour notre justification* (*Rom.*, IV, 24, 25). Cette vérité est de pure révélation, sans que la raison y ait aucune part. C'est donc un objet de la foi, à quoi la raison consent facilement, n'y ayant rien dans ce mystère qui soit opposé à ses lumières.

Dieu ayant découvert par degrés ce grand mystère du salut aux hommes, les lumières de la foi des fidèles ont dû nécessairement s'augmenter d'une manière conforme à la révélation. Mais de vouloir déterminer précisément les degrés de leur connaissance, il y aurait plus de témérité et de curiosité que d'avantage et de profit.

CHAPITRE VII.

De ce que la révélation nous enseigne, du mérite et de l'efficace de la mort de Jésus-Christ.

Ce serait faire violence à la raison que de soutenir que Dieu n'ait pas été libre de choisir la voie que sa sagesse trouverait la

plus propre pour accorder aux hommes le pardon de leurs péchés. La révélation seule nous a appris que la sagesse éternelle avait jugé à propos, pour la manifestation de sa gloire, *de consacrer par les souffrances celui qui devait être le chef et le prince de notre salut* (*Hébr.*, II, 10). La raison pourrait-elle critiquer ce choix de Dieu? Non sans doute.

Premièrement, l'Evangile élève directement nos cœurs à l'espérance des biens célestes, sans leur permettre de s'attacher à la terre, comme étaient les Israélites au pays de Chanaan que Dieu leur avait donné. Ce détachement de la terre est conforme aux promesses de Dieu, et digne d'un cœur pénétré des idées d'une glorieuse résurrection et d'une vie immortelle et bienheureuse. Or qu'y avait-il de plus propre à nous inspirer ce renoncement au monde que de voir le Fils de Dieu, notre Sauveur, dans un état pauvre, humilié et fort opposé aux honneurs, aux dignités et aux biens de la terre.

Secondement, il n'était guère possible de renoncer au monde et d'en condamner les maximes et la conduite, sans être exposé aux effets de sa haine, aux afflictions et à la persécution. Il n'y avait donc rien de plus propre à nous inspirer la patience, avec laquelle Dieu veut que nous soutenions le poids de l'adversité, que d'avoir devant nos yeux l'exemple du Fils de Dieu et de suivre ses traces; surtout puisque nous savons que ce divin Sauveur a reçu de Dieu son père une puissance infinie, pour secourir ceux que le monde persécute à cause de la vérité qu'il nous a enseignée.

Troisièmement, l'Evangile demande que nous soyons de nouvelles créatures, parce qu'il nous appelle à vivre ici-bas comme des étrangers hors de leur patrie, qui ont des coutumes, des maximes et des occupations d'une autre sorte et d'une autre nature que les habitants de ce monde. Pour nous donner ces dispositions, l'Evangile propose à nos cœurs une résurrection d'entre les morts, afin de jouir d'une vie immortelle dans la contemplation de Dieu et de ses œuvres. Mais la résurrection était une œuvre de la puissance de Dieu, fort au delà de notre imagination et de notre raisonnement. Quoi de plus propre, au reste, pour nous convaincre de cette importante vérité, et pour animer nos cœurs par une si grande espérance, que de voir Jésus-Christ sortir glorieux de son tombeau, monter au ciel et nous donner sa parole que nous ressusciterions aussi quelque jour, et que nous participerions à ce même bonheur et à la même gloire. Toutes ces réflexions que nous avons faites jusqu'ici sont fréquentes dans les écrits des auteurs sacrés du Nouveau Testament : on les rencontre à chaque page.

Mais il y a encore une idée dominante dans leurs ouvrages, touchant la mort du Fils de Dieu. Ils nous en parlent toujours comme d'un sacrifice qui a été véritablement l'expiation des péchés du genre humain. De sorte que la principale thèse du Nouveau Testament est conçue en ces termes : *Que Dieu était en Jésus-Christ se réconciliant le monde et ne leur imputant point leurs péchés* (II *Cor.*, V, 19). *Car le bon plaisir du Père a été que toute plénitude résidât en lui, et de réconcilier par lui toutes choses avec soi, ayant pacifié par le sang qu'il a répandu sur la croix, tant ce qui est dans la terre que ce qui est dans le ciel* (*Coloss.*, I, 19-20), *et ayant effacé l'obligation qui était contre nous, en l'attachant à sa croix* (*Ch.* II, 14).

De tout temps, les hommes avaient cru qu'ils devaient offrir des sacrifices à la Divinité, soit pour l'apaiser, soit pour lui rendre grâces de ses biens. Il est difficile de savoir si la pratique des sacrifices s'est établie en vertu d'un commandement de Dieu, ou par des réflexions et des conséquences du raisonnement humain. Quoi qu'il en soit, lorsque Jésus-Christ vint au monde, il y avait longtemps que presque toute la terre était accoutumée à ce culte : c'était la partie la plus essentielle de toutes les liturgies.

Mais cette coutume établie et reçue de la raison n'était pas sans difficulté du côté même de la raison. Si elle parlait en faveur des sacrifices, cette même raison n'en connaissait point qui fussent suffisants à faire la propitiation des péchés. Il y avait trop de distance et de disproportion des bêtes brutes à l'homme, pour pouvoir être subrogées en sa place. Ainsi, bien loin que le sacrifice propitiatoire de Jésus-Christ eût quelque chose qui choquât la raison, qu'au contraire le culte ancien et si général des sacrifices, quoique incapable d'expier le péché, la tenait disposée à recevoir une victime d'un prix proportionné à l'offense et au péché. Jésus-Christ, rendu semblable à nous en toutes choses, excepté le péché; Jésus-Christ, parfaitement juste et saint, s'est offert volontairement à la mort pour nous. N'y a-t-il pas en cela de quoi satisfaire la raison accoutumée aux sacrifices et prévenue en leur faveur? N'y a-t-il pas lieu de crier aux hommes : *Voilà l'Agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde?* Voilà le sacrifice que vous avez cherché depuis tant de siècles, mais inutilement.

Il ne restait plus qu'à être assuré que Dieu avait reçu ce sacrifice, comme le prix de notre rédemption. C'est de quoi la révélation nous assure dans tout le Nouveau Testament. Un prophète avait prédit *que le Messie serait percé de plaies pour nos iniquités et brisé pour nos crimes; que le châtiment qui devait nous procurer la paix tomberait sur lui, et que nous serions guéris par ses meurtrissures* (*Isaïe*, LIII).

Les auteurs de la nouvelle alliance nous apprennent comment cette prédiction a été accomplie, quand ils nous déclarent en tant de lieux que Jésus-Christ est mort pour nous, pour nos péchés, pour notre rédemption; qu'il s'est chargé *de nos péchés, qu'il les a portés sur la croix, qu'il les y a effacés*, parce que Dieu l'a établi pour en faire la propitiation par la foi en son sang (*Rom.*, III).

L'Epître aux Hébreux est un traité composé pour nous enseigner la vertu de ce sacrifice. L'auteur ayant prouvé la divinité du sacrificateur, nous apprend ensuite que son sacerdoce avait été figuré par celui de Melchisédech, dans l'histoire duquel il nous fait apercevoir son excellence par-dessus le sacerdoce d'Aaron.

1° Cette excellence paraît en ce que Melchisédech n'avait succédé à personne dans son sacerdoce, comme aussi il n'avait point de successeur. C'est le sens de ces paroles : *sans père, sans mère, sans généalogie, sans commencement ni fin de la vie*, et c'est une description d'un sacerdoce éternel, comme le sacerdoce de Jésus-Christ, qui a été tout ensemble et roi et sacrificateur, de même que Melchisédech l'avait été. La personne ni le sacerdoce d'Aaron n'avaient rien eu de semblable.

2° Jésus-Christ a été établi sacrificateur avec serment, ce qui montre que son sacerdoce devait être éternel et irrévocable, parce que Jésus-Christ, comme le dit l'auteur sacré, est toujours vivant dans les cieux, où il intercède pour nous.

3° Sous la loi, le pontife offrait pour ses propres péchés et pour ceux du peuple, et il offrait des victimes incapables d'effacer le péché. Mais Jésus-Christ, tout saint et tout juste, n'ayant pas besoin de sacrifice pour lui-même, a offert son propre corps pour nous, afin de nous sanctifier et de nous racheter de nos iniquités.

4° Enfin cet auteur nous fait remarquer deux choses ; la première, que Jésus-Christ a été substitué aux victimes qu'on offrait sous la loi, qui n'étaient que le type et la figure de son sacrifice. Or quand on présentait ces victimes, la coutume était que celui pour qui on les offrait, ou les députés du peuple, lorsque le sacrifice se faisait pour l'assemblée, ces personnes-là, dis-je, avaient accoutumé de mettre leurs mains sur la tête de la victime pour déclarer qu'ils l'offraient en leur place. C'est ce qu'a fait Jésus-Christ qui s'est offert pour nous.

La seconde chose que l'auteur sacré nous apprend, c'est que ces victimes étaient incapables d'effacer le péché, au lieu que Jésus-Christ nous a sanctifiés pour toujours par l'oblation qu'il a faite une seule fois de son corps, parce que la Divinité étant satisfaite, nous sommes par ce sacrifice consacrés à Dieu pour recevoir par la foi les avantages qui nous en reviennent.

Car de même que les sacrifices établis par la loi des cérémonies purifiaient effectivement les hommes des souillures contractées en vertu de ces cérémonies légales, parce que la mort de la victime en faisait réellement l'expiation, aussi la mort de Jésus-Christ nous purifie effectivement des souillures du péché, parce qu'elle a véritablement expié le péché.

C'est pourquoi nous approchons avec une sainte confiance du trône de grâce (*Héb.*, IV) par la foi et par la repentance, assurés qu'étant réconciliés par la mort de Jésus-Christ, ce bon Dieu nous accordera en sa miséricorde le pardon de nos péchés. De sorte que ce mystère de la satisfaction que le Fils de Dieu a faite pour nos péchés n'est ni contraire ni opposé à la raison.

CHAPITRE VIII.

De la divinité de Jésus-Christ et d'un seul Dieu en trois personnes.

Nous ne nous étendrons pas à prouver la vérité de ces deux articles, nous en avons parlé en d'autres ouvrages (*Dissertat. sur le Messie*). C'est pourquoi nous nous contenterons d'y faire quelques réflexions.

Premièrement, au sujet de la divinité de Jésus-Christ il faut poser comme une chose certaine et incontestable qu'un des plus grands crimes que la créature puisse commettre serait de se mettre à la place du créateur, et de laisser naître dans l'esprit de l'homme cette pensée, qu'étant un être périssable de sa nature, elle se dit néanmoins *le vrai Dieu, le grand Dieu, le Dieu créateur du ciel et de la terre*. De sorte que Jésus-Christ, juste et saint, aurait considéré cette entreprise comme un horrible blasphème et une exécrable impiété. Néanmoins, quand on lit sans préjugé les écrits du Nouveau Testament, et qu'on fait réflexion en soi-même sur l'idée qu'ils nous donnent de Jésus-Christ, il est si certain que ces auteurs sacrés nous font concevoir ce Fils de Dieu comme un seul et même Dieu avec son Père, que ceux qui ne veulent pas reconnaître cette vérité sont contraints d'employer toute la subtilité de leur esprit et de se faire violence pour se débarrasser de la force des expressions, et pour ne pas recevoir les premières et les plus simples impressions qu'elles nous donnent.

Chacun demeure d'accord que la révélation avait en vue l'instruction des simples et du peuple plutôt que des philosophes. De bonne foi, peut-on se persuader que saint Jean se serait exprimé comme il a fait au chap. I de son Evangile s'il n'eût point voulu parler de la création du monde, mais seulement du commencement de l'Evangile et de la création de l'Eglise chrétienne ?

Peut-on se persuader que Jésus-Christ nous aurait dit si clairement et si positivement qu'*il était au ciel, qu'il est descendu du ciel*, s'il fallait avoir recours à un ravissement dont il n'est parlé en aucun lieu, et qu'on suppose sans preuve et sans raison ?

Peut-on dire que Jésus-Christ ait pris plaisir à laisser les Juifs dans l'erreur en leur permettant de croire, à cause de ses paroles et de ses actions, qu'il se faisait Dieu et qu'il blasphémait ? Aurait-il mieux aimé se dérober d'eux et se soustraire à leur fureur, que de les instruire et d'éloigner de leurs pensées l'impiété qu'ils lui attribuaient ?

Il est vrai qu'au chap. X de l'Evangile selon saint Jean Jésus-Christ répond aux Juifs, qui l'accusaient de blasphème à cause qu'il se faisait Dieu, que si les magistrats sont appelés *dieux* dans l'Ecriture, il lui devait être permis à plus forte raison de prendre

cette qualité, lui que le Père avait sanctifié et qu'il avait envoyé au monde.

Mais on peut remarquer que Jésus-Christ ne veut pas qu'ils s'arrêtent à sa comparaison, pour ne lui attribuer rien davantage. Au contraire il continue à leur parler de son égalité avec son Père en termes si forts, qu'ils tâchèrent de se saisir de lui pour le punir comme un blasphémateur.

Quand Jésus-Christ vint au monde, c'était une maxime inviolable, reçue et pratiquée de tout temps dans l'Église, que l'adoration appartenait à Dieu seul, à l'exclusion de toutes les créatures, quelque parfaites qu'elles pussent être, parce que l'adoration est l'anéantissement d'une âme devant l'auteur de notre vie. Le Fils de Dieu confirma lui-même cette maxime en repoussant les attaques du tentateur, qui avait voulu exiger de lui l'adoration : *Retire-toi, Satan*, lui dit-il, *car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que lui seul* (*Matth.*, IV). N'est-on pas donc bien fondé à reconnaître et confesser le Fils de Dieu comme un seul et même Dieu avec le Père, puisqu'il a été adoré par ses disciples lorsqu'il fit en leur présence des œuvres si grandes et si merveilleuses, qu'elles étaient un témoignage évident de sa divinité?

C'est une maxime du sens commun, qu'un être fini ne saurait recevoir ni contenir des qualités infinies, parce que le sujet qui reçoit doit nécessairement déterminer par ses propres bornes les choses qui sont reçues. Pour me servir d'un exemple familier, chacun sait que cent mesures d'eau ne peuvent être renfermées dans un vaisseau qui n'en saurait contenir que cinquante. D'où s'ensuit ce principe évident, que la nature humaine ne saurait être un sujet capable de recevoir les attributs de la Divinité. Cependant l'Evangile nous apprend clairement que Jésus-Christ connaît toutes choses, sans excepter les diverses déterminations de la volonté humaine. Il est, de même que Dieu, le scrutateur des cœurs, et connaît les pensées des hommes les plus cachées (*Jean*, II). C'est le propre de Dieu d'être le principe et la source de la vie. Ce caractère essentiel de la Divinité est attribué à Jésus-Christ. *Et comme le Père a la vie en lui-même, il a donné aussi au Fils d'avoir la vie en lui-même, et lui a donné la puissance d'exercer jugement, parce qu'il est le Fils de l'homme* (*Jean*, V, 26, 27). Je ne doute pas que Jésus-Christ n'ait eu en vue la vision de Daniel lorsqu'il s'est exprimé de la sorte.

S'il parle de son pouvoir, il nous donne l'idée d'un pouvoir infini : car *Tout ce que le Père fait, le Fils aussi le fait comme lui, et comme le Père ressuscite les morts et leur rend la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il lui plaît* (*Idid.*, 19, 21).

Bien loin que ce grand mystère soit contraire à la raison, qu'au contraire, à raisonner juste, on peut dire que si la création est l'ouvrage propre de Dieu, la régénération, la rédemption et le salut doivent être avec plus de justice l'œuvre particulière de la Divinité, parce qu'il est plus avantageux à l'homme d'être destiné et conduit à la gloire, que d'avoir simplement reçu la vie, selon que Jésus-Christ lui-même le déclarait parlant du fils de perdition, qu'*il vaudrait mieux qu'il ne fût jamais né*. Puis donc que la reconnaissance qu'on doit à l'auteur de notre salut est plus grande et plus sensible en quelque sorte que celle qu'on doit avoir pour l'auteur de la vie, il n'est pas raisonnable de croire que Dieu, s'étant réservé à lui seul l'honneur de notre création, ait voulu abandonner à une créature la gloire de nous rendre heureux dans l'éternité; car, sans contredit, cette dernière faveur s'élève et l'emporte sur la première.

Si l'on objecte que la raison s'oppose à l'union personnelle de la Divinité avec l'humanité, je réponds que la raison ne doit pas être moins occupée à se satisfaire sur les difficultés qui naissent de l'union d'un esprit avec un corps pour composer l'homme, puisqu'après tout un corps n'a rien de commun avec un esprit que le nom d'*être* ou de *substance*; et pour le reste rien d'analogue, rien de semblable, rien d'approchant : au lieu qu'un esprit infini a toujours quelque analogie avec un esprit fini, et que l'esprit infini soutenant par sa vertu l'esprit fini, la raison peut comprendre sans peine que l'esprit infini peut s'unir avec l'esprit fini d'une union personnelle. Trouve-t-on une contradiction apparente à dire que Jésus-Christ comme Dieu connaisse toutes choses, et qu'en tant qu'homme il ignore, par exemple, le jour du jugement? Ne peut-on pas se former une idée de la subordination qu'il doit y avoir entre la connaissance de Jésus-Christ, selon qu'il est considéré ou comme homme ou comme Dieu, à peu près comme est au dedans de nous la subordination de notre imagination à la conception de notre entendement? Combien y a-t-il de choses que nous concevons si clairement que nous pouvons communiquer aux autres les idées que nous en avons, sans pouvoir néanmoins nous les représenter par l'imagination?

On peut joindre à ce que nous disons ici les réflexions que nous avons faites sur ce sujet dans nos dissertations sur le Messie (*Dissert.*, II, *ch.* 5).

Enfin il faut se souvenir qu'il n'y a point de science, quelque certaine qu'elle paraisse, qui ne soit accompagnée de difficultés qui sont à la raison humaine autant de détroits et de labyrinthes où elle se perd sans pouvoir se reconnaître. Quelle injustice serait-ce donc de proscrire la religion à cause de quelques mystères qui feraient peine à la raison, pendant qu'on admet sans répugnance et comme très-certaines des sciences fondées sur des principes qui ne sont pas moins inexplicables.

Pour le mystère de la Trinité, nous nous contenterons de faire deux ou trois remarques. L'une est que par le mot de *personne* il ne faut pas entendre ce qu'il signifie ordinairement lorsqu'il est attribué aux créatures. Car, dans cet usage, qui dit trois personnes dit nécessairement trois natures sin-

gulières séparées et divisées les unes des autres. Pierre, Jacques et Jean sont trois personnes, parce qu'ils sont trois hommes ou trois natures humaines n'ayant rien de commun que la ressemblance. Mais quand on parle de trois personnes dans la Divinité, on n'entend point trois natures divines ou trois dieux. Chacun convient qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul entendement et une seule volonté divine. De sorte que le mot de *personne* dans la sainte Trinité ne se peut représenter par l'idée d'aucune chose qui soit dans les créatures : aussi l'esprit humain ne saurait s'en former aucune notion distincte. Par conséquent, tous les efforts de ceux qui prétendent combattre ce mystère, parce que, selon eux, trois personnes emportent nécessairement trois natures divines ou trois dieux, ne disputent que contre leur supposition et contre leurs conséquences, sans attaquer la thèse qui fait le sujet de la dispute. Nous recevons le dogme d'un seul et unique Dieu en trois personnes, sans prétendre attacher au mot de *personne* le sens qu'il reçoit par rapport aux créatures. Ainsi toute la philosophie de l'école ne peut être d'aucun usage dans cette question.

Pourquoi donc, dira-t-on, se servir d'un terme si propre à introduire la pluralité des dieux? C'est parce qu'il n'y en a aucun autre qui approche davantage de ce que l'Ecriture nous fait concevoir dans ce mystère. Elle nous parle du Père, du Fils et du Saint-Esprit d'une tout autre manière que de la bonté, de la justice et des autres attributs de la Divinité. Car il est aisé de reconnaître dans les écrits des auteurs du Nouveau Testament qu'ils attribuent des actions distinctes au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Il ne faut, pour s'en apercevoir, que lire les souhaits et les vœux que saint Paul a accoutumé de faire au commencement et à la fin de ses Epîtres. On trouve encore en plus d'un lieu que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont distingués comme chefs de différentes classes de biens et de diverses économies. Il est ordonné de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, où cette expression *au nom*, qui signifie ordinairement *en l'autorité*, se dit du Saint-Esprit comme du Père, et ne saurait être appliquée avec justesse à un attribut de même qu'à une personne.

Enfin tout ce qui se peut dire de la Divinité est attribué dans la révélation au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Cela doit suffire pour nous persuader que la parole de Dieu nous veut faire concevoir par le nom d'Esprit autre chose qu'un simple attribut de la Divinité, quoique ces trois personnes, quelque distinction qu'il y ait entre elles, ne soient qu'un seul et même Dieu, et qu'elles concourent toutes trois à tous les effets qui sont des productions de la Divinité, parce qu'elles n'ont toutes trois, comme nous l'avons déjà dit, qu'un seul entendement, qu'une seule volonté, qu'une seule et même vie, qu'une seule et même puissance.

La différence donc qu'il y a entre ceux qui reçoivent ce mystère et ceux qui le rejettent, c'est que les uns ont la témérité de refuser de croire ce que la révélation nous enseigne, parce qu'ils ne sauraient le comprendre. Car ils ne peuvent nier de bonne foi que si la doctrine de la Trinité se pouvait facilement concevoir, ils ne demeurassent aisément d'accord qu'elle est enseignée dans les saintes lettres. D'où il s'ensuit qu'ils ne font effort pour inventer un sens contraint, et qui ne suit pas naturellement des expressions, qu'à cause que le sens qui se présente d'abord à l'esprit est hors de la portée de leur raison : comme si les lumières naturelles de l'homme devaient être la règle unique de toute vérité.

Nous agissons donc avec plus de raison et plus d'équité quand nous recevons ce mystère de la manière qu'il nous est enseigné, sans appeler la raison au secours pour refuser notre acquiescement à l'autorité de Dieu. On convient en toutes sortes de philosophie que nous n'avons point d'idées claires et nettes d'une substance spirituelle. Nous n'en connaissons que les actions et les dehors, les pensées, les jugements, les désirs et les volontés. De plus, une substance infinie comme la Divinité est au-dessus de notre conception, tellement qu'il ne faut pas trouver étrange qu'un être spirituel et infini étant par ces deux endroits fort au-dessus de la raison, nous admettions ce que la révélation nous découvre de Dieu Père, Fils et Saint-Esprit en une seule et même essence, quoique nous ne puissions le comprendre.

Cet abrégé de la religion chrétienne, qui en contient tout ce qu'il y a d'essentiel, ne renferme rien, comme on voit, qui oblige un homme d'esprit à mettre toujours malignement la raison en opposition avec la foi. Il n'y a pas plus de fondement à conclure du mystère de la Trinité que l'Evangile renverse les notions les plus claires et les plus certaines des lumières naturelles, puisque nous convenons que le mot de *personne*, dans le mystère de la Trinité, n'a pas la même signification que lorsqu'il est employé pour signifier une créature raisonnable : c'est donc sans fondement qu'on tire cette conséquence, que trois font un, ce qui est manifestement impossible.

Nous conclurons cette première partie par cette proposition, que la religion chrétienne, dans ses plus grands mystères, qui sont en très-petit nombre, n'a rien qui soit manifestement contraire à la raison. Dans tout le reste, elle est si conforme aux lumières naturelles, qu'on peut dire que la révélation n'a fait que les conduire où elles tendaient d'elles-mêmes. En un mot, la religion chrétienne n'est presque autre chose que le propre sentiment de la droite raison, éclairée et soutenue de l'autorité de Dieu.

Seconde partie.

OU L'ON RÉPOND AUX DIFFICULTÉS QU'ON FORME CONTRE LA RELIGION.

CHAPITRE PREMIER.

Réponse aux difficultés fondées sur la manière dont Moïse décrit la création de l'univers au chapitre premier de la Genèse.

Nous avons dessein, dans cette seconde partie, de faire réflexion sur les principales difficultés qu'ont accoutumé de faire les plus savants d'entre ceux qui attaquent la religion.

Ils critiquent de toutes leurs forces le récit que Moïse nous fait de la création, et tirent de fâcheuses conséquences contre l'inspiration des auteurs sacrés, parce qu'étant persuadés que le monde n'a pas été formé de la manière que Moïse l'a écrit, ils croient être bien fondés à rejeter toute la révélation. Les difficultés qu'ils nous objectent ne sont aujourd'hui que trop publiques et trop connues; ce serait une fausse prudence de vouloir les dissimuler.

1° Ils disent donc que cette expression de Moïse, *Dieu créa au commencement les cieux et la terre*, fait connaître que Moïse n'avait aucune idée juste de l'univers, puisqu'il s'exprime comme ferait un homme qui, voulant parler de la création de l'Océan, se servirait de cette division : Dieu créa une goutte d'eau et tout l'Océan, parce que la terre n'a pas plus de proportion avec les cieux qu'une petite goutte d'eau avec l'Océan, ou un grain de sablon avec tout l'amas du sable qui est sur le bord de la mer. D'où ils concluent que Moïse a parlé comme un simple homme, dont la connaissance ne passait pas la portée de ses yeux.

2° Ils critiquent ce qu'il dit du jour et de la nuit aux trois premiers jours de la création, parce que, disent-ils, il n'y pouvait avoir de ténèbres lorsque la lumière était répandue par tout l'univers, comme elle l'était, avant qu'elle fût renfermée dans le soleil.

3° Ils censurent l'expression de Moïse quand il nomme le soleil et la lune de grands luminaires : puisque la lune est le plus petit de tous les astres.

4° Enfin ils trouvent fort à redire que Moïse, donnant six jours entiers à la formation de cette terre et de ses animaux, n'en attribue qu'un seul à la création des astres, puisque les étoiles sont autant de soleils, et les planètes des corps semblables à peu près à notre terre, la plupart d'une grosseur et d'une masse beaucoup plus grande. De sorte que ceux dont nous parlons regardent Moïse comme un homme assez habile en politique, mais fort grossier et fort ignorant dans les ouvrages de la nature.

Avant de répondre à ces difficultés, il est bon de faire quelques observations.

1° La première est qu'il faut demander à ces gens s'ils demeurent d'accord qu'il y ait un Dieu, c'est-à-dire un Être intelligent, très-parfait et tout-puissant, Créateur de cet univers. Car s'ils ne conviennent pas de ce principe, on disputerait fort inutilement de la vérité de la révélation. Il faut commencer d'abord par l'établissement de ce principe.

2° S'ils admettent ce principe d'un Être intelligent et d'une puissance infinie, on doit ensuite leur prouver l'inspiration des saintes lettres. Il n'est pas impossible que cet Être intelligent ait voulu instruire les hommes par sa révélation. Il ne reste plus qu'à savoir s'il l'a fait : et pour le prouver, il faut produire les arguments que nous en avons, comme nous avons fait dans la première partie de ce traité. Que s'ils tâchent de refuter ces arguments, il faut en soutenir la force et l'évidence, jusqu'à ce qu'ils demeurent d'accord de l'inspiration des oracles de Dieu, aux difficultés près qui les embarrassent et sur quoi il est juste de les aider et de les satisfaire.

Pour faire mieux comprendre ma pensée, je donnerai un exemple de deux manières de raisonner qu'on observe sur ce sujet, afin qu'on puisse juger d'un coup d'œil laquelle des deux est la plus raisonnable.

Nous croyons que l'Ecriture sainte que nous recevons comme parole de Dieu, a été inspirée aux auteurs sacrés, à cause de la sainteté de ses lois, de la vérité et de l'excellence de ses dogmes, des prédictions qui ont été accomplies, des miracles qui ont été faits par ces auteurs sacrés : ces preuves nous paraissent convaincantes et sans réplique. De sorte qu'encore qu'il y ait des difficultés dans l'histoire de la création et du déluge, ces difficultés ne peuvent ni ne doivent détruire la force des preuves de sa divinité que nous avons reconnues. Il faut plutôt attribuer ces difficultés qui nous embarrassent à notre ignorance, à quelque cause qui nous est cachée, à quelques raisons que nous ne connaissons point. Car enfin ce qui est une fois établi et bien prouvé doit demeurer ferme et indubitable, quoique d'ailleurs il renferme quelques difficultés. Il faut avouer qu'il n'y a rien à redire dans ce procédé ; il est juste et conforme à la raison.

Les libertins, au contraire, prétendent qu'à cause des difficultés qui se rencontrent en quelques endroits de l'Histoire sainte ils sont en droit de rejeter les preuves convaincantes de la Divinité, quoiqu'ils ne puissent en éluder la force. Il n'y peut rien avoir de plus déraisonnable que cette conduite. Si elle avait lieu, il n'y aurait rien de certain. Il faudrait s'abandonner nonchalamment au pyrrho-

nisme le plus outré, quoiqu'il ne soit pas possible à l'homme d'être pyrrhonien à cet excès autrement que de parole. Il n'est rien de plus certain que de dire que nous marchons quand il nous plaît, et peut-être n'y a-t-il point de question qui ait plus de difficultés.

Après ces observations, qui sont une réponse générale à toutes les objections qu'on peut faire contre la révélation, nous ferons nos réflexions particulières sur le récit de la création du monde, qui contient sans contredit les difficultés les plus apparentes qu'on puisse former contre la révélation.

Nous conjurons le lecteur de se bien représenter que l'unique dessein de Dieu dans la révélation a été d'apprendre aux hommes leur devoir envers lui et envers le prochain, et de récompenser ceux qui s'en acquitteraient avec une fidèle obéissance, ou de punir les rebelles et les méchants. Or comme entre les hommes il y en a beaucoup plus de simples et d'ignorants que de philosophes et de docteurs, la révélation s'est contentée de nous parler des ouvrages de Dieu, de la manière que chacun en juge par les sens, pour ne rien dire qui rebutât les ignorants, ou qui excitât la curiosité des savants et leur causât des distractions capables de les détourner du but principal que Dieu se propose, qui est notre sanctification et notre béatitude. A quoi on peut ajouter qu'une connaissance claire et certaine des ouvrages de Dieu est au-dessus des forces de l'esprit de l'homme dans l'état présent de cette vie, et qu'elle fera sans doute une partie considérable de l'occupation des bienheureux dans le siècle à venir. S. Jean nous donne lieu de le croire, quand il représente, dans son Apocalypse, les anciens qui sont autour du trône, donnant gloire à Dieu en ces termes : *Tu es digne, ô Seigneur notre Dieu, de recevoir gloire, honneur et puissance, parce que tu as créé toutes choses, et que c'est par ta volonté qu'elles subsistent et qu'elles ont été créées* (*Ch.* IV, 11). Car puisque les créatures sont un motif de louer Dieu, il faut pour en sentir tout le poids et toute la vertu, que les bienheureux connaissent la nature et l'excellence de cet univers et des êtres qui le composent.

Posons présentement que Moïse nous eût parlé de l'univers exactement; qu'il nous eût entretenus de son étendue presque infinie, de l'élévation inconcevable des astres; qu'il eût mesuré la distance de notre terre aux étoiles fixes par des centaines de millions; qu'il nous eût dit que le soleil était un million de fois plus grand que notre terre, comme les plus habiles astronomes de ce siècle le supposent, je demande qu'on me dise de bonne foi, si on aurait été satisfait de ce système? Comment l'aurait-on été? puisque j'oserais bien assurer qu'aujourd'hui que tant de savants nous en assurent, pour une seule personne qui le croit et qui s'efforce de se le persuader, il y en a un million d'autres qui regardent ces propositions comme de pures chimères.

Voudrait-on que Moïse nous eût enseigné la nature des comètes et des planètes, et qu'il eût établi une pluralité de mondes semblables à notre terre? Aurait-il trouvé plus de docilité dans l'esprit humain qu'on n'y en rencontre aujourd'hui parmi les savants mêmes? Qu'aurait pu croire le peuple de ces mystères de la nature, lesquels d'ailleurs n'entraient point dans le dessein de Dieu, et n'avaient aucune liaison avec le corps et l'essence de la religion, puisque nous voyons l'Evangile contredit à cause de quelques mystères qu'il contient?

Il faut penser de plus que l'Ecriture était proposée pour l'instruction et pour la sanctification non seulement des Israélites, mais encore de tous les peuples; de sorte qu'il n'était pas de la sagesse de Dieu de rebuter les hommes, ni de les éloigner du salut, en leur découvrant les merveilles de la nature, parce que c'étaient des merveilles d'un poids si grand qu'ils n'auraient pu le porter, pour me servir de l'expression de Jésus-Christ.

Le dessein de Dieu, comme on l'a déjà dit, était de conduire les hommes dans la sainteté pour les amener à la gloire. La prudence ne voulait pas que l'Ecriture les entretînt de choses indifférentes, qui n'auraient servi qu'à effrayer l'esprit, à le rebuter et à le détourner de son devoir. Est-ce que la sagesse de Dieu, qui ne tendait qu'à rendre les hommes heureux, pouvait permettre que les auteurs sacrés missent à la tête de leurs écrits un obstacle, oserai-je le dire? une espèce de fantôme à la raison, en lui proposant d'abord un système de l'univers, si éloigné de la vraisemblance et si inconcevable à tous les hommes, excepté peut-être à une centaine d'astronomes qui se trouvent sur toute la terre?

C'est pourquoi si on entre dans la vue de Dieu, on ne trouvera pas étrange que Moïse parle de la création comme il a fait. Quand il pose d'abord que Dieu créa les cieux et la terre, il suit dans cette distinction, les idées ordinaires qui frappent nos sens. Il n'y a point d'homme qui, suivant ses lumières, ne reçoive cette distinction de terre et de cieux par rapport à lui-même et à ses connaissances.

Moïse s'étend dans la suite à parler de la formation de la terre, parce que cet objet est sous nos sens et comme formé pour notre utilité. Les astres n'ont guère d'autre usage connu et certain que celui que Moïse leur attribue d'être faits pour former le jour et la nuit, et pour être des signes de distinction qui marquassent le temps, les saisons, et à l'égard des Juifs leurs fêtes les plus célèbres.

Les hommes ont d'eux-mêmes les idées de ce qu'ils ont nommé les quatre éléments, savoir, le feu, l'air, la terre et l'eau, qu'ils ont regardés comme les parties qui composent l'univers. Il n'était pas nécessaire d'être philosophe pour en parler; la vue seule suffisait à l'établissement de ce système et l'enseignait à tous les hommes. Moïse a suivi ces idées. Il parle au premier jour de la lumière qui est le feu, au second de l'étendue qui est l'air, au troisième de la terre et des eaux. Après avoir décrit de la sorte les appartements de l'univers, s'il est permis de s'exprimer ainsi,

il parle ensuite des ornements et des créatures que Dieu forma dans chacun de ces appartements. Il créa au quatrième jour les astres dans les cieux. Il n'est pas fort nécessaire de remarquer que le soleil et la lune sont nommés *de grands luminaires*, par rapport à cette terre et à nous : personne ne saurait ignorer cette vérité. Le cinquième jour vit naître les reptiles et les poissons dans les eaux, avec les oiseaux dans les airs. Il nous parle au sixième jour des animaux terrestres et principalement de la création de l'homme, à quoi il faut joindre la revue que Dieu fit de ses ouvrages et l'approbation qu'il leur donna avec sa bénédiction. Moïse s'accommodait en cela à l'idée que nous avons des ouvriers qui visitent leurs ouvrages pour les mettre en état de perfection avant que de les quitter. Enfin il remarque que Dieu se reposa le septième jour, après avoir achevé l'œuvre de la création, et qu'il bénit ce jour de son repos, pour apprendre aux anges et aux hommes à le louer et à le bénir de tous ses biens.

Quand nous avons parlé des appartements de l'univers et des créatures que Dieu forma pour les habiter et les orner, nous avons voulu insinuer une raison de cette distinction de six jours dont Moïse fait mention. Nous pouvons encore ajouter que cette distinction est fondée sur ce que chaque effet assigné à un de ces jours est une production immédiate de la toute-puissance de Dieu, et non pas une suite des lois du mouvement de la matière.

La lumière est attribuée au premier jour, parce que c'est un effet du mouvement, qui n'est pas essentiel au corps, mais une impression que le Créateur y a ajoutée. L'étendue rapportée au second jour est un autre effet du mouvement qui a formé de certaines parties de matières en masses, avec leurs atmosphères ou l'air épais qui les environne, pour soutenir les nuées qui devaient arroser le dessus de la terre et la rendre fertile. Or que dans l'arrangement des cieux la sagesse et la puissance de Dieu aient dû intervenir d'une façon toute spéciale, cela paraît de ce que les génies les plus subtils n'ont encore pu trouver d'hypothèses qui satisfassent la raison. Un des plus grands mathématiciens de ce siècle (Newton, Anglais), avec toutes les conséquences qu'il tire, que je laisse examiner à d'autres, suppose néanmoins de la pesanteur et de l'attraction dans les corps, sans examiner d'où elle vient et quelle en peut être la cause.

N'est-il donc pas juste de reconnaître une sagesse et une puissance infinies pour principe de l'univers, puisqu'il est dans toutes ses parties, par la sagesse qu'on y remarque, un objet que la raison ne saurait assez admirer.

Ces philosophes, si entêtés de leur mécanique, qu'ils s'arrêtent aux seules lois du mouvement pour rendre raison de la formation de l'univers, ont-ils de quoi se satisfaire eux-mêmes sur ces deux questions : l'une, quelle est la cause du mouvement? l'autre, quel est l'auteur des règles du mouvement? Dira-t-on que c'est la nature du corps? mais si le corps est de lui-même indifférent au repos et au mouvement, selon l'idée que nous avons de son essence, comment pourrait-il être l'auteur des lois du mouvement?

Le troisième jour est distingué par la séparation des eaux et de la terre, parce que l'eau étant plus légère que la terre, devait naturellement en couvrir la superficie. Moïse rapporte encore à ce jour la production des arbres et des plantes, parce que ces effets de la nature ne sont point des suites d'un simple mouvement. Il a été nécessaire que Dieu créât les différentes espèces de plantes et d'arbres, avec la vertu de produire des semences qui en fissent naître d'autres, soit que toutes les plantes qui doivent naître tant que la terre durera soient renfermées en petit dans ces graines, selon le sentiment de plusieurs philosophes qui prétendent découvrir cette merveille à l'aide des microscopes, soit que ces graines ne servent que de moule à la nature pour former les plantes. Quoi qu'il en soit, ce ne peut être que l'effet de la sagesse et de la puissance du Créateur.

Le quatrième jour est marqué par la création des astres. Quand on fera réflexion sur tout ce que les plus grands philosophes disent de la formation de ces vastes corps de lumière, on aura une peine infinie à concevoir comme ces amas immenses et prodigieux d'une matière si agitée, si subtile et si susceptible de changement, pourraient avoir été formés et subsister depuis tant de siècles autrement que par la vertu du Tout-Puissant et par le soin spécial de sa providence.

Dieu créa ensuite les oiseaux, les reptiles et les poissons, ce que Moïse assigne au cinquième jour. Sur quoi il faut faire les mêmes réflexions que sur la formation des plantes et sur la création des animaux dans le sixième jour.

Nous ferons seulement deux remarques sur la création des animaux. La première, c'est qu'étant autant certains et convaincus que nous le sommes aujourd'hui, que les animaux ne s'engendrent point de la terre par corruption, et qu'ils ne sont produits que par voie de génération, il s'ensuit nécessairement qu'il y a une première cause intelligente qui les a formés avec sagesse. Autrement, parler d'une cause brute et sans connaissance, ou de la corruption de la terre et des seules lois du mouvement, c'est dire la même chose, c'est supposer l'intelligence dans un principe aveugle, sans connaissance et sans aucun sentiment. Je ne parle point de l'éternité de la terre et de ses animaux, parce que de toutes les hypothèses c'est évidemment la plus fausse et la plus ridicule.

L'autre remarque regarde la création de l'homme que Moïse fait considérer comme le chef-d'œuvre du Créateur, quand il nous représente Dieu consultant pour créer l'homme : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.* Ce qui nous donne une idée de l'être spirituel et intelligent que Dieu a joint avec un corps, pour en composer l'homme.

On demande ce que peut signifier dans les

trois premiers jours de la création, les termes de *soir* et de *ténèbres*. Il y en a qui croient que la lumière en ces premiers jours avait le même mouvement qu'eut ensuite le soleil. Pour moi, j'avoue ingenument que ces sortes de réponses ne me satisfont guère. J'aimerais mieux dire que Moïse se servait simplement d'une façon de parler employée à désigner un jour, qui a ces deux parties essentielles, le soir et le matin.

Mais enfin ces jours dont parle Moïse, signifieront-ils cet espace de temps qui s'écoule depuis que le soleil se couche et qu'il se leve pour retourner à son coucher? Ou bien Moïse ne se servirait-il de cette expression que pour marquer une distinction réelle entre la production des poissons, pour exemple, et celle des animaux terrestres, et pour mettre les idées qu'il voulait nous donner de la création dans un ordre qui leur donnât plus de clarté.

Quelque parti qu'on choisisse, cela me paraît assez indifférent. On pourrait même faire cette conjecture, que Moïse aurait divisé le temps de la création en six jours, et assigné à chaque jour quelque effet de la Toute-Puissance, afin de rapporter les opérations de Dieu, et son repos aux six jours de la semaine, que Dieu accordait aux Israélites pour leur travail, leur ordonnant de sanctifier le septième, soit à cause de la création, soit en mémoire de leur délivrance d'Egypte.

On peut juger présentement si les difficultés qu'on prétend tirer de l'histoire de la création sont de poids à détruire la religion; puisqu'enfin Moïse ne dit rien qui ne soit certain et véritable, quoiqu'il se soit accommodé aux idées les plus simples et les plus générales, comme à la capacité la plus ordinaire de l'esprit humain.

CHAPITRE II.

De l'économie de l'Ancien Testament, sous la loi des cérémonies.

Quand on se représente l'idolâtrie répandue presque sur toute la terre, et qu'il n'y a que la seule postérité de Jacob éclairée de la révélation, l'esprit forme d'abord quelques difficultés contre cette conduite de Dieu. On ne comprend pas sans peine pourquoi Dieu, si plein de bonté envers ses créatures, abandonne tout le genre humain à ses égarements, et qu'entre tous les hommes il ne choisit qu'Abraham pour traiter avec lui une alliance particulière. Cette difficulté paraît d'abord de grand poids, et les libertins ne manquent pas d'en tirer de fâcheuses conséquences contre la religion.

Il faut donc tâcher d'éclaircir cette matière; et pour cela il faut faire quelques remarques.

1° On doit poser comme un principe incontestable, quand Moïse ne nous l'aurait pas formellement appris, que Dieu a formé toutes ses créatures avec une sagesse infinie: de sorte que l'état où il les a créées n'est pas un état défectueux qui oblige de retoucher un ouvrage de jour à autre. Cela peut arriver et arrive tous les jours aux ouvriers dont les vues sont fort bornées et le pouvoir fort limité. Mais Dieu, qui approuva son ouvrage et le bénit, afin qu'il se conservât en vertu de cette bénédiction et qu'il s'acquittât des fonctions auxquelles il était destiné, mit par conséquent ses créatures en un état durable et permanent.

2° A l'égard de l'homme, il lui donna l'esprit et la raison pour le connaître, et principalement la liberté pour le rendre maître de ses propres actions, comme nous prétendons le prouver dans un autre chapitre. Nous n'en parlons ici que par supposition, afin de répondre à la difficulté.

Nous ajouterons seulement qu'une créature libre doit être considérée comme le chef-d'œuvre de la Divinité. En effet, on ne saurait se représenter rien de plus grand ni de plus excellent qu'une créature raisonnable qui est dans la dépendance de Dieu, pour l'être, pour la vie, pour le mouvement, et qui a néanmoins assez d'empire sur ses actions pour ne faire que ce qu'elle veut et ce qu'il lui plaît. Qu'on médite tant qu'on voudra, qu'on tourne son esprit de tous côtés, on ne saurait rien concevoir entre les créatures de plus relevé.

3° Il faut encore remarquer que pour régler l'usage que la créature pourrait faire de sa liberté, Dieu employa les promesses et les menaces, afin de détourner les hommes du mal et de les porter au bien, selon que les lumières naturelles leur en faisaient faire le discernement.

Cela posé, il s'ensuit premièrement que ni la sagesse, ni l'honneur de Dieu, ne pouvaient lui permettre, si j'ose m'exprimer ainsi, de retoucher son ouvrage, dès le moment qu'il userait mal de sa liberté. Puisque Dieu en avait honoré l'homme, quoiqu'il connût qu'il en pourrait faire un bon ou mauvais usage. De sorte que quelque abus que l'homme fît de sa liberté, il n'y avait rien en tout cela hors des vues et du dessein de Dieu. Autrement il n'aurait donné à l'homme aucune liberté, c'est-à-dire qu'il ne l'aurait pas formé, à beaucoup près, si excellent qu'il est. C'est pourquoi Dieu a voulu laisser l'homme à la conduite de ses lumières et des leçons que la création de l'univers et sa propre conscience pouvaient lui donner, parce qu'il l'avait créé avec la raison et la liberté pour être ses principes de direction. La raison lui enseignait les adorations et l'obéissance qu'il devait à son créateur, et les services mutuels que la société exigeait nécessairement des uns et des autres pour sa conservation. Mais il arriva que les hommes, abusant d'une vie que Dieu leur prolongeait pour peupler le monde, étouffèrent les lumières de la raison, de telle sorte que, vivant dans un mépris de Dieu, la force seule faisait la loi, comme parmi les bêtes brutes. C'est peut-être ce que l'Ecriture veut nous faire entendre, quand elle nomme ces méchants des *géants*, des hommes renommés à cause de leurs forces.

On peut encore conjecturer que ces gens de rapine et de sang renversaient les fondements de la société, de sorte que le dessein

de Dieu en créant l'homme était comme anéanti. Ennemis de Dieu et du prochain, ils violaient leur institution fondamentale, et s'opposaient au dessein pour lequel Dieu avait créé l'homme : c'est pourquoi ils furent détruits par le déluge. Ce qui peut établir le raisonnement que nous faisons, c'est que le principal commandement que Dieu donna au genre humain, qui allait se renouveler en la postérité de Noé, fut de ne point répandre le sang humain, ordonnant qu'on fît mourir le meurtrier, et c'est ainsi qu'on doit traduire le verset 6 du chapitre IX de la Genèse : *Quiconque répandra le sang de l'homme sera puni des hommes par l'effusion de son propre sang.* Dieu défendit même aux hommes de manger le sang des bêtes, pour leur donner plus d'horreur du sang humain.

Depuis le déluge, le monde fut comme renouvelé, et la raison semblait avoir repris ses forces, soit par la peine que le genre humain venait de subir, soit par l'instruction que Noé et ses enfants devaient donner à leur postérité, touchant la crainte de Dieu et l'amour du prochain. La sagesse de Dieu trouva bon de laisser les hommes sous la conduite de leur propre raison, parce qu'enfin il les avait formés de la sorte. Si la connaissance de Dieu s'évanouit insensiblement, si l'idolâtrie et les vices s'emparent de la raison et du cœur de l'homme, c'est un mauvais usage de la liberté qui le rend coupable devant Dieu. Mais nonobstant cet abus, ce serait faire injure à la Divinité de croire qu'elle dût priver les hommes de la liberté dont ils avaient été honorés dans la création et qui les rendait les plus excellentes des créatures.

La raison leur apprenait leur devoir, les promesses et les menaces de Dieu tendaient à déterminer leur liberté au bien. Il était convenable de laisser les hommes en cet état exercer les forces de la raison, qui pouvait leur apprendre l'essence de la religion, comme nous avons vu dans la première partie de cet ouvrage. Après avoir épuisé leurs efforts, ils étaient mieux disposés à reconnaître la nécessité de la révélation et de la grâce. Et c'est cette vérité que S. Paul explique en ces termes : que *Dieu a voulu* ou *permis* (c'est le véritable sens de ce terme), *que tous fussent enveloppés dans l'incrédulité, pour exercer sa miséricorde envers tous* (*Rom.*, XI, 32).

Il ne faut donc pas être surpris si Dieu, ayant donné à l'homme dans la création ce qui était nécessaire pour le connaître et le servir, il lui a plu de choisir Abraham pour traiter alliance avec lui dans une vue particulière et pour un plus noble dessein.

Cette alliance ne faisait aucun tort à l'homme. Tous ceux qui adorèrent Dieu et vécurent dans sa crainte, reçurent les effets de sa bonté et de sa miséricorde, comme Lot, Melchisédech, Job, Jéthro et peut-être un grand nombre d'autres dont l'Ecriture ne parle pas, mais qu'elle nous laisse comme entrevoir, en tirant par occasion ces serviteurs de Dieu d'entre les autres hommes pour nous donner à connaître qu'il y en pouvait avoir beaucoup d'autres semblables sur la terre.

On ne touche point encore à la question de la grâce. Mais on doit considérer l'alliance de Dieu avec Abraham, comme un traité ajouté à la religion naturelle pour fortifier la raison, ou pour la convaincre de l'abus qu'elle faisait de ses lumières, pour figurer les vérités surnaturelles et célestes, en un mot, pour apprendre aux hommes que Dieu était le Seigneur de la terre comme des cieux, et qu'il réservait à ses adorateurs une récompense infiniment plus excellente que les biens de ce monde. C'est ce qui paraîtra plus clairement dans l'examen de la difficulté qu'on fait au sujet des cérémonies de la loi.

On dit que ce culte de sacrifices, ces ablutions, ces distinctions d'animaux purs et impurs, enfin toutes ces cérémonies légales n'étaient pas dignes d'être instituées de Dieu, ni d'être observées par les hommes.

1° Je reponds que ce culte des sacrifices, avec une infinité d'autres cérémonies superstitieuses, était pratiqué par toute la terre, si on excepte peut-être, à l'égard des sacrifices, les peuples qui croyaient la métempsycose et suivaient la secte de Pythagore, si ce n'est que plutôt ce philosophe ait appris d'eux cette opinion.

2° Je réponds, que Dieu avait aussi instruit suffisamment son peuple par ses prophètes que ni ces cérémonies ni ce culte ne contenaient rien qui lui fût agréable ; que la piété, la sainteté seule était capable de les faire recevoir. Pourquoi donc les instituer ? Pour plusieurs autres raisons, Dieu voulait distinguer ce peuple des autres nations, et le mettre à part pour servir à ses desseins, et pour le faire considérer comme un peuple choisi, afin qu'il fût l'objet de ses bontés d'une façon toute particulière.

La raison devait enseigner à tous les hommes que Dieu était le créateur des cieux et de la terre, et qu'ayant formé l'homme capable de connaître le bien et le mal, il récompenserait ceux qui suivraient le bien que la raison leur montrait, et punirait ceux qui feraient le mal contre leurs propres lumières. La raison allait jusque-là ; mais elle ne pouvait pas connaître précisément la nature de la récompense des justes. D'ailleurs, il était difficile d'en juger par les événements de ce monde. Il y a trop d'embarras : et la Providence en use de la sorte pour des raisons qui n'étaient pas alors bien connues, et pour fournir des conjectures à l'esprit de l'homme qui le dirigeassent à se former l'idée et l'espérance d'un bonheur réservé dans un autre siècle.

Quoi qu'il en soit, dès le temps d'Abraham, les rois d'Assyrie et d'Egypte faisaient grosse figure dans le monde, tout idolâtres qu'ils étaient ; de sorte que ces empires idolâtres faisaient ombre à la gloire du Créateur, et pouvaient faire douter qu'il fût le Maître de la terre. Pour le ciel, c'était une question indécise, à quoi peu de mortels prenaient part.

Dans cet état, Dieu voulut choisir un homme à qui il promet de donner en héritage à sa postérité la terre de Chanaan, un des meilleurs pays de l'Orient. Voici une preuve incontestable que le Dieu qu'Abraham adorait était le Maître de la terre aussi bien que des cieux.

Car quelles merveilles, quels miracles, quels exploits ne furent pas nécessaires pour abattre le tyran d'Egypte, le plus puissant monarque du monde, pour dompter les rois de Chanaan et déposséder des peuples qui tiraient leur origine d'un Chanaan maudit de Dieu, et qui avaient d'ailleurs comblé la mesure de leurs iniquités? De sorte que le don seul que Dieu fit de la terre de Chanaan à la postérité de Jacob, montrait assez clairement qu'il pouvait disposer des empires du monde à sa volonté.

Ainsi les Israélites ayant été mis en possession du pays de Chanaan, par une multitude de prodiges et de miracles que Dieu avait faits en leur faveur, il était raisonnable qu'ils fissent hommage à Dieu du revenu et des fruits du pays que Dieu leur avait donné. On voit aussi que les fêtes les plus solennelles, les plus augustes cérémonies, avaient pour but de les entretenir des faveurs que Dieu leur avait faites. Dieu même voulut les conduire immédiatement, par l'oracle de l'Urim et du Tummim, qui était comme le souverain conseil de la république, pour donner ses ordres à ceux qui marchaient de sa part à la tête des armées. Ce qui a duré pour le moins jusqu'au règne de Salomon.

Mais Dieu ne s'arrêta pas là dans cette économie particulière. Il ne voulut pas que ces cérémonies légales fussent dépouillées de tout esprit. Il en fit des ombres et des types des vérités célestes, du mystère de la rédemption et des biens à venir, en élevant toujours par degrés la religion, dont la raison connaissait l'essence et la nature, jusqu'à cet état de perfection où Jésus-Christ l'a mise, par la manifestation de la volonté de Dieu touchant notre salut.

Bien loin donc que cette économie de Moïse soit opposée à la sagesse de Dieu, on y voit au contraire briller cette divine sagesse, quoique proportionnée aux faiblesses des Israélites, à l'état du monde et au goût de la raison.

CHAPITRE III.

De la liberté de l'homme.

La question de la liberté de l'homme est de la dernière conséquence. Car s'il y a un être libre dans l'univers, il y a nécessairement un être immatériel, une substance spirituelle : de plus, la première cause, l'être indépendant doit être de nécessité absolue cette substance spirituelle, parce qu'il est impossible qu'un être matériel et corporel puisse produire une substance incorporelle; au lieu qu'on ne conçoit pas avec la même évidence qu'un être spirituel soit incapable de produire quelque chose de corporel. Bien loin qu'on y trouve de la contradiction, il y a même beaucoup de vraisemblance qu'une cause qui agit par sa volonté, peut produire tout ce qui n'implique pas contradiction, si on attribue à cet être spirituel un pouvoir infini, comme on doit l'attribuer à l'être indépendant et très-parfait.

Or, s'il y a un être spirituel, intelligent, libre, tout-puissant, il s'ensuit que l'esprit de l'homme est une substance spirituelle, libre, capable de choix, de vertu et de vice. De sorte que la religion, qui enseigne l'obéissance qu'on doit aux lois de Dieu, n'est qu'une conséquence nécessaire de ces principes.

Cependant il y a plusieurs personnes qui nient que la liberté soit quelque chose de possible. Ils soutiennent que l'homme se flatte d'être libre, parce qu'il ne sent point de contrainte dans ses actions, et qu'il agit selon qu'il est entraîné par la raison et qu'il juge qu'il doit agir. Ils parlent des raisons qui déterminent l'homme à agir, à peu près comme d'un poids qui emporte le bassin d'une balance; de sorte que, selon leur sentiment, tout est déterminé dans l'univers de la même manière, ou peu s'en faut, qu'une pierre est déterminée à descendre par la pesanteur, et une boule à rouler par l'impression du mouvement qu'elle a reçu.

Je ne comprends rien à cette philosophie, je l'avoue. Je suis persuadé que l'homme doit avoir, et qu'il a, la connaissance et le sentiment de sa liberté aussi clair, aussi distinct, aussi vif qu'est la connaissance et le sentiment qu'il a de son existence. Nous ne répéterons ici ce que nous avons écrit sur le sujet de la liberté de l'homme au chapitre VIII de la seconde dissertation de l'existence de Dieu, qu'autant que cela sera nécessaire pour rendre nos raisons clairs et sensibles. On trouvera encore un système de l'âme à la fin de ce traité.

Je demande donc à ces gens qui nient la liberté de l'homme, ce qu'ils entendent par le terme de *liberté*, afin qu'il n'y ait aucune dispute de mots. S'ils entendent par la liberté, *l'indépendance*, on avoue que l'homme n'est point libre en ce sens. Il n'y a que Dieu seul, encore est-il vrai que sa sagesse éternelle dirige ses actions. Je fais cette remarque en passant, pour montrer que si l'homme n'était pas libre parce qu'il est déterminé ou, pour parler plus exactement, parce qu'il se détermine par les raisons qu'il a d'agir, il s'ensuivrait que l'Etre éternel, tout indépendant qu'il est, ne serait pas *libre*, parce qu'il agit toujours sagement.

Nous disons que l'homme est dans la dépendance de Dieu, d'autant qu'il en a reçu l'être que Dieu lui conserve, et qu'il a besoin du concours de Dieu pour subsister et pour agir, quoiqu'il agisse librement.

Que faut-il donc entendre par le terme de *liberté?* car enfin il faut définir les termes et convenir de leur définition. En attendant que ceux qui nient la liberté de l'homme nous déclarent ce que signifie le terme de liberté dans leur hypothèse, nous définirons la *liberté* par *le pouvoir que l'homme a sur ses*

actions, de sorte qu'il fait ce qu'il veut, parce qu'il le veut ; si bien que s'il ne le voulait pas, il ne le ferait pas et ferait même le contraire. Si agir ainsi, ce n'est pas agir librement, on ne saurait deviner quelle idée ces philosophes peuvent avoir de la liberté : il est du moins certain que ce ne sera pas l'idée que tous les hommes en ont naturellement.

Je pose en fait maintenant qu'il n'y a point d'homme raisonnable qui ne soit convaincu, par la connaissance de soi-même et par son propre sentiment, qu'il est le maître de ses actions, de la manière que nous le posons. Car il est aussi certain, quand je suis seul dans ma chambre, que je lis ou que je ne lis pas, que je me lève ou que je m'assieds, que je marche ou que je m'arrête toutes les fois que je le veux et parce que je le veux, qu'il est certain que je suis, parce que je pense.

Cela est si véritable, que j'agirai autant de fois qu'il me plaira d'agir par la seule raison que je veux montrer que je suis le maître de mes actions : *Sit pro ratione voluntas.* Il ne sert de rien de dire que c'est agir par caprice. Car, premièrement, ce caprice, quel qu'il soit, tire son origine de sa liberté. Secondement, on appelle *caprice* quand on agit contre la raison ou sans aucune raison. Mais ce n'est plus caprice, lorsqu'on a pour raison le dessein de montrer sa liberté. Et parce que l'homme a toujours cette raison et ce motif à sa disposition, il est véritablement libre.

Il est vrai que pour l'ordinaire il n'agit point par ce seul motif, parce qu'il agit sagement et raisonnablement. Mais il ne faut pas croire qu'agir sagement et raisonnablement soit quelque chose d'opposé et d'incompatible avec agir librement.

Pour mieux concevoir ce que je dis, on peut considérer une raison et un motif dans l'entendement humain, comme un poids dans une balance. Les raisons différentes ou opposées sont divers poids qui font effort, chacun pour faire baisser de son côté le bassin de la balance. Il n'y a personne qui ne convienne de cette vérité. Ceux-là mêmes qui refusent à l'homme la liberté, prétendent qu'il est emporté et entraîné par les raisons, comme la balance l'est par le poids le plus pesant ; mais ils n'ont pas assez approfondi, ce me semble, la nature de l'homme. Car si nous recevions simplement les idées des raisons qui nous font agir, sitôt que nous connaîtrions une raison plus forte qu'une autre, nous en serions entraînés, comme un poids de deux livres emporte ou enlève à l'instant le poids d'une livre.

Cependant, quand nous nous appliquons à connaître ce qui se passe dans notre âme, nous nous apercevons 1. que quelque puissante que soit la raison qui nous persuade, nous sentons en nous-mêmes une force supérieure qui nous rend maîtres de nos actions. De sorte que nous pouvons suspendre l'action, quelle que soit l'impression des raisons qui nous persuadent ; et qu'enfin, bien loin d'être entraînés par les raisons sans que nous y puissions résister, il faut au contraire que nous donnions notre acquiescement et, pour ainsi dire, notre permission aux raisons qui nous tirent, avant qu'elles puissent nous mettre en action et en mouvement.

2. Nous nous apercevons encore que notre âme reçoit une multitude d'idées et de raisons, souvent fort opposées les unes aux autres, à cause de la diversité des biens qui peuvent nous toucher. Il y a des biens du corps, il y a des biens de l'âme ; une idée nous représente ce qui est utile, une autre ce qui est honnête. Une situation d'objets nous tire d'un côté, une différente conjoncture nous pousse d'un autre, tellement que si nous n'avions aucun empire sur nous-mêmes ni sur nos actions, nous serions incessamment agités en mille manières ; une idée nous emporterait d'un côté, une autre nous ferait suivre une voie différente, en un mot, chaque idée frapperait son coup, et la plus forte impression nous emporterait aussitôt, sans donner le temps à aucune délibération. Mais, nous sentons et nous sommes convaincus en nous-mêmes, que nous avons le pouvoir d'arrêter assez l'impression que font sur nous les raisons les plus fortes, jusqu'à ce que les ayant mûrement examinées et pesées, nous donnions notre acquiescement à celles qui nous paraissent devoir nous déterminer et nous faire agir.

Mais, dit-on, quoi que vous fassiez, c'est toujours une raison qui vous détermine et qui vous fait agir. J'en conviens, autrement il s'ensuivrait qu'agir librement ce ne serait autre chose qu'agir aveuglément ou d'une manière inanimée ; néanmoins n'est-ce pas agir librement, quoiqu'on agisse par raison, 1° quand on examine la nature et le poids des raisons ; 2° quand on en suspend l'effet jusqu'à l'examen et la délibération ; 3 quand on est presque toujours le maître d'arrêter son action, toutes les fois qu'il s'agira de faire preuve de sa liberté, et de montrer qu'on est le maître de ses actions ; 4° quand enfin les raisons, de quelque poids qu'elles puissent être, ne nous font agir effectivement que lorsque nous le voulons et que nous consentons à suivre l'impression qu'elles nous donnent ? Il est donc aisé de comprendre par ces réflexions, que chacun peut faire sur soi-même, comment on agit librement, quoiqu'on agisse toujours par raison.

On reconnaîtra même, si on y apporte l'attention nécessaire, que toutes les disputes qu'il y a dans l'école sur la liberté de l'homme ne sont que des disputes de mots. Car chacun convient que l'homme, quand il agit en homme, agit toujours par raison. Cela est si certain, que s'il n'avait point de raisons pour agir, bien loin que son action fût une action humaine, au contraire ce ne serait qu'un mouvement de machine formé par hasard. C'est donc une proposition incontestable que l'homme, quand il agit librement, suit toujours la raison, c'est-à-dire, qu'il connaît le motif qui le fait agir.

Il n'est pas moins certain que dans la plupart et presque dans toutes les actions de

l'homme, il peut, quand il lui plaît, se servir de sa volonté pour raison : s'il s'agit, par exemple, d'examiner la question que nous traitons et de prouver qu'il est le maître de ses actions, sa volonté lui peut servir en tout temps de raison. Je ne vois pas qu'on puisse disconvenir de cette vérité qui est fondée sur l'expérience et sur notre propre sentiment.

Ainsi ceux qui disent que l'homme agit toujours selon qu'il est déterminé par les raisons, n'avancent rien qui ne soit conforme à la vérité. De même aussi ceux qui soutiennent que, tout posé et examiné, l'homme peut agir ou ne pas agir, ne se trompent pas, parce qu'ils n'entendent autre chose par là, sinon que l'homme, comme maître de ses actions, après telle délibération qu'on voudra supposer, peut suspendre son action, ne fût-ce pour aucune autre raison que pour montrer son pouvoir et sa liberté.

Mais, dira-t-on, ce ne sera plus alors l'état où on le suppose, parce qu'on parle de *tout examiné, tout délibéré et conclu*, et que dans notre supposition nous y faisons intervenir une nouvelle raison qui est de montrer sa liberté. Je réponds qu'on peut considérer l'homme après sa délibération en deux manières : ou dans l'instant qu'il agit, ou un moment avant qu'il agisse. Si on le considère dans l'instant qu'il agit, il n'y a plus de question à faire, parce qu'il est impossible qu'il agisse et n'agisse pas en même temps : mais il agit librement par les raisons que nous avons alléguées ci-dessus. Si on le considère avant qu'il agisse, personne ne saurait disconvenir qu'il ne puisse agir, n'agir point ou agir autrement, non sans raison, mais par d'autres raisons, n'y eût-il que la raison de montrer son pouvoir et sa liberté.

Néanmoins il ne s'ensuit pas de là qu'il faille définir la liberté par l'indifférence où l'on serait à agir ou à ne pas agir. C'est donner une fausse et une mauvaise idée de la liberté. On a raison de dire que pour mettre l'homme dans une véritable indifférence, il faut le supposer dans une profonde et entière ignorance. Il n'y a point de raison, quelque petite qu'elle soit, qui frappe l'âme sans y faire impression et lui donner par conséquent un penchant qui la tire de cette indifférence. De sorte que si l'essence de la liberté consistait dans cette indifférence, plus l'homme acquerrait de lumières et de raisons de sa conduite, moins il serait libre, parce qu'il serait moins indifférent qu'il n'était auparavant dans le temps de son ignorance, ce qui serait absurde et honteux à l'homme, s'il n'était libre qu'autant qu'il serait ignorant. Mais l'homme est libre avec toutes ses connaissances et ses lumières, parce qu'il exerce le pouvoir qu'il a sur ses actions, en quoi consiste l'essence de sa liberté, avec d'autant moins de retenue et de répugnance, qu'il a plus de lumières et de raisons pour se déterminer et pour agir.

Quoique ces choses soient claires et évidentes, néanmoins ceux qui privent l'homme de sa liberté, se donnent des airs de grands génies. On n'attribue la liberté à l'homme, selon eux, que pour n'avoir pas assez étudié ni suivi les ressorts secrets qui nous font agir. J'ai tâché de profiter de cet avis; j'ai médité avec toute l'attention dont je suis capable ces secrets ressorts de l'âme, et il ne m'a pas été possible de ne pas sentir ce pouvoir que j'ai sur mes actions de la façon que nous l'avons dit. Je soutiens même qu'il ne se peut faire que chacun ne s'aperçoive de ce pouvoir et de cette liberté : nous en sommes trop convaincus pour l'ignorer.

Cela est si véritable, que ceux-là mêmes qui nient la liberté, ne pouvant d'ailleurs disconvenir que nous n'ayons un sentiment intérieur de ce pouvoir ou de cette liberté, sont réduits à une réponse qu'ils rejetteraient avec la dernière hauteur, si elle était faite par d'autres que par eux.

On propose la question de l'âne de Buridan, qui serait contraint de mourir de faim entre deux mesures égales d'avoine, parce que recevant de ces deux objets des impressions de même poids, il demeurerait dans l'équilibre sans se tourner ni à droite ni à gauche. *Ceux qui tiennent le franc arbitre proprement dit admettent dans l'homme une puissance de se déterminer, ou du côté droit ou du côté gauche, lors même que les motifs sont parfaitement égaux de la part des deux objets opposés, car ils prétendent que notre âme peut dire, sans avoir d'autre raison que celle de faire usage de sa liberté : J'aime mieux ceci que cela, encore que je ne voie rien de plus digne de mon choix dans ceci que dans cela. Mais ils ne donnent point ceci aux bêtes brutes* (*Ce sont les paroles de M. Bayle, art.* Buridan).

Spinoza avoue sans façon qu'un homme en même situation que l'âne de Buridan, c'est-à-dire, dans un équilibre supposé, mourrait de faim, parce qu'il ne pourrait se déterminer (*Spinoza, part.* II *Ethi., p.* 91). Que si on lui demande quel jugement on doit faire d'un tel homme, il avoue qu'il ne sait qu'en penser, non plus que des insensés et des enfants. Il est certain que Spinoza parle d'une manière conforme à ses principes. L'homme n'a, selon lui, aucun pouvoir de se déterminer, ni même de suspendre son jugement. On doit s'arrêter ici et avertir le lecteur de juger de la nature des principes par cette conséquence.

M. Bayle, peu content de l'aveu de Spinoza ou ne voulant avoir rien de commun avec cet athée, se tire de ce mauvais pas d'une manière qui me paraît un peu cavalière. *Il y a*, dit-il, *pour le moins deux voies par lesquelles l'homme se peut dégager des piéges de l'équilibre : l'une est celle que j'ai déjà alléguée;* c'est toujours M. Bayle qui parle, *c'est que* pour se flatter de l'agréable imagination qu'il est le maître chez lui, *et qu'il ne dépend pas des objets, il ferait cet acte, je veux préférer ceci à cela, parce qu'il me plaît d'en user ainsi. Alors ce qui le déterminerait ne serait pas pris de l'objet : le motif ne serait tiré que* des idées qu'ont les hommes de leurs propres perfections ou de leurs facultés naturelles ; *l'autre voie est celle du sort ou du hasard.*

Je me contenterai de faire en peu de mots trois réflexions sur cette réponse que donne M. Bayle, pour se tirer mieux d'affaire que

Spinoza. 1. Ce serait quelque chose d'assez extraordinaire et de singulier, si l'homme passait effectivement par dessus l'arrêt où l'équilibre le met, par la seule imagination d'être libre et maître chez lui, quoiqu'en effet il ne le soit pas, mais au contraire toujours déterminé par les objets à agir nécessairement. De sorte que cette réponse est plutôt une plaisanterie qu'une réponse grave et sérieuse.

2. J'avoue que je ne comprends pas la pensée de M. Bayle, il me semble qu'il dit en cinq ou six lignes des choses contradictoires. *L'homme*, dit-il, *se flatte de l'agréable imagination qu'il est le maître chez lui* ; et trois lignes ensuite, voulant expliquer le même motif de la conduite de l'homme, il dit qu'il est tiré des idées qu'ont les hommes *de leurs propres perfections* ou *de leurs facultés naturelles*. Car si M. Bayle entend par l'idée des *propres perfections* ou des *facultés naturelles* de l'homme, *l'imagination agréable qu'il a d'être le maître chez lui*, cette imagination est réelle et bien fondée, l'homme est effectivement le maître chez lui Que si par *cette imagination agréable d'être le maître chez soi, dont l'homme se flatte*, il veut dire que l'homme cherche à se satisfaire d'une idée flatteuse et à se repaître d'une chimère, alors ce n'est plus l'idée de ses propres perfections ni de ses facultés naturelles, puisque sans contredit des *facultés naturelles*, et des *perfections* qui sont *propres* à l'homme, ne sont point une vaine imagination dont on puisse se flatter.

3. M. Bayle eût parlé plus conformément à la vérité, s'il eût dit que l'homme dans le cas supposé se servirait du pouvoir qu'il a sur lui-même, en faisant ce raisonnement, qu'on doit tourner à droite ou à gauche, non par aucune différence qu'on remarque dans l'objet, mais par la raison qu'il vaut mieux se déterminer de ce côté-là que de mourir de faim. Il n'y a personne qui ne sente la vérité et l'équité de cette conduite, et qui ne puisse conclure de là en faveur du pouvoir que l'homme a sur ses propres actions.

On hasarde pourtant beaucoup sa réputation, au jugement de M. Bayle, de croire que l'homme ait quelque liberté. Voici comme il en parle dans l'article d'Hélène : *Ceux qui n'examinent pas à fond ce qui se passe en eux-mêmes, se persuadent facilement qu'ils sont libres ; et que si leur volonté se porte au mal, c'est par un choix dont ils sont seuls les maîtres.* Il est vrai que c'est là, à peu près, ce que la conscience dicte à tous les hommes qui s'examinent un peu eux-mêmes : ignorance et simplicité toute pure selon M. Bayle. *Ceux qui font un autre jugement* sont bien d'autres gens, *ce sont des personnes qui ont étudié avec soin les ressorts et les circonstances de leurs actions et qui ont bien réfléchi sur les progrès du mouvement de leur âme. Ces personnes-là, pour l'ordinaire, doutent de leur franc arbitre et viennent même jusqu'à se persuader que leur raison et leur esprit sont des esclaves qui ne peuvent résister à la force qui les entraîne, où ils ne voudraient pas aller.*

On allègue, pour prouver cet anéantissement de la liberté, les exemples d'Hélène et de Médée, sans oublier le *video meliora*. On étale la fureur des passions qui emportent souvent les hommes et leur font commettre des actions contraires à leur honneur, à leur intérêt et même contre leur conscience et leur propre raison. Mais cette objection peut servir à prouver la liberté de l'homme, au lieu de la détruire. Car si l'homme n'avait point de pouvoir sur lui-même, il arriverait toujours que dès qu'une passion se serait rendue maîtresse de son cœur, elle y jouirait paisiblement de son empire, sans que rien pût l'en chasser. Ce serait un poids qui l'entraînerait nécessairement. De sorte qu'autant qu'il y a de conversions de pécheurs, et de changements du vice à la vertu, ce sont autant de preuves que l'homme n'agit pas comme une machine qui suit nécessairement son poids et ses ressorts sans pouvoir y résister. Mais on comprend beaucoup plus aisément que l'homme entraîné par une passion peut être arrêté par des raisons tirées de la conscience et de la religion ; et qu'étant le maître de ses actions, il juge à propos de changer de route pour suivre la voie de la vertu.

Il est surprenant que des gens d'esprit, de savoir et de pénétration, s'efforcent d'embarrasser une matière qu'ils pourraient plus aisément éclaircir. Chacun sait que l'homme est sensible à deux sortes de biens et de plaisirs. Il y a des biens de l'esprit et des biens du corps. On voit des savants qui, au préjudice même de la santé de leur corps, n'ont aucun autre contentement que celui qu'ils trouvent dans la recherche de la vérité. Il y a d'autres hommes qui, semblables aux bêtes brutes, ne se plaisent qu'au rassassiement de leur ventre. N'auront-ils point de liberté, à cause de ces habitudes qu'ils suivent? Mais la conséquence est si fausse, que si le prince leur faisait défense sous de grosses peines, de vivre comme ils font, ils changeraient bientôt leurs manières. Dira-t-on que l'impression que fait dans l'esprit cette défense du prince, est un poids qui l'emporte sur la passion dominante? Mais il n'est pas difficile de découvrir la fausseté de cette supposition. Car il n'est pas possible que la seule idée prevale sur une vieille habitude, et cela du premier coup. De plus, si l'impression seule faisait agir l'homme, comme un poids fait baisser la balance, il quitterait ses premières habitudes sans peine et sans chagrin. On doit donc conclure que ce changement si subit n'arrive qu'à cause que l'homme ayant approuvé la raison qui le porte à ce changement, emploie son pouvoir pour exécuter ce qu'il a résolu et pour vaincre la resistance qu'il rencontre.

Ces messieurs ennemis de la liberté, Dieu sait par quelles raisons, diront tant qu'il leur plaira, que je suis un mauvais philosophe, un pauvre raisonneur et que je n'ai pas assez étudié les ressorts de notre âme. Je serai tout ce qu'il leur plaira, mais je suis assuré que quiconque rentrera en soi-même, pour suivre ses démarches et ses résolutions, s'apercevra facilement de ce que nous disons.

Il ne faut que faire attention au combat intérieur qui se donne entre la vertu et le vice. Après avoir examiné les raisons de part et d'autre, le pour et le contre, on forme enfin le dessein et la résolution de quitter le vice pour suivre la vertu. Cette résolution prise demeure présente à notre esprit, comme un ordre du libre arbitre qui nous fait agir, non plus comme une raison, puisqu'on ne rappelle pas à chaque instant les raisons et la délibération dont cet ordre n'est que le résultat. Mais nous le considérons uniquement comme une injonction, que nous nous sommes faite à nous-mêmes d'agir en vertu de notre franc arbitre et du pouvoir que nous avons sur nos actions. Il est bon qu'on soit averti une fois que nous parlons du libre arbitre en philosophe et non en théologien.

On nous objecte enfin que la liberté ne peut compatir avec la prescience que Dieu a des événements libres, qu'on nomme dans l'école des *futurs contingents*. Mais nous renverrons cette difficulté à un autre endroit.

CHAPITRE IV.

De l'excellence d'un Etre libre.

La sagesse du Créateur s'est manifestée, comme la puissance infinie, dans la multiplicité et la variété de ses ouvrages. Et si un pouvoir infini ne s'étendait au delà de tout ce qu'on peut imaginer, j'oserais bien avancer que l'univers renfermerait toutes les combinaisons possibles de la matière, et des esprits considérés séparément, et des esprits unis avec les corps. Il y a des animaux dans l'air, dans la mer, dans la terre et sur la terre, et il y en a de toutes espèces et de toutes figures. il y en a beaucoup plus au dessous de la mouche par rapport à leur masse et à leur grosseur, qu'il n'y en a au dessus. On peut se représenter cette multitude innombrable et si diverse de plantes, d'animaux, en un mot, de créatures qui sont sur cette terre, et juger ensuite quel doit être l'univers entier, si un des plus petits, si un point contient tant de merveilles.

Après s'être formé quelque idée de l'univers, il faut demeurer d'accord qu'il doit y avoir quelques êtres capables de connaissance pour le contempler, autrement ce serait comme un magnifique palais dans un désert, dérobé pour toujours à la connaissance des hommes : c'est-a-dire, que ce serait une belle et excellente inutilité. Car le Créateur n'avait aucun besoin d'exercer sa sagesse ni ses forces pour en connaître le prix et la valeur. Mais sitôt que vous posez des êtres capables de connaissance et de réflexion, vous commencez à entrer dans la pensée du Créateur et à découvrir quelques raisons de sa conduite. Dieu ne pouvait agir que pour lui-même et pour sa propre gloire. Voici un être capable de servir à ce dessein, je parle d'une créature intelligente, qui peut connaître les œuvres de Dieu, et recevoir par le moyen de ses ouvrages, des idées de sa sagesse et de son pouvoir. Cependant si cet être intelligent eût été déterminé à la seule perception des objets, de même que notre œil, il est certain que le Créateur n'aurait pas obtenu la fin qu'il se proposait.

Mais, posez un être qui reçoit les idées des objets, qui les examine, qui les compare les uns avec les autres, qui y fait réflexion, qui juge enfin de leur nature, de leurs défauts ou de leurs perfections, vous concevrez un être propre à remplir le dessein de Dieu, en reconnaissant et en admirant la gloire du Créateur dans l'excellence des créatures.

Or de tous les êtres possibles, on peut assurer que cet être que Dieu a formé intelligent et libre, maître de ses actions, ayant le pouvoir de faire ce qu'il lui plaît; on peut, dis-je, assurer que cet être est de beaucoup le plus excellent et le plus parfait de tous les êtres créés. Nous dira-t-on encore que Dieu n'a pu former un tel être, parce que pour être libre il faut être indépendant. Nous avons répondu ci-dessus à cette objection. J'appellerai encore à témoin l'expérience qui me persuade pleinement que je puis ouvrir ou fermer l'œil, remuer les doigts et la main comme il me plaît, lorsque le corps est bien disposé. Est-ce que ce pouvoir que j'ai sur ces actions et dont je suis intérieurement convaincu, quelque grande que soit la dépendance où je suis de Dieu, quelque nécessaire que soit son concours, ne serait qu'une chimère, une imagination agréable dont je me flatte, et un entêtement de gens amoureux de leur liberté ? Je conçois bien qu'il est aisé de le dire ; mais je ne comprends pas qu'il soit facile d'en être persuadé. Que si notre liberté dans ces actions n'est pas contraire à la dépendance dans laquelle nous sommes ni au concours de Dieu, elle ne sera pas plus incompatible avec ces choses dans ses autres mouvements.

Disons-le donc encore une fois, l'univers pourrait être, s'il est possible, plus vaste, plus immense qu'il n'est. Il pourrait y avoir un nombre beaucoup plus grand de créatures, s'il n'y a point d'être libre et intelligent; tout paraît être formé en vain ; une masse plus petite ou plus grande ne fait rien à la gloire du Créateur. Mais sitôt que vous rencontrez un être qui unit en soi-même l'esprit et le corps, un être capable de connaître la vérité et de la distinguer du faux et de l'erreur, capable de faire le bien et le mal, susceptible de vertus et de vices, vous avez, sans contredit, l'idée de l'être le plus parfait qui puisse sortir des mains du Créateur. Car encore que cette créature puisse faire un mauvais usage de sa liberté, c'est néanmoins le plus haut degré de perfection, où un être créé puisse être élevé, que d'avoir l'empire sur soi-même et d'être le maître de ses actions.

Un être qui serait déterminé de sa nature à faire le bien et à suivre la vertu, comme le soleil est déterminé à éclairer et le feu à brûler, ne serait digne de louange en façon du monde, non plus qu'un être déterminé de la même manière à faire le mal ne serait point blâmable. Il faut que la liberté du

choix intervienne, pour faire qu'on soit digne de blâme ou de louange. Mais pouvoir faire ce qu'on veut, comme c'est l'origine des vertus et des vices, c'est aussi la plus noble prérogative dont une créature ait pu être honorée du Créateur.

J'ajoute que c'est dans l'exercice juste et légitime de ce pouvoir et dans le bon usage que l'homme fait de ses facultés, que Dieu a fait consister sa gloire, au sens qu'on peut donner à cette proposition, que *Dieu a formé cet univers pour sa gloire*. Cela veut dire que Dieu ayant imprimé dans l'univers des caractères brillants de sa sagesse, de sa bonté et de son pouvoir, il a, par dessus tout, formé des êtres libres et intelligents, pour connaître sa grandeur et sa majesté infinies, à la vue de ses ouvrages. Ce n'était pas assez qu'ils fussent intelligents, il fallait encore qu'ils fussent libres, c'est-à-dire, capables de faire un bon ou un mauvais usage de leur intelligence, et maîtres de leurs actions. C'est là assurément l'endroit par lequel l'homme approche de plus près la Divinité.

Enfin, pour concevoir d'une manière aisée le dessein de Dieu, il faut savoir que Dieu ayant voulu se faire connaître par ses ouvrages, est demeuré comme caché derrière les créatures, à peu près comme ce peintre, s'il est permis d'user de cette comparaison, qui se tenait derrière ses tableaux pour entendre le jugement qu'on en ferait. Ainsi les hommes ont été créés libres dans cette vue, afin de juger de la grandeur de Dieu par la magnificence de ses œuvres.

Dans la rédemption même, après que Dieu a prouvé la révélation par des miracles suffisants, il a cessé d'en faire. Et quoi que l'incrédulité insulte souvent la foi des chrétiens, Dieu ne veut pas combattre l'incrédulité par des miracles continuels, parce qu'il veut nous sauver par la foi, c'est-à-dire, qu'il donne lieu à l'exercice de la liberté et au choix dans un juste usage des lumières de la raison, éclairée et fortifiée de la grâce, soit pour reconnaître la Divinité dans la création, soit pour acquiescer à l'autorité de Dieu dans la révélation.

La foi est toujours opposée à la vue dans le style sacré, parce que la vue emporte la jouissance de Dieu et du salut qu'il nous promet, et que la foi qui nous conduit ici-bas et qui est la source de la vie des justes, consiste dans la recherche de la vérité salutaire, dans l'acquiescement et la confiance aux promesses de Dieu.

On doit conclure de toutes ces réflexions qu'on ne saurait imaginer une créature plus excellente qu'un être intelligent et libre, soit qu'on le considère en lui-même, soit qu'on le regarde par rapport à la gloire de Dieu, puisque religion, lois, vertu, sainteté, jugement, peine, récompense, tout suppose nécessairement le libre arbitre de l'homme.

CHAPITRE V.

Un être libre doit être un esprit et non pas un corps.

Si un être libre et intelligent doit être le plus excellent ouvrage d'une puissance infinie, comme nous avons vu, on en peut déjà conclure que rien ne pouvait ni ne devait empêcher le Créateur de le produire, quand même cet être libre ferait un mauvais usage de sa liberté. Car enfin cet être libre, de quelque manière qu'il use de son franc arbitre, ne peut qu'il ne contribue à la plus grande gloire de Dieu, en servant à la manifestation de ses plus glorieux attributs. Que le soleil ou la terre tourne; que les météores se forment dans les airs, c'est une suite nécessaire du mouvement de la matière. Mais que David, selon le dessein de Dieu, monte sur le trône d'Israël, malgré la haine et la persécution de Saül; qu'il y soit conduit à travers mille périls, et par la combinaison d'une multitude d'événements dirigés par la Providence vers ce but, quelque contraires qu'ils parussent à cet effet, c'est ce qui doit faire admirer la sagesse de Dieu, dans la direction de ces causes libres, qu'il conduit avec tant de délicatesse et de réserve, s'il est permis de s'exprimer ainsi. On peut donc assurer qu'un être libre est une matière de triomphe à la sagesse de Dieu et à son pouvoir.

Premièrement, une créature libre doit de toute nécessité être un esprit, c'est-à-dire un être immatériel. La raison de cette conséquence est évidente. Toute matière, tout corps agit nécessairement et inévitablement, selon l'impression qu'il a reçue et dans toute l'étendue de ses forces. Il n'est pas à son pouvoir d'arrêter ou de suspendre son action, pour la reprendre et la continuer ensuite; il ne peut de lui-même en changer la détermination, ni varier ses mouvements de l'Orient au Midi ou au Septentrion. Nous éprouvons néanmoins au dedans de nous que nous avons ce pouvoir; nous diversifions les mouvements du corps comme il nous plaît; nous changeons à discrétion les objets de notre méditation. Donc il y a dans l'homme un principe de réflexions et de mouvement, qui n'agit point par une détermination nécessaire, comme fait le corps.

De plus, un être capable de pensées, de connaissances et de réflexions, doit être une substance incorporelle et spirituelle. C'est encore un argument, ou plutôt une démonstration, qui prouve clairement que l'âme de l'homme est un esprit. Nous l'avons prouvé dans la seconde de nos Dissertations, sur l'existence de Dieu. Il suffira de faire ici quelques réflexions pour mettre cette importante vérité dans une entière évidence.

On ne conçoit que deux états dans une substance corporelle, l'état du repos et l'état du mouvement: auquel des deux attribuera-t-on la pensée et la connaissance? Ce ne sera pas au repos, parce que nous concevrons clairement qu'un corps dont toutes les parties sont en repos ne produit rien et demeure toujours au même état où il est. Ainsi un corps en repos ne pourra se donner mille diverses pensées, comme fait notre âme.

Si on conçoit le corps en mouvement, cela se peut faire en deux manières. L'une,

que toute la masse du corps change d'un lieu en un autre, ce qui ne saurait produire que différents rapports à d'autres corps : et tous ces divers rapports de la présence locale d'un corps, n'y causent aucun changement interne, et sont, par conséquent, incapables de produire une pensée. Le corps A est toujours en lui-même ce qu'il est, sans aucun changement, soit qu'on le considère proche du corps B ou qu'il en soit éloigné et proche du corps D.

Si on suppose les parties de ce corps en mouvement, il n'arrive pas d'autre changement à toutes ces particules, prises chacune en particulier, que ce qui arrive à tout le corps quand il est en mouvement. Ces particules acquièrent de nouvelles relations, les unes à l'égard des autres, ce qui peut changer la figure de la masse, et ne leur imprime rien autre chose; en un mot, un corps n'est susceptible d'aucun changement, d'aucune altération, que par le moyen du mouvement: c'est une démonstration qu'on ne saurait contester. Or la pensée, la réflexion, n'est ni un mouvement, ni un effet du mouvement, puisque la pensée ne renferme ni présence locale, ni figure, ni masse, ni changement de lieu, ni rapport à aucun corps. Donc la pensée ne saurait avoir pour sujet une substance étendue, et ne peut être l'attribut d'un corps.

Cependant il y a quelques habiles philosophes qui veulent douter de cette conséquence, parce qu'encore qu'ils ne puissent concevoir qu'un corps soit capable de penser, ils ne savent pas néanmoins si la puissance infinie de Dieu ne pourrait point former un corps qui pût avoir des pensées.

Mais ce procédé me paraît ouvrir la porte au pyrrhonisme le plus outré. Car si nous n'osons affirmer qu'une chose est de telle manière, quand nous le concevons, et que même nous ne comprenons pas qu'il soit possible qu'elle puisse être autrement, il faudra douter de tout sans exception : et nous ne connaîtrons plus rien avec certitude, que la seule définition des mots, parce qu'elle est arbitraire et qu'il dépend de nous de la fixer comme il nous plaît. C'est, à mon avis, abuser fort injustement de la puissance infinie de Dieu, que de la faire servir de prétexte à un doute dont les conséquences ne sauraient être que très-pernicieuses. Car si nous sommes en suspens, et si nous n'osons pas décider que le pouvoir infini de Dieu ne peut rendre un corps capable de penser, quelle preuve aura-t-on que Dieu lui-même soit un esprit, et que ce soit autre chose que le Dieu de Spinoza; puisqu'il est certain que si un corps peut être capable de penser, il n'y a aucun argument qui puisse nous convaincre de l'existence d'un esprit quel qu'il soit?

Cependant pourrait-on rien imaginer de plus bizarre que cette méthode de philosopher ? Toutes mes idées me portent à croire qu'un être capable de penser n'est pas un corps, parce qu'après un examen attentif de la pensée, elle ne me paraît point pouvoir être un attribut ou une action d'un corps, lequel ne peut agir que par un mouvement local. Néanmoins, renonçant à toutes mes idées, et n'osant dire que je vois ce que je vois, je demeurerai en suspens contre mes propres lumières, parce que peut-être le pouvoir infini de Dieu peut faire ce que je ne conçois pas. Je ne sais si jamais modestie fut plus mal en usage, ni retenue plus hors de saison, puisqu'autant que nous sommes persuadés qu'une substance corporelle n'agit que par le mouvement et ne saurait produire qu'un changement de figure et de situation, autant sommes-nous convaincus qu'une substance qui pense ne renferme dans son idée ni figure ni mouvement, ce qui est une démonstration évidente que la substance qui pense n'est pas corporelle.

Il ne sert de rien de dire qu'on ne voit pas de contradiction formelle à supposer qu'une substance qui raisonne pourrait être un corps, et qu'ainsi on ne saurait conclure que Dieu n'ait pu conférer à un corps la vertu de penser, vu que Dieu, par son pouvoir infini, peut faire tout ce qui n'implique pas contradiction.

Je réponds que l'impossibilité n'est pas moindre, quoique la contradiction ne soit pas si formelle ni si sensible : c'est à quoi je souhaite qu'on fasse attention. On trouvera, si on approfondit cette matière, qu'il faut que deux choses soient renfermées sous un même genre pour y trouver une contradiction formelle. Il est aisé de prouver, par exemple, qu'il implique qu'un cercle soit un triangle, parce que l'un et l'autre sont renfermés sous le genre de figure. Mais quand deux sujets n'ont rien de commun et qu'ils sont de différentes espèces, il suffit, pour former une démonstration de la diversité de leur nature, de montrer que les propriétés, les effets et les idées que nous avons de l'un de ces sujets, n'ont rien de conforme ni de commun avec les propriétés, les effets et les idées de l'autre sujet; on ne saurait aller au delà pour établir l'impossibilité qu'il y a que ces deux sujets soient une seule et même chose. C'est par cette méthode que nous sommes convaincus qu'un son n'est pas une couleur : et on serait fort empêché de prouver par une contradiction formelle qu'il est impossible qu'un son ne soit pas une couleur.

De même aussi, un esprit n'ayant rien de commun avec le corps que le nom d'*être*, on ne saurait prouver qu'un esprit ne peut être un corps en faisant voir que cela impliquerait formellement contradiction; la seule démonstration dont on puisse se servir, c'est de montrer qu'ils n'ont rien de commun dans leurs propriétés, dans leurs effets et dans leurs idées : et cela doit suffire à nous en convaincre, parce que la diversité de la nature des sujets ne souffre point de preuve plus claire ni plus évidente.

Je conviens que l'objection qu'on tire du sentiment et de la connaissance des bêtes est de très-grand poids : c'est, je l'avoue, une redoutable difficulté.

Tout considéré néanmoins, je veux dire l'impossibilité qu'il y a qu'un corps pense, et les terribles conséquences qui s'ensuivent si on donne une âme spirituelle à cette multitude infinie d'animaux, il semble que le parti le plus raisonnable soit de considérer les animaux comme des machines formées de la main du Tout-Puissant.

Premièrement, si on médite sur toutes les combinaisons des corps, on est conduit, comme par degrés, jusqu'aux bêtes, sans connaître précisément l'espèce à laquelle il faut attribuer une âme spirituelle. On voit une multitude de plantes auxquelles on pourrait attribuer la connaissance et le raisonnement, parce qu'il y paraît une fin et du discernement dans la production de leurs feuilles, de leurs fleurs et de leurs fruits. Il y a même des plantes qu'on nomme sensitives, qui se retirent à l'attouchement.

Au-dessus des plantes on trouve des animaux qui semblent n'avoir rien que le mouvement et le sentiment, comme les huîtres, les vers et toutes les espèces de limaçons. La sphère d'activité de ces animaux est sans doute très-petite et bornée en fort petit nombre d'actions. Joignons ici ces légions d'atomes animés qu'on découvre à l'aide des microscopes. Je ne crois pas qu'on eût jamais pensé à leur donner ni connaissance, ni sentiment, n'était qu'on a vu des animaux faire des actions d'instinct naturel, comme les chiens, les singes et les éléphants, qui ont frappé nos yeux et surpris notre raisonnement. Néanmoins si on considère les actions des animaux les plus imparfaits, par rapport à leur nature et à leur conservation, on y trouverait autant de connaissance pour parvenir à leur but, que dans les bêtes les plus parfaites.

Il aurait donc été plus juste, ce semble, de raisonner ainsi : si une huître ou un vers sont capables de faire trois ou quatre actions propres à leur conservation, parce qu'ils n'ont que trois ou quatre ressorts, il ne faut pas trouver étrange qu'un chien ou un singe en fassent en grand nombre, puisque ces machines sont composées d'un million de ressorts. Et comme le ressort de l'huître peut fermer l'écaille aussitôt qu'on la touche sans aucune connaissance, de même le chien ou le singe peuvent faire mille différentes actions sans connaissance, à cause seulement des impressions sans nombre qu'ils reçoivent des objets.

On allègue des histoires qui semblent prouver qu'on doit de toute nécessité supposer de la connaissance dans les bêtes. Je réponds 1° que ces histoires, de même que les contes que l'on fait de l'apparition des esprits et d'autres événements merveilleux sont ou fausses ou fort altérées par les circonstances qu'on y ajoute et dont on prend plaisir de les embellir ; 2° je demande si l'araignée fait sa toile par raisonnement, et l'abeille sa cellule, ou si c'est par une mécanique à quoi la nature les a déterminés, conforme aux organes qu'elle leur a donnés. Si c'est par raisonnement, quelle science dans les mathématiques pour observer si juste les proportions, et de quoi ces insectes ne seraient-ils pas capables, en vertu de la maxime : Qui peut le plus, peut aussi le moins ? Si ce n'est qu'une détermination sans connaissance, proportionnée à leurs organes, toute cette prétendue industrie ne demande pas plus d'esprit que ferait un compas, que le vent ferait tourner sur une de ses jambes qui serait fixe. Il décrirait un cercle parfait, ce que ne pourrait faire le plus habile mathématicien, s'il n'avait point de compas.

Enfin si ceux qui veulent donner de la connaissance aux bêtes refusent de confesser qu'un corps ne saurait penser à cause qu'ils ne savent pas ce que le pouvoir infini de Dieu pourrait faire, pourquoi rejettent-ils avec hauteur et avec mépris l'opinion qui parle des bêtes comme d'automates, puisqu'elle n'est fondée que sur la puissance infinie de Dieu? C'est, dit-on, une folie de nier qu'un chien qui crie quand on lui donne un coup de bâton, ne sente point de douleur. Belle démonstration pour des philosophes ! Je voudrais bien savoir si un Indien ne formerait pas le même raisonnement en faveur d'une montre dont le ressort du réveil se lâcherait dès qu'on lui donnerait un coup de bâton.

Je conclus donc que n'y ayant point de démonstration convaincante que les bêtes n'aient ni connaissance ni sentiment, et qu'y ayant d'ailleurs des difficultés épouvantables à leur en attribuer dans quelque système que ce soit, la raison veut qu'on penche plutôt à les priver de connaissance et de sentiment, qu'à leur en accorder.

CHAPITRE VI

De la cause du mal, et premièrement du mal moral ou du péché.

Nous entrons dans une question fort importante, et si on en croit les libertins, c'est l'endroit faible de la religion. Puisque Dieu, disent-ils, est souverainement bon et saint, qu'il hait le vice et qu'il aime la vertu, jusqu'à vouloir récompenser la piété d'un bonheur infini, et punir le péché de peines éternelles, quelle apparence y a-t-il qu'il ait créé des hommes capables de se corrompre et de commettre tous les crimes qu'on voit dans le monde? Est-il de la sagesse de Dieu d'avoir formé des créatures qui le déshonorent par leur impiété et par leurs blasphèmes ? Ne vaudrait-il pas mieux qu'elles n'eussent aucune liberté que d'en faire un si mauvais usage ? Est-il de la bonté de Dieu d'avoir créé des hommes en un tel état que la plus grande partie doive être malheureuse dans l'éternité ? En un mot, un monde plein de crimes et d'iniquités, comme de misères, de peines et de douleurs, répond-il à la bonté, à la sagesse et à la sainteté du Créateur, vu surtout qu'il lui était facile de le former exempt de tous ces défauts ? Toutes ces difficultés roulent sur ces deux questions : l'une pourquoi Dieu a formé l'homme capable de l'offenser et de pécher ; l'autre pour-

quoi il a formé l'homme avec ce pouvoir fatal de se rendre éternellement malheureux à cause de ses péchés. Nous examinerons la première dans ce chapitre.

Il faut poser ici ce que nous avons suffisamment prouvé dans les chapitres précédents, qu'un être intelligent et libre est le plus excellent et le plus parfait de tous les êtres que la puissance de Dieu, tout infinie qu'elle est, pouvait former, soit que l'on considère cet être en lui-même, ou qu'on le regarde par rapport à la gloire de Dieu. Pourrait-il y avoir dans l'univers une créature plus excellente que celle qui est capable de connaître Dieu par ses ouvrages, afin de l'adorer, de l'aimer et de lui obéir ? Ajoutons qu'il n'était guère possible qu'une créature fût intelligente sans être libre, parce qu'une créature capable de connaissance doit agir selon sa connaissance, c'est-à-dire qu'elle doit savoir ce qui la fait agir et pourquoi elle agit, autrement ce serait un monstre, un composé dont une partie n'aurait aucun rapport avec l'autre. J'aimerais autant qu'on supposât que le Créateur aurait donné la vue à une créature pour se heurter contre tous les objets qui se présenteraient, et pour tomber dans toutes les fosses qu'elle rencontrerait. Que si elle agit par connaissance et par raison, il est impossible qu'elle ne veuille agir, c'est une conséquence nécessaire de ce qu'elle connaît les raisons qui la font agir. De sorte que, encore qu'une créature intelligente agisse toujours par raison, elle agit aussi librement, parce qu'elle veut agir. Il est donc certain qu'on ne saurait concevoir rien de plus grand ni de plus parfait entre les créatures, qu'un être qui a la connaissance de ce qu'il fait et des raisons de sa conduite, et qui de plus est le maître de ses actions par l'empire de sa volonté.

Si on considère cet être par rapport à la gloire de Dieu, laquelle ne consiste que dans la connaissance qu'on en peut avoir par ses ouvrages, dans l'adoration et la soumission qui lui est due, cet être était seul capable de contribuer à ce dessein du Créateur. Les adorations d'une créature qui ne serait pas libre ne contribueraient pas davantage à la gloire du Créateur, qu'une machine de figure humaine qui se prosternerait par la vertu de ses ressorts.

Dieu aime la sainteté. Mais quelle vertu y aurait-il si l'homme était déterminé nécessairement par sa nature à suivre le bien, comme le feu est déterminé à brûler ? Il ne pouvait donc y avoir qu'une créature libre qui pût exécuter le dessein de Dieu. Il n'y avait aucun être plus digne de la sagesse et du pouvoir infini de Dieu qu'un être libre, cette sagesse et ce pouvoir brillent dans la formation de cet être et dans la manière dont il est conduit. De tout cela on peut conclure que, encore qu'une créature libre pût abuser de son franc arbitre, néanmoins un être libre était quelque chose de si relevé et de si auguste que son excellence et son prix l'emportait de beaucoup sur les suites les plus fâcheuses que pouvait produire l'abus qu'on en ferait.

Il est donc de la dernière évidence que Dieu ne doit pas être considéré comme la cause du péché pour avoir créé des êtres libres, qui ont péché parce qu'ils ont abusé de leur liberté.

Pour mieux examiner la question, il faut remarquer qu'il y a deux sortes de créatures libres. Les unes sont de pures intelligences, comme les anges, les autres sont composées d'esprit et de corps, comme les hommes. Dans les uns et dans les autres l'amour-propre est une suite infaillible de la connaissance que l'on a de son être, parce que le néant et l'être sont trop opposés pour permettre à une créature d'être indifférente à l'égard de ces deux extrêmes.

L'amour-propre néanmoins dans un être libre et intelligent est la source du mal, parce que cette connaissance, cet amour que nous avons de notre être nous porte à lui donner du poids et de l'éclat, autant qu'il nous est possible. Ainsi, comme l'excellence de ces esprits célestes dégagés de toute matière consistait dans la connaissance et dans l'étendue d'une volonté efficace, j'entends par cette volonté le pouvoir d'un esprit, l'amour-propre aura pu porter quelques-uns de ces esprits célestes à aspirer à une élévation de pouvoir et de connaissance contre l'ordre établi par le Créateur et contre sa volonté. Il n'y a pourtant guère d'apparence que le premier péché des anges rebelles ou de l'un d'entre eux ait été de vouloir s'élever jusqu'au Créateur et s'égaler à lui. Une créature raisonnable ne saurait commettre une telle extravagance.

On ne connaît pas quel fut ce premier péché des anges : mais on peut croire que ce fut un mouvement d'orgueil, d'ambition et d'envie. Peut-être même serait-ce la tentation où il exposa le premier homme, puisque la sentence prononcée contre le serpent doit être proprement considérée comme la condamnation du tentateur : et que d'ailleurs toutes les qualités qui sont données au diable dans l'Ecriture sainte sont prises de l'histoire de la première tentation. Quoi qu'il en soit, on n'en saurait parler que par conjecture : ce qu'on peut dire de plus certain, c'est que la cause de ce péché, ou plutôt le péché même, a été l'envie que l'amour-propre a fait naître.

Pour l'homme, il est composé d'esprit et de corps, l'amour-propre a ces deux parties pour objet. De là vient que l'homme est capable de pécher en plusieurs manières. Il n'y avait rien de plus sage que de donner à l'homme un corps propre à lui faire juger de ce qui lui était utile ou dommageable par le plaisir ou par la douleur qu'il en ressentait. Mais si l'amour-propre se laisse entraîner par le plaisir au delà des bornes prescrites, ni l'abus ni le blâme ne doit retomber sur le Créateur qui n'a attaché du plaisir à quelques actions corporelles que pour le bien et pour la conservation de l'homme. Un exemple servira à faire mieux comprendre ma pensée : on ne doit pas trouver étrange

que l'on trouve du plaisir à manger et à boire, parce que l'usage des aliments est absolument nécessaire à la vie : il faut donc reconnaître la sagesse de Dieu, en ce qu'il nous a formés de la sorte. Mais si l'homme trop sensible à ce plaisir s'abandonne contre la raison aux excès de l'intempérance, faudra-t-il à cause de cela critiquer la sagesse de Dieu? C'est comme si on voulait accuser Dieu d'être la cause de l'ivrognerie pour avoir créé le vin, parce qu'il y a des hommes qui en abusent. Il n'est rien de plus admirable que l'instinct de la nature dans les animaux, qui leur apprend ce qu'ils doivent faire ou fuir. Dieu a donné à l'homme la raison qui est au-dessus de cet instinct, afin de le régler et de le conduire. Voilà le point de vue où nous devons nous fixer pour considérer la gloire de Dieu dans la création de l'homme. Que si cet homme fait un mauvais usage de sa raison, la faute est tout entière de l'homme. La gloire de Dieu demeure inviolable, en ce qu'il a formé l'homme maître de ses actions, et qu'il n'a rien omis de tout ce qui était nécessaire pour le porter à faire un bon usage de ses connaissances et de l'empire qu'il lui a donné sur sa propre conduite.

Mais, dit-on, tant de désordres et de crimes qui se commettent, tant de troubles et de confusions qui agitent la société, tout cela peut-il compatir avec la gloire de Dieu? Je réponds premièrement que la gloire de Dieu considérée en elle-même est infiniment au-dessus des atteintes de l'homme, et que toutes les créatures ensemble ne sauraient l'augmenter ni la diminuer en façon du monde. Si on entend par la gloire de Dieu les adorations, les applaudissements et les louanges des créatures, on demeurera d'accord, si on y fait attention, que pour rendre ces adorations et ces louanges de quelque prix et de quelque valeur, il fallait qu'elles fussent produites par des êtres libres. Autrement il n'en résulterait pas plus de gloire au Créateur qu'un éloge prononcé par un automate et par les ressorts d'une machine.

Mais, dit-on encore, le Créateur est outragé et la société renversée. Ceux qui s'embarrassent de ces difficultés semblent avoir la vue trop bornée, et vouloir réduire tous les desseins de Dieu à leurs propres intérêts. Quand Dieu a formé l'univers il n'avait d'autre vue que lui-même et sa propre gloire : de sorte que si nous avions la connaissance de toutes les créatures, de leurs diverses combinaisons et de leurs différents rapports, nous comprendrions sans peine que cet univers répond parfaitement à la sagesse infinie du Tout-Puissant. On en peut juger par les connaissances que nous avons de ce petit point de l'univers, je parle de cette terre sur laquelle nous sommes. Nous y découvrons, par exemple, des lois de mouvement, simples, uniformes, suffisantes pourtant à la production de tous ces effets qui ne dépendent que des corps. Peut-on rien imaginer de plus sage que de concevoir une loi de mouvement, simple et unique, qui puisse être la cause d'une multiplicité presque infinie de productions? Voilà un trait de la sagesse du Créateur. Il faut être plus qu'aveugle pour ne le pas apercevoir. Néanmoins si notre esprit se borne à quelque effet particulier de cette loi, il croira y rencontrer des prétextes bien fondés de critique et de censure, puisque c'est en vertu de cette loi de mouvement et comme une suite inévitable de ce principe, que la foudre et les pluies tombent sur l'Océan, quoique fort inutilement, autant que notre connaissance peut s'étendre. A s'arrêter là, il est constant qu'on ne voit pas en quoi peut consister la sagesse ni la gloire de Dieu dans la chute de la foudre et des pluies sur la mer. Mais si on remonte au premier principe, la difficulté tombe et s'évanouit à l'éclat de la sagesse de Dieu qui brille dans l'établissement de cette loi et dans son origine. Cela paraît assez sensible quand on ne considère que les êtres inanimés. Il est beaucoup plus difficile de découvrir les traces de Dieu dans la conduite des esprits libres et intelligents. Il n'est présentement que de savoir si les péchés des créatures libres peuvent compatir avec la sagesse et la sainteté de Dieu.

Nous avons déjà dit, et on ne saurait trop le répéter, qu'une créature intelligente et libre est le plus excellent ouvrage que l'Être très-parfait et tout-puissant pouvait former. On y voit la bonté de Dieu en ce que cette créature peut aspirer à un bonheur éternel. On y remarque la sainteté de Dieu, parce qu'il fallait que cette créature fût libre pour être capable de recevoir des lois qui nous donnent quelque idée de la sainteté de Dieu, de l'amour qu'il a pour la vertu, laquelle il veut récompenser, et de sa haine pour le vice qu'il veut punir. Si ces termes de *sainteté*, de *vertu*, d'*amour* et de *haine* ont quelque obscurité quand on les rapporte à Dieu, il est aisé de s'en former une idée plus juste. Dieu aime l'ordre dans les créatures qu'il a formées; de sorte qu'il promet de récompenser celles des créatures libres qui auront observé cet ordre, et de punir celles qui l'auront violé.

Par conséquent la sagesse de Dieu s'est fait paraître dans la création de ces êtres libres qui ont tant de rapport aux attributs de la Divinité. Mais elle paraît surtout dans la manière dont la Providence les dirige pour conduire tout à ses fins sans violer leur liberté.

On peut dire que comme Dieu a établi des lois de mouvement très-simples et très-uniformes, selon lesquelles les créatures purement matérielles se conduisent, il a aussi donné des lois inviolables aux êtres spirituels pour être la règle de leur vie. Cette règle immuable, c'est que Dieu rendra à chacun selon le bien et le mal qu'il aura fait. A quoi sa miséricorde a joint en faveur des pécheurs la voie de la foi et de la repentance. Il est facile de remarquer deux sortes de raisons et de motifs qui mettent les hommes en action. Les uns sont uniquement tirés de l'objet, et emportent l'esprit et le cœur par leur propre poids; les autres tirent leur

principale vertu de la disposition et de l'inclination du cœur. Dieu les conduit par tous ces motifs. La récompense qu'il propose est un bonheur si excellent que nous ne pouvons le concevoir; tous les désirs de l'âme seront contents. Dieu nous attire par inclination, parce qu'il prévient nos cœurs de la charité et de son amour envers nous; tellement que tous les motifs qui ont accoutumé de mettre les hommes en mouvement sont réunis dans la religion pour opérer la conversion de l'homme: crainte, amour, reconnaissance, espérance et intérêts, tout y concourt. Nous n'entrerons pas dans la discussion des secrets ressorts de la grâce. On sait assez qu'il y a sur ce sujet de différents systèmes, les uns mieux imaginés que les autres. Mais quoi qu'il en soit, chacun prétend que ses principes ne violent point la liberté de l'homme, parce que c'est un principe qui doit demeurer sacré et inviolable, et qu'on doit rejeter tout système qui le renverse et le détruit.

On a pu remarquer que nous avons pris les choses dans leur origine et que nous avons considéré l'homme sortant des mains de Dieu, avec toute sa liberté, comme on doit faire pour bien entrer dans les voies du Créateur autant que nous en sommes capables. S'il est tombé depuis dans le péché, Dieu n'a pas dû refondre l'univers, ni réformer son premier établissement, non plus qu'il ne doit pas changer la nature ni le lieu que le soleil occupe, à cause des chaleurs de la zone torride et de ces étés secs et brûlants qui rendent la terre stérile et les soins de l'agriculture inutiles et superflus.

Mais quelle apparence, nous dit-on, que Dieu ait formé l'homme dans un état dont il prévoyait qu'il devait abuser, et remplir la société civile de crimes, de confusion et de déréglements? La difficulté serait encore beaucoup plus grande, si on dit que Dieu aura formé des décrets absolus de tous ces crimes.

Pour dissiper ces ténèbres et éclaircir ces difficultés, il faut rappeler les choses à leur origine, et se représenter les créatures intelligentes et libres, que Dieu créa saintes et innocentes, comme le chef-d'œuvre de ses mains, et le centre où se réunissaient les rayons de lumière et de gloire de tous les attributs de la Divinité, comme nous en avons souvent parlé ci-dessus. Cette raison de la gloire est infiniment plus forte que toutes les difficultés qu'on oppose, parce qu'elle est tirée immédiatement de la gloire du Créateur; au lieu que les difficultés qu'on forme sont toutes prises des créatures, de leur utilité ou de leur dommage; ce qui ne saurait être de poids à balancer la gloire du Créateur.

Mais la bonté de Dieu ne doit pas se répandre généralement sur toutes ses créatures. Il est vrai, mais il est aussi certain que Dieu ayant formé des créatures capables de rechercher les biens célestes et spirituels, ou d'attirer sur elles les effets de la colère de Dieu, selon cette maxime d'une justice éternelle et inviolable qu'il faut rendre à chacun selon ses œuvres, l'ordre de l'univers, et en particulier l'ordre établi pour la direction des êtres libres et intelligents, subsiste en son entier dans les misères de ces créatures qui abusent de leur liberté, comme dans la béatitude de celles qui en font un bon usage. Il faut avertir ici une fois pour toutes, qu'encore qu'on ne parle que de liberté, on n'a pas dessein d'exclure la grâce, puisque, quelle qu'en soit la nature, le concours et l'action, chacun convient qu'elle ne doit pas détruire la liberté; et cela nous suffit pour raisonner comme nous faisons.

On ajoute enfin que Dieu a connu et prévu toutes les tristes suites de la liberté des créatures, et on demande s'il n'aurait pas été mieux qu'elles fussent privées de cette prérogative que d'en jouir pour leur propre perte. On allègue en preuve l'exemple d'une mère qui ne laisserait pas aller ses filles au bal, ni dans les compagnies du monde, si elle pouvait sûrement prévoir que ses filles abuseraient de cette liberté au préjudice de leur honneur.

Il faut, pour bien répondre à cette difficulté, se représenter ce que nous avons déjà dit plusieurs fois. Je ne crois pas qu'on puisse nier qu'une créature intelligente et libre ne soit l'être le plus excellent que le Créateur pouvait former, à considérer cet être précisément en lui-même, sans aucun égard aux suites.

La question est donc, si les désordres qui en devaient arriver étaient une raison assez forte pour empêcher la Divinité de former la plus excellente créature qu'elle pouvait produire: il n'y a aucune apparence de justice ni d'équité dans cette prétention.

Il s'ensuivrait premièrement de cette maxime que Dieu ne devait donner aux hommes ni connaissance, ni raison, ni sentiment, parce que ces facultés sont cause des craintes, des inquiétudes et des douleurs qui nous agitent.

Mais, dira-t-on, une créature qui avec ces facultés sera déterminée au bien, toujours dans la joie de la possession, sans être combattue par la crainte, ni agitée de la douleur, ne serait-elle pas plus digne du Créateur? Je réponds qu'il y a aussi de telles créatures dans l'univers. Mais Dieu ayant voulu former des êtres intelligents et capables de réflexions, sa sagesse s'est manifestée dans les différentes combinaisons de ces êtres intelligents, pour en former de diverses sortes, de même qu'elle a paru dans la multiplicité si variée des êtres corporels qui composent l'univers.

Nous pouvons nous représenter sept ou huit sortes de différentes combinaisons dans un être spirituel. On peut le considérer n'ayant que la simple perception et la connaissance nue des objets: c'est le plus bas degré. On peut joindre à cette connaissance la réflexion, c'est un degré plus élevé. Si on ajoute à cette connaissance la volonté, c'est-à-dire, un principe qui répand son consentement et son approbation sur toutes nos pensées, c'est un troisième degré plus excellent que les deux premiers. On peut en qua-

trième lieu se représenter cette volonté ou plutôt cet être toujours déterminé au bien, parce qu'il n'aurait aucune connaissance du mal, ou faire une cinquième classe de ces êtres toujours déterminés au mal, parce qu'ils n'auraient aucune connaissance du bien ; mais l'idée de semblables êtres est injurieuse à Dieu. En sixième lieu, on peut se représenter des créatures qui connaissent le bien et le mal, avec la volonté ou la liberté de choisir et de se déterminer vers l'un ou vers l'autre, ce qui est l'idée la plus excellente qu'on puisse se former d'une créature. Car si on y joint une confirmation dans le bien et dans un bonheur éternel, comme une récompense du bon usage que cette créature aura fait de sa connaissance et de sa liberté, ce n'est plus qu'une perfection acquise ou une suite qui tire sa dignité et son prix du bon usage de la liberté, le plus beau présent de Dieu ; et ce sera la septième combinaison.

A quoi enfin on peut ajouter la huitième et la dernière, qui sera de ces créatures malheureuses à cause du criminel abus de leur liberté.

De ces huit combinaisons, qui sait si Dieu n'a point formé des êtres qui y répondent excepté la cinquième ? A-t-on parcouru l'univers, pour borner le nombre des différentes espèces d'esprits qui peuvent être dans l'enceinte générale des créatures ? L'Ecriture emploie des noms assez différents, quand elle parle des intelligences célestes, pour s'imaginer qu'il peut y en avoir de diverses espèces. Cependant comme la connaissance semble supposer qu'un être intelligent agit toujours par raison, qu'agir par raison emporte le consentement et l'approbation, il doit aussi supposer la liberté et l'empire qu'on a sur ses actions. Je ne vois pas même qu'il soit nécessaire de distinguer ce qui n'est que volontaire de ce qui est libre, parce que le fondement est toujours le même : *volonté* et *liberté* ne sauraient être qu'une seule et même chose dans les esprits bienheureux, comme dans les autres. Si les uns font toujours un bon usage de leur liberté et les autres toujours un mauvais, la volonté est toujours de même nature dans les uns et dans les autres. Ceux qui font bien comme ceux qui font mal, tirent également l'approbation qu'ils donnent à ce qu'ils font de l'empire qu'ils ont sur leurs actions.

Je réponds donc à la difficulté que le fâcheux usage que les hommes feraient de leur libre arbitre, ne devrait pas empêcher Dieu de former des créatures libres, comme des êtres de la plus haute excellence, sans lesquels tout l'univers n'eût été qu'une vaste masse insensible et inanimée qui n'aurait contribué en rien à la gloire de Dieu. Je voudrais bien qu'on me dît quel jugement on ferait d'un peintre qui employerait son habileté et son temps à faire des tableaux qui ne seraient certainement jamais vus d'aucun homme. Ce dessein ne saurait entrer dans un esprit raisonnable. Il serait inutile de dire que Dieu n'avait pas besoin des créatures pour sa gloire. Je réponds que puisque Dieu a créé le monde, il a eu ses vues et ses raisons pour le former comme il a fait. Or ces raisons ne peuvent être que celles de sa gloire. D'où il s'ensuit nécessairement qu'il a dû créer dans l'Univers des êtres intelligents pour connaître les créatures, et que de plus il fallait que ces êtres fussent libres, pour juger des différents degrés de beauté et de perfection qui se rencontrent dans les créatures, afin de les estimer à proportion de leur excellence, et surtout pour reconnaître et pour admirer dans la beauté de ces ouvrages la sagesse, la bonté et la puissance du Créateur.

Il faut ajouter à tout ceci cette gloire particulière que Dieu destine comme une récompense aux esprits bienheureux. Ces nouveaux cieux et cette nouvelle terre dont parle l'Ecriture, que Dieu propose à la foi et à l'espérance des hommes ; cette économie de grâce et de miséricorde envers ces créatures qui avaient péché, demandait nécessairement et supposait la liberté. De sorte qu'il faut encore joindre ici toutes les merveilles de la rédemption, dont nous ne formons qu'une seule raison, pour en faire une preuve du libre arbitre de l'homme.

Enfin, pour dissiper entièrement cette difficulté, il faut séparer le mauvais usage de la liberté d'avec les peines et les malheurs qui en seront la juste punition. Supposons qu'il n'y ait point de peines après cette vie, sur quoi établira-t-on la critique qu'on fait du libre arbitre ? Ce ne pourra être que sur les crimes. Mais présentement, s'il n'y avait point de crimes, on ne saurait ce que c'est que la vertu et la sainteté, suivant la maxime de l'Ecole que les contraires se font connaître l'un l'autre. Il n'y a que l'excès de la bouche, qui fasse connaître la tempérance ; l'incrédulité relève le prix de la foi, les afflictions font naître la patience et la confiance en Dieu, qui est l'acte d'adoration le plus parfait dont un esprit puisse être capable. De sorte que la raison comprend sans peine ce qu'un auteur sacré nous dit : *Qu'il était bien raisonnable que Dieu pour lequel et par lequel sont toutes choses, voulant conduire à la gloire plusieurs enfants, consommât et perfectionnât par les souffrances celui qui devait être le chef et le prince de leur salut, parce que celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous d'un même principe* et formés sur le même plan (*Heb.* II, 10, 11).

Si on se représente d'un côté, un esprit déterminé à louer le Créateur, parce qu'il est attaché à Dieu par la vision bienheureuse de sa gloire ; et de l'autre un homme mortel agité par les misères et par les afflictions, triompher néanmoins de tous ces obstacles par sa foi et par son espérance, garder à son Dieu la fidélité qu'il lui doit, et le louer, le bénir, l'exalter à travers tous les maux qui le pressent, on avouera sans contredit que les louanges de Dieu prononcées par un homme en ce triste état, ont je ne sais quel éclat, quelle force qui ne se rencontre pas ailleurs.

Mais les crimes des créatures qui abusent de leur libre arbitre troublent la société; les hommes s'entre-déchirent, s'entre-tuent et se réduisent à toutes sortes de misères et de pauvreté.

Il est vrai; mais aussi il est certain que Dieu préside sur ces tempêtes, comme sur les eaux de la mer, et qu'il amène tous les événements à son but. Il se sert des méchants comme il fait des vents, du feu, de la grêle et du tonnerre. Quelle différence y a-t-il au fond, qu'une ville soit consumée par une flamme poussée par le vent ou par un incendiaire, la société n'en est pas moins troublée. Il n'y a rien de particulier, sinon que cet incendiaire s'est rendu coupable et qu'il rendra compte à Dieu de ce crime. Mais l'univers n'en est pas troublé davantage.

De sorte qu'il faut porter la critique jusqu'à vouloir réformer l'univers, les naufrages, les embrasements, les pestes, les malignes influences, la férocité de ces animaux qui dévorent les hommes, le venin mortel des autres, et tout ce que nous appelons désordres par rapport à nous-mêmes et au poste que nous occupons sur la terre; ou il ne faut plus trouver à redire au mauvais usage que les méchants font de leur liberté, surtout si on entre dans le dessein de Dieu, et que l'on compte la vertu et la sainteté, le bien et la vérité pour quelque chose qui mérite l'attention du Créateur. Il n'y reste donc plus que les afflictions en général, et les peines destinées en particulier aux méchants, pour soutenir la difficulté qu'on nous fait; ce que nous renvoyons au chapitre suivant.

On peut maintenant juger de la comparaison qu'on fait du Créateur avec une mère qui ne devrait pas permettre à ses filles d'aller au bal, si elle prévoyait certainement le préjudice qu'elle ferait à l'honneur de ses filles.

Il n'y a rien de moins juste que cette comparaison. La mère est liée par des engagements particuliers et obligée de veiller sur la conduite de ses filles : elle est renfermée dans cette sphère; ce doit être son principal soin. Mais si cette mère avait un dessein si grand, si noble et de si vaste étendue, que la permission qu'elle accorderait à ses filles de sortir fût un des moyens entre mille autres qui contribueraient à son grand dessein, cette mère, sans contredit, ne serait pas obligée de tenir ses filles renfermées, principalement si elle les avait bien instruites de leur devoir, et si elle avait fait tout ce qui dépendait d'elle et qui était nécessaire pour les porter à la vertu.

De plus, à nous renfermer précisément dans les limites de cet exemple, il faut distinguer ici la vertu de ce qu'on appelle *honneur*, c'est-à-dire, l'état de virginité: si vous considérez cet état séparé de la pureté du cœur et des affections, comme serait celui d'une fille renfermée entre quatre murailles, prête néanmoins à se prostituer, si cela était possible, il faut demeurer d'accord que ce nom d'*honneur* accordé à une semblable fille, serait un titre dont chacun la jugerait indigne.

Posons donc qu'une mère voulût faire de grands avantages à celle de ses filles qui aurait une véritable vertu, faudrait-il pour cet effet qu'elle renfermât toutes ses filles sans voir le monde, ni souffrir qu'elles parlassent à aucun homme, ni même sans savoir ce que signifieraient les mots de *pudicité* et d'*impudicité*, ni sans avoir le pouvoir de choisir entre ces deux états? Ce serait, sans contredit, une extravagance à une telle mère, de former le dessein de récompenser celle de ses filles qui aurait le plus de vertu, puisque ces deux choses seraient également impossibles, savoir 1° celles qui auraient de la vertu, et 2° laquelle en aurait le plus. Ces deux propositions ne contiendraient que des chimères. Il faudrait laisser ces filles, instruites de leur devoir et de la récompense ou du châtiment que la mère leur destine, à leur propre conduite, du moins pour quelque temps, afin que leur mère pût exécuter son intention, avec connaissance de cause, avec justice et équité.

Si on applique ces réflexions au Créateur, on les trouvera d'un poids infiniment plus grand et de plus haute importance.

Je ne sais plus de difficulté qui mérite de l'attention; s'il nous en revient quelques-unes dans l'esprit, nous l'examinerons dans la suite.

CHAPITRE VII.

Du mal physique, c'est-à-dire des afflictions, des douleurs, et des peines, principalement des peines éternelles destinées aux méchants.

Nous avons examiné dans le chapitre précédent les péchés et les crimes que les êtres intelligents et libres peuvent commettre, et commettent effectivement par le mauvais usage qu'ils font de leur franc arbitre. Il faut considérer présentement les tristes suites que le péché attire sur les créatures coupables et criminelles.

On serait trop long de représenter ici toutes les misères de la vie humaine; d'ailleurs, qui les pourrait ignorer? elles ne sont que trop connues et trop sensibles. Pour se conduire avec quelque ordre dans ce labyrinthe, nous réduirons les difficultés qu'on peut former sur ce sujet à quatre classes.

On ne saurait trouver étrange que des pécheurs qui violent avec connaissance et délibération les lois de Dieu soient punis. Mais on peut être embarrassé, 1. de voir les gens de bien dans les souffrances et dans les afflictions.

2. Il y a de la difficulté à accorder les peines et les douleurs que les petits enfants souffrent avec la bonté et la justice de Dieu.

3. On en pourrait trouver aussi dans les maux et les peines à quoi les bêtes, qui ne sont nullement capables de pécher, sont sujettes.

4. On est principalement embarrassé, et même épouvanté, quand on se représente les

tourments qui sont préparés aux méchants, aux pécheurs impénitents, pour toute l'éternité. Il faut répondre distinctement à ces quatre sortes de difficultés.

A l'égard de la première, fondée sur les afflictions des gens de bien, il faut remarquer 1. qu'il n'y a point de justes sans défauts; 2. que les afflictions sont les occasions et la matière des principales vertus: 3. que ce sont des châtiments pour la correction des pécheurs et pour leur conversion; 4. qu'elles servent à avancer la gloire de Dieu, à instruire les ignorans, à purifier le cœur des fidèles, et à fortifier leur force et leur espérance.

Il faut encore rappeler ici un grand principe dont nous avons déjà parlé. Ce principe est que Dieu gouverne l'univers, j'entends ici par ce mot toute la matière qu'il a créée, par quelques lois de mouvement très-simples et très-uniformes, qui produisent tous ces effets infinis et si variés qu'on remarque dans la vaste étendue de l'univers. Comme ces lois ont été établies par la sagesse éternelle, pour être des causes universelles et stables de tout ce qui arrive et de tout ce qui se produit dans l'univers, excepté les pensées, Dieu ne révoque pas ces lois, par lesquelles il gouverne le monde corporel. Il n'en suspend même les effets que très-rarement et pour des raisons singulières et importantes, parce qu'il ne les suspend jamais sans miracle.

C'est pourquoi les miracles n'ont été employés que lorsque Dieu voulait autoriser la révélation et la mission de ceux qu'il animait du Saint-Esprit, parce que toute la nature dans son cours ordinaire ne pouvait fournir des preuves de la vérité des paroles d'un prophète qui avait reçu quelque commission particulière de Dieu. Il est aisé de comprendre que Moïse avait besoin de miracles pour persuader les Israélites qu'il était envoyé de Dieu. Il fallait des miracles pour soutenir la prédication de l'Evangile, et pour bien établir ce fait, que Jésus-Christ était mort pour nos offenses, puisqu'il était ressuscité d'entre les morts. Mais la révélation ayant été une fois suffisamment prouvée, les miracles ont cessé parce qu'ils n'étaient plus nécessaires.

Reprenons donc notre principe, que Dieu conduit la nature par de simples règles de mouvement, en vertu desquelles tout ce qui arrive dans l'univers se produit, de sorte que sa sagesse ne lui permet pas de les changer, ni d'en arrêter le cours, sans des raisons fortes et au dessus de toute exception.

Cela posé, il sera facile d'en tirer des conséquences pour répondre à la plupart des difficultés qu'on propose. Si l'air infecté cause la peste ou d'autres maladies mortelles dans une ville, n'est-il pas certain qu'il faudrait supposer une infinité de miracles, pour faire que les gens de bien et les petits enfants n'en fussent pas emportés avec les méchants? Et pourquoi tous ces miracles? Est-ce un malheur aux bons et aux petits enfants de changer d'état de vie, puisque c'est à leur avantage?

Nous autres mortels, dans notre petite sphère d'activité, si nous sommes troublés et agités de cet orage, parce que nous nous trouvons au milieu de la tempête, c'est à cause que nous ne pensons qu'au tracas et à l'embarras du délogement. Mais posons que nous puissions voir le repos dont jouissent ces âmes bienheureuses, après quelque temps de maladies, de souffrances et de douleurs, et surtout que nous nous représentassions l'éternité de cet état bienheureux, dont ces âmes prennent possession, il est évident que les difficultés qu'on nous fait à cause des afflictions des justes et des maladies des petits enfants tomberaient d'elles-mêmes, puisqu'on ne pourrait alléguer une apparence de raison, pour croire que Dieu ait dû changer ces lois selon lesquelles il gouverne ce monde, ni même en arrêter le cours.

On demandera peut-être s'il ne serait pas plus conforme à la bonté de Dieu d'accorder sur la terre une vie paisible et heureuse aux gens de bien? Je réponds qu'il faudrait pour cela changer l'ordre de l'univers; ce qui est quelque chose de plus haute importance infiniment que la santé et la prospérité d'un homme de bien, pendant la courte durée de cette vie. 2. Nous avons déjà remarqué les utilités de l'affliction des justes; à quoi on peut ajouter, 3. que Dieu a voulu donner cette vie aux hommes, comme un temps de combat et d'épreuve, pour porter leurs pensées et leurs désirs au jour de la récompense.

C'est un des principaux et des plus grands articles de notre foi de croire le jugement universel, par lequel Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. Quand on connaît Dieu comme bon, juste et sage, ce jugement dernier devient une vérité nécessaire. Car puisque ce Dieu si bon, si sage et si juste ne rend pas en cette vie à chacun selon ses œuvres, il faut qu'il y ait un autre temps destiné à ce jugement. C'est où nous conduisent directement les afflictions des gens de bien, comme la prospérité des méchants. Ainsi, ni les afflictions des justes, ni les maladies ni la mort des petits enfants ne doivent plus faire difficulté, puisque ces petites créatures n'ayant pu se rendre indignes de recevoir les fruits de la mort de Jésus-Christ, on doit croire qu'elles participeront à ces avantages.

On nous demande pourquoi les bêtes sont sujettes aux maladies et aux douleurs: je ne crois pas qu'on y joigne la mort, ni qu'on voulût qu'elles fussent immortelles? Pourquoi un Dieu bon et juste permet-il que des animaux innocents et incapables de faire ni bien ni mal soient exposés à tant de maux?

Nous ne dirons pas que ce soit à cause du péché de l'homme, parce que les bêtes n'ayant aucune liaison avec l'homme, il ne serait pas juste, ce semble, qu'elles fussent punies à cause de lui. Mais nous répondrons deux choses pour satisfaire à la difficulté. La première est, qu'il faudrait montrer auparavant

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis
UNIVERSITAS O. M. I.

qu'il est impossible que les bêtes soient des automates privés de connaissance et de sentiment. Car si les bêtes ne sont que des machines, elles ne sont pas sensibles, et par conséquent il ne faut point parler de douleur à l'égard des bêtes.

Cependant, comme la plupart du monde ne goûterait pas cette réponse, il faut supposer le sentiment commun, et dire pourquoi les bêtes souffrent de la douleur. Je réponds en un mot que c'est pour leur propre utilité et pour leur conservation : de sorte que les douleurs des bêtes ne sont rien moins que des peines qui puissent avoir la moindre relation à la justice de Dieu.

On sait qu'il y a des venins comme des aliments, des choses nuisibles comme des choses profitables, dont les bêtes doivent être averties pour rechercher les unes et fuir les autres, afin de se conserver. Elles ont deux sortes de moyens pour se diriger dans ce choix : l'instinct naturel, ou la disposition des organes de leur sens, et le plaisir ou la douleur. Quoi qu'il en soit, on n'attribue pas ce choix à de subtiles réflexions, ni à la pénétration de leurs raisonnements. La bête discerne le venin des aliments salutaires par les diverses sensations du goût. Dirait-on que ce fût une peine à l'homme, si le goût des poisons lui causait une sensation désagréable afin qu'il pût le reconnaître? on en parlerait plutôt comme d'une perfection.

La machine du corps est composée de tant de ressorts et sujette à tant d'accidents qui peuvent la détraquer, qu'il est de l'utilité et de la conservation des bêtes qu'elles puissent connaître par sentiment quand il y a quelque chose de dérangé, vu qu'elles sont incapables de le faire par réflexion. La faim, la soif, est un sentiment qui les pousse à chercher les aliments ; et plus elles ont besoin de ces aliments, plus elles sentent la douleur de la soif, qui les met en de plus grands mouvements pour chercher leur nourriture. Un clou, une épingle pénètre le pied d'un animal; il est nécessaire qu'il en soit averti par la douleur pour faire ce à quoi l'instinct de la nature le porte, afin d'y chercher du remède. Jusqu'ici on n'est pas fort embarrassé de voir les bêtes susceptibles de douleur, puique c'est pour leur profit.

Mais, dit-on, que ne souffrent-elles pas du caprice des hommes? ils les traitent durement, ils prennent souvent plaisir à exercer sur elles leur cruauté ou leur curiosité. Je réponds qu'il faut remonter plus haut et considérer les créatures dans la subordination où elles sont les unes des autres, soit à cause des différents degrés de l'excellence de leur nature, soit par rapport à leur subtilité ou à leur force : ce qui forme un ordre dans l'univers, où l'on voit une multitude infinie d'animaux si variée par des organes ou des instincts divers, qu'on ne saurait assez l'admirer.

Nous sommes frappés de voir un chien souffrir entre les mains d'un anatomiste; nous le sommes beaucoup moins de voir une brebis déchirée par un loup, une perdrix par un milan ; et nous ne faisons aucune attention à tous ces insectes qui servent de proie aux petits oiseaux. Que serait-ce si nous avions la vue assez perçante pour apercevoir cette multitude d'espèces différentes d'insectes, au-dessous de la fourmi et du moucheron, qui se dévorent les uns les autres? La douleur que peut ressentir un animal beaucoup plus petit qu'un ciron ne nous ferait aucune peine, parce que nous supposons cet atome animé peu capable de sentiment, ou doué tout au plus d'un sentiment fort obscur et fort émoussé, qui ne le rend que peu ou point sensible à la douleur. On ne songerait pas même à former la moindre difficulté sur la douleur de ce petit animal, tant on la concevrait mince et légère à cause de son peu de connaissance et de sentiment. Si on opposait d'un autre côté cette sagesse du Créateur qui a créé une infinité de créatures qui servent dans la subordination où il les a placées, à s'entretenir et à se nourrir les unes les autres, on ne serait pas surpris de voir les bêtes exposées à ce qu'il plaît aux hommes de leur faire souffrir, soit à cause de l'excellence infinie de l'homme au-dessus des bêtes, soit parce que cette sujétion sans bornes est une suite de l'ordre que Dieu a établi, infiniment plus considérable que ne peut être le sentiment obscur, léger et confus, que la douleur peut causer aux animaux. Car après tout, on ne saurait trouver plus d'injustice à tuer un chien qu'à écraser un pou ou une fourmi en marchant : la masse du corps du chien ne le rend pas plus sensible à la douleur. Enfin, l'excellence de la nature humaine au-dessus des bêtes donne à l'homme le droit d'user des animaux selon l'utilité ou l'incommodité qui lui en revient. On tue des brebis et des bœufs pour se nourrir. On se défait des lions et des ours, comme on écrase les serpents et les autres insectes qui nous sont nuisibles.

Si Dieu n'accorda à l'homme qu'après le déluge, l'usage de la chair des animaux pour le nourrir, ce n'est pas que l'excellence de notre nature ne portât avec soi ce droit; mais Dieu voulut en suspendre l'exercice, pour nous apprendre que nous le tenions de sa bonté. Ce que nous avons dit ne doit pas autoriser ceux qui se divertissent à faire souffrir les bêtes : machines ou non, c'est toujours un indice certain d'un tempérament porté à la férocité.

Il ne reste plus que les peines des méchants à considérer. Qu'ils soient quelquefois malheureux en cette vie, cela est juste, et parce qu'ils le méritent, et parce que les afflictions peuvent servir à leur conversion. Qu'ils ne soient pas toujours malheureux, on ne doit pas en être surpris, puisque étant mêlés avec les gens de bien sous le gouvernement de la Providence, il ne se peut faire qu'ils ne partagent avec eux la stérilité et l'abondance, la santé et la maladie que peut causer un air sain ou mauvais, les avantages de la paix ou les malheurs de la guerre. Si les événements nous paraissent distribués dans cette vie, sans choix et dans une espèce

de confusion, c'est à cause qu'ici-bas le temps de la vie humaine est un temps d'épreuve accordé à la foi et à la repentance, afin que chacun reçoive dans le siècle à venir, selon le bien ou le mal qu'il aura fait.

La difficulté ne roule donc que sur l'éternité des peines des méchants. La pensée des peines éternelles effraie l'imagination, on croit que cela ne peut compatir ni avec la bonté de Dieu, ni avec sa justice; que sa bonté s'oppose à voir des créatures qu'elle a formées dans des tourments éternels. On dit que sa justice doit proportionner les peines à l'offense, et qu'il n'y a aucune proportion entre quelques années d'iniquité et une éternité de maux. C'est pourquoi il y a des gens qui nient cette éternité de peines. Les uns disent que les méchants ne ressusciteront pas; les autres croient qu'ils ressusciteront, et qu'après un temps de souffrances proportionnées à leurs péchés, ils seront anéantis. Enfin, chacun sait qu'Origène a cru que les peines des méchants, et même des démons leur serviraient de purgatoire; qu'ensuite après un certain temps de douleur et de repentance, ils seraient tous introduits dans la gloire.

Mais tous ces sentiments sont avancés sans preuves et contraires à la révélation; je dis plus, ils ne sont pas conformes à la raison. Premièrement, il est certain par la révélation que les méchants ressusciteront comme les bons. Daniel le dit en termes si clairs, que quand ils pourraient être susceptibles de quelque sens littéral, les expressions portent naturellement l'esprit à la pensée de la résurrection : *Alors*, dit-il, *plusieurs de ceux qui dorment en la poussière de la terre se réveilleront : les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et une infamie éternelle* (*Ch.* XII, 2). Les docteurs qui s'efforcent d'appliquer uniquement ces paroles au retour de la captivité, ou au temps de la persécution d'Antiochus, expliquent *ceux qui se réveilleront pour la vie éternelle*, par ceux qui retourneront habiter Jérusalem pour y achever le reste de leurs jours en repos. Mais quand on laisserait passer cette explication, qui anéantit la force de l'expression et ne satisfait point l'esprit, qu'elle conduit jusqu'à la résurrection et à la vie éternelle, je ne vois pas quel sens on pourrait donner à ceux qui se réveilleront pour être couverts de honte et de confusion, puisque les misères, les afflictions, les biens, le bonheur de la nation depuis son rétablissement, tout fut commun aux méchants comme aux bons. Ces paroles du prophète Daniel étaient sans doute un des principaux arguments qu'eussent les pharisiens de croire la résurrection. Pour le Nouveau Testament, je ne conçois pas qu'on ait pu le lire avec quelque attention, et douter de la résurrection des méchants. On ne saurait s'exprimer plus clairement ni plus précisément que fait Jésus-Christ, quand il dit : *Le temps viendra que tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui auront fait de bonnes œuvres sortiront des tombeaux pour ressusciter à la vie : mais ceux qui auront fait de mauvaises œuvres en sortiront pour ressusciter à leur condamnation* (*Jean*, V, 25). Il ne faut pas s'arrêter plus longtemps sur une vérité fondamentale qui ne saurait être obscurcie; puisque Dieu doit de nécessité rendre à chacun selon ses œuvres, qu'il ne le fait pas dans cette vie, et que ce jugement ne s'exercera, comme saint Paul nous l'apprend, qu'*au jour que Dieu jugera par Jésus-Christ de tout ce qui est caché dans le cœur des hommes* (*Rom.*, II). Toutes ces vérités nous apprennent formellement que les méchants ressusciteront comme les bons.

Il ne reste plus que le sentiment de ceux qui donnent un temps limité aux peines des damnés, soit pour être ensuite anéantis, soit, comme Origène le veut, pour être enfin reçus dans la gloire. Mais comme ni l'une ni l'autre de ces opinions n'est appuyée d'aucune preuve tirée de l'Ecriture sainte ni de la raison, on ne saurait les considérer que comme de pures imaginations.

Que faudra-t-il donc répondre à la difficulté qu'on fait sur l'éternité des peines des méchants? Deux remarques suffiront pour l'éclaircir. 1° La raison ne saurait consentir à l'anéantissement des méchants, parce qu'il n'est pas de la sagesse de Dieu, ce semble, de détruire son ouvrage, et de faire rentrer dans le néant un si grand nombre de créatures d'une nature excellente qu'il en a tirées. Ce serait un vide et un défaut dans le plan de la création, dont l'Etre très-parfait ne peut être capable. Créer des êtres intelligents et libres, avec le pouvoir de faire le bien et le mal, prévoir l'usage qu'ils feront de leur liberté, préparer des récompenses aux bons et des peines aux méchants, il n'y a en tout cela rien qui ne soit digne d'un Dieu très-sage, très-bon et très-juste. Mais former des créatures libres, prévoir que la plus grande partie fera un mauvais usage du franc arbitre, et décréter de les anéantir à cause de ce mauvais usage, cela ne paraît en aucune manière conforme à la sagesse du Créateur.

Est-il donc plus conforme à sa bonté et à sa justice de punir éternellement des pécheurs, pour quelques années qu'ils auront vécu dans l'ignorance, dans le vice et dans l'impiété?

Cette difficulté tombera d'elle-même, quand nous ferons réflexion que nous n'avons aucune connaissance de la nature des peines des damnés. Car premièrement, puisqu'il est de la sagesse de Dieu de conserver ces créatures et de ne les pas anéantir, elles doivent subsister éternellement; et, de plus, elles doivent subsister privées de la gloire des bienheureux. En second lieu, qui sait si cette privation de la béatitude ne sera point l'origine et la cause de toutes leurs peines par les réflexions que ces malheureuses créatures feront sur leurs crimes, qui les auront privées d'un bonheur éternel? On sait quels cuisants regrets, quelle peine l'envie cause à ceux qui se voient privés d'un bien, d'un honneur considérable qu'on leur avait offert et qu'ils ont rejeté, surtout lorsqu'ils en voient d'autres revêtus.

être dévorés par ces regrets dans toute l'éternité, et se voir pour toujours dans la disgrâce de son Créateur : quel cruel tourment! quelle damnation!

Dire que ce malheureux état pourrait enfin finir, c'est parler contre la révélation et contre l'économie de la foi : puisque la foi, comme l'espérance, est opposée à la vue, c'est-à-dire à cet état où il n'y a plus de lieu à la recherche de Dieu et de la vérité, ni par conséquent à la repentance. Cette vie est le temps destiné à la course et au combat; après cette vie, ou nous remportons le prix, ou il est perdu pour nous sans retour. Toutes ces réflexions sont fondées sur l'Ecriture et sur la raison. Arrêtons-nous là : nous ne saurions porter nos connaissances plus loin. Ce qu'on peut encore ajouter, c'est qu'il y aura des degrés de peines fort différents et proportionnés à la perversité du cœur humain et à la malice de ses actions; puisque Jésus-Christ déclare que, *au jour du jugement, Sodome et Gomorrhe seront traitées moins rigoureusement que ces villes qui n'avaient pas fait leur profit* des prédications et des miracles que le Seigneur avait faits au milieu d'elles. (*Matth.*, X.)

CHAPITRE VIII.

Réponse aux objections qu'on a faites contre la religion, en faveur des principes des manichéens.

On trouve dans le Dictionnaire critique et historique, aux articles des *Manichéens*, des *Marcionites* et des *Pauliciens*, des coups poussés vigoureusement et avec toute l'adresse possible contre ce que la religion nous apprend du dessein de Dieu touchant les péchés et les misères du genre humain. L'intention de l'auteur, qui paraît assez clairement dans tous ses ouvrages, est d'obliger les chrétiens d'abandonner la droite raison et le bon sens, pour se mettre derrière les retranchements de la révélation et de la foi : comme si la religion, la foi et la raison, ne pouvaient compatir ensemble. Je ne veux point pénétrer les vues secrètes de cet auteur, mais je le plains extrêmement en l'état où il est. Si le christianisme n'est établi dans son cœur que sur les ruines de sa raison, faudrait-il bien le couronner de cet éloge : *O homme! ta foi est grande*? Dieu le sait : gardons-nous des jugements téméraires.

Il a voulu peut-être exercer son esprit dans la défense de l'opinion ridicule des deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, et la faire triompher des vérités que nous professons, telles que nous les avons établies dans les chapitres précédents. Nous verrons à quel titre il peut crier victoire.

Commençons par quelques remarques (*Art. Manich.*). La première est que cet auteur avoue que le système d'un seul principe, qui est celui de la religion, l'emporte, *a priori*, sur la doctrine des deux principes. Cela veut dire que, à se renfermer dans le dessein d'établir des principes, il est beaucoup plus raisonnable de parler d'un seul principe éternel, indépendant et infini, que d'en supposer deux. En effet, il y a démonstration pour un seul principe, parce qu'il faut de toute nécessité qu'il y ait un Être nécessaire, indépendant, la cause et le principe des autres êtres. Mais sitôt que vous avez posé cet Être très-parfait la source et l'origine de tous les autres, la raison est satisfaite et n'a plus besoin d'un autre principe.

Notre auteur en convient, mais il croit que cet avantage que la religion remporte *a priori* sur l'opinion des deux principes, se perd *a posteriori*, c'est-à-dire quand on en revient à l'expérience et qu'on veut l'appliquer aux phénomènes qui concernent le genre humain, parce qu'il est difficile d'attribuer tant de crimes et de misères qui règnent dans le monde à un principe souverainement bon et saint.

Nous croyons avoir répondu à cette difficulté : nous en parlerons encore dans la suite. Mais nous nous contenterons de dire ici que, quand un principe est une fois démontré et suffisamment établi, les difficultés qu'on peut rencontrer ensuite ne doivent pas détruire ce qui a été démontré. Il ne peut y avoir que des gens qui affectent un pyrrhonisme outré, qui puissent en user de la sorte : philosophie qui n'a jamais paru qu'un jeu d'esprit, dont un homme raisonnable ne saurait être sincèrement persuadé. On démontre, pour exemple, que la matière est divisible à l'infini à cause de son étendue. En faudra-t-il douter, selon la méthode de notre auteur, parce que ce principe est sujet, *a posteriori*, à des difficultés inexplicables? Concluons donc, comme notre auteur y consent, que tout l'avantage est, *a priori*, du côté de la religion : c'est déjà beaucoup, c'est un préjugé favorable.

M. Bayle fait dire à Zoroastre qu'il convient de cet avantage (*p.* 2025). Il fait plus, il renonce à l'objection dont il pourrait *se prévaloir, qui est que, l'infini pouvant comprendre tout ce qu'il y a de réalités, et la malice n'étant pas moins un être réel que la bonté, l'univers demande qu'il y ait des êtres méchants et des êtres bons; et que, comme la souveraine bonté et la souveraine malice ne peuvent subsister dans un même sujet, il a fallu qu'il y eût nécessairement dans la nature un être essentiellement bon et un autre être essentiellement mauvais.*

Mais ce raisonnement établit la liberté plutôt qu'il ne la combat, parce que le bien et le mal supposent nécessairement une cause libre. Si les hommes se détruisaient les uns les autres par la férocité de leur tempérament, comme les lions et les tigres, on ne saurait comprendre pourquoi ils seraient plus criminels ni plus coupables que ces animaux.

On dit que l'Être infini doit contenir toutes les réalités, et par conséquent la malice, qui est quelque chose de réel comme la bonté. Je réponds que la malice est proprement dans les pensées de l'esprit, qui en est la cause et le sujet; et que, dans l'effet extérieur qu'elles produisent, il n'y peut avoir essentiellement ni bien ni mal. Prenons pour exemple une parole de blasphème et une parole de louange

de Dieu ; il est clair que si on sépare la pensée et la volonté, il n'y a ni bien ni mal : autrement un perroquet qui aurait appris ces paroles serait digne de blâme ou de louange : ce qu'il est ridicule de dire et de penser. Or les pensées de l'esprit ne mettent aucun être réel dans la nature des choses, ce n'est qu'une modification de la substance qui pense. M. Bayle sait bien que la plupart des philosophes attribuent aux causes secondes la vertu d'agir sous la dépendance de Dieu et avec son concours. Ne pourrait-on point expliquer leurs pensées par la comparaison du mouvement imprimé dans un corps qui va d'abord d'occident en orient : mais, à la rencontre d'un objet, la détermination change, il retourne sur ses voies d'orient en occident. M. Bayle nommera comme il lui plaira cette nouvelle détermination : réalité ou non, il n'importe, le nom n'y fait rien. Il est clair que cette détermination ne demande point une action particulière de Dieu, autre que l'impression du mouvement et la rencontre du corps qui le réfléchit.

De même aussi on peut concevoir que Dieu imprime la pensée dans les êtres spirituels, c'est leur essence. Mais les divers objets donnent ces différentes déterminations qui font une pensée mauvaise. Ce qu'il faut ajouter, c'est qu'un être intelligent et libre accompagne toujours ses pensées de sa connaissance, de son approbation et de sa volonté ; ce qui fait l'action libre, ou bonne ou mauvaise. Après tout, il n'y a point de théologien qui ne condamne avec horreur cette proposition, *Dieu est auteur de péché*. Il ne s'agit plus que de la méthode selon laquelle on peut expliquer l'action de Dieu et celle de la créature. Cette méthode est diverse selon les différents systèmes. Mais M. Bayle doit être persuadé que, quand on aura convaincu un théologien que, selon sa méthode, il s'ensuit nécessairement que Dieu est auteur du péché, et qu'il faut attribuer aux causes secondes la vertu d'agir afin de l'en disculper pleinement ; il n'y a point, dis-je, de théologien qui n'abandonne son système plutôt que de commettre ce blasphème.

Car il faut ici avertir M. Bayle que, pour donner la préférence au sentiment des manichéens sur la religion, c'est ne rien faire que d'attaquer le système particulier de quelques théologiens. Puisque son Zoroastre veut détruire la religion, il faut qu'il en sape tous les fondements : parce qu'il n'y a point de chrétien qui, voyant son système renversé, ne passe dans un autre retranchement, dans un autre système, plutôt que d'abandonner entièrement la religion : c'est du moins ce qu'il doit faire, s'il agit raisonnablement. On peut être chrétien sans suivre à la rigueur le système de Calvin, de Jansénius et de Socin.

Nous avons montré avec assez d'évidence, ce semble, qu'un être intelligent et libre était le plus excellent ouvrage que la sagesse et la puissance de Dieu pouvaient former. Cet être à qui Dieu a donné l'empire sur ses actions, était capable de faire le bien et le mal : ce pouvoir est fondé sur des raisons importantes de la sagesse de Dieu, que nous avons considérées. Dieu a donné à ces êtres libres des lois soutenues de promesses et de menaces pour les porter au bien. Mais un amour-propre mal conduit, et de plus l'amour des biens du corps a prévalu dans les hommes sur l'amour des biens spirituels et célestes : voilà la source du mal. Dieu en est-il l'auteur ? non, sans doute. L'amour de soi-même et des biens du corps n'est point mauvais quand il est bien réglé et qu'il demeure dans ses justes bornes.

Que dit à cela le personnage que M. Bayle anime ? Il objecte premièrement que cet être libre pouvait conserver l'excellence de la liberté sans être néanmoins capable de faire le mal ; et il avance, pour preuve unique, l'exemple des bienheureux qui sont déterminés au bien sans perdre néanmoins leur liberté.

Je réponds 1° qu'il y a beaucoup de théologiens qui distinguent ce qui est simplement *volontaire* de ce qui est *libre*, et qui n'accordent aux bienheureux que le *volontaire*. Si on admet cette distinction, il est aisé d'apercevoir que Dieu, voulant montrer l'étendue de sa sagesse dans la variété des créatures qu'il a formées selon presque toutes les combinaisons possibles, devait créer par conséquent des êtres spirituels dont les uns n'agissent que volontairement, c'est-à-dire avec connaissance et sans contrainte, et les autres avec liberté de faire un bon ou un mauvais choix, quelles qu'en pussent être les suites : puisque l'univers complet par toutes ces diverses créatures était quelque chose de plus grand et de plus conforme à la majesté, à la sagesse et à la puissance du Créateur, que ne le serait un univers imparfait par le défaut de créatures libres, encore que le mauvais usage du franc arbitre dût produire des méchants et des malheureux.

Cependant, comme je suis persuadé que le libre arbitre est de l'essence d'un être intelligent, je réponds 2° que M. Bayle ne doit pas confondre deux états différents des créatures libres. L'état des bienheureux est un état de récompense, dans lequel la connaissance est si élevée, si épurée et si vive, qu'elle conduit de telle sorte l'amour-propre et l'amour des biens du corps, qui sont dans cette vie les sources du péché, qu'elle porte toujours la liberté au bien et ne la sollicite jamais au mal. Mais cette vie présente étant un état d'épreuve, il suffit que l'homme puisse régler ces ressorts et résister à leurs fausses impressions.

Dieu peut être connu en lui-même et dans sa gloire et sa béatitude, ou il peut être cherché dans ses ouvrages, qui sont des productions de sa bonté, de sa sagesse et de son pouvoir. Il a voulu encore nous révéler et nous promettre quelque chose d'infiniment plus grand et plus excellent que ce que nous voyons en ce monde.

Pour cet effet, Dieu a mis les êtres intelligents et libres en état de le chercher dans ses ouvrages ; et il a voulu que ceux qui avaient connaissance de sa révélation marchassent premièrement par la foi, avant que d'être confirmés en grâce et admis à la posses-

rion de la gloire. Je ne vois pas de raisons pour critiquer cette conduite de Dieu : elle répond parfaitement à tous les attributs de la divinité.

Ce n'est donc plus qu'une vaine déclamation de dire, *Si l'homme est l'ouvrage d'un seul principe souverainement saint, souverainement puissant, peut-il être exposé aux maladies, au froid, au chaud, à la faim, à la soif, à la douleur, au chagrin? Peut-il avoir tant de mauvaises inclinations? Peut-il commettre tant de crimes? La souveraine, sainteté peut-elle produire une créature criminelle? La souveraine bonté peut-elle produire une créature malheureuse? La souveraine puissance jointe à une souveraine bonté, ne comblera-t-elle pas de biens son ouvrage, et n'éloignera-t-elle point tout ce qui pourrait l'offenser et le chagriner?* M. Bayle est apparemment fort content de cet univers d'une nouvelle fabrique ; mais je doute fort qu'on ne reconnaisse quelque chose de plus grand et de plus excellent dans le dessein de Dieu, qui a formé les hommes en état de jouir de toutes les parties de ce bonheur; et qui, par-dessus tout cela, a voulu donner des lois à des créatures capables de faire le bien et le mal, avec promesse de récompenser ceux qui feraient bien, d'un bonheur beaucoup plus exquis et plus relevé, et de punir ceux qui abuseraient de leur liberté pour faire le mal. Pour en être mieux convaincus, supposons que tous les hommes, avec cette liberté de suivre la vertu ou le vice, fissent constamment le bien par délibération et par choix, je demande si cet état ne serait pas beaucoup plus excellent et plus parfait que si les hommes, privés de liberté, eussent été déterminés, de leur nature, et dans la nécessité de bien faire ? Personne n'en saurait douter.

La difficulté ne consiste donc plus à concevoir des créatures capables du bien et du mal. Mais elle dépend uniquement du grand nombre des méchants et des malheureux, en comparaison du peu de bons et de bienheureux.

Supposons encore, par impossible, que Dieu n'ait pu ni connaître ni empêcher le mauvais usage que les hommes feraient de leur franc arbitre, sans les anéantir ; on conviendra que, sa sagesse et sa gloire l'ayant déterminé à former des créatures libres, cette puissante raison devait l'emporter sur les fâcheuses suites que pourrait avoir cette liberté qu'il donnait aux hommes : puisque, après tout, ce mauvais usage, quel qu'il pût être, ne mettait aucun événement hors de la direction de la Providence.

Mais, dira-t-on, à quoi bon cette supposition impossible et hors d'œuvre, puisque Dieu a prévu toutes les fâcheuses suites du libre arbitre? Je réponds que la prescience de Dieu ne change en rien l'état de la question, et que, Dieu ayant trouvé conforme à sa sagesse, à sa puissance et à sa gloire, de créer des êtres intelligents et libres, comme son plus excellent et son plus précieux ouvrage, les inconvénients des conséquences n'étaient pas capables de contre-balancer les raisons tirées de sa sagesse, de sa puissance et de sa gloire.

M. Bayle a trop d'esprit pour n'avoir pas senti que l'excellence d'un être libre l'emporte sur toute autre espèce d'être, et que les péchés et les misères sur quoi il fonde sa difficulté sont des suites de ce libre arbitre. C'est pourquoi il fait tous ses efforts pour le détruire : *Nous n'avons*, dit-il, *aucune idée distincte qui puisse nous faire comprendre qu'un être qui n'existe point par lui-même, agisse pourtant par lui-même.*

Je ne sais ce que M. Bayle entend par une *idée distincte*. Je lui demande si nous n'avons pas une idée distincte de notre existence, quand nous disons : *Je pense, donc je suis ;* cependant nous n'existons pas par nous-mêmes. Il n'est donc pas plus difficile de conclure : *Je connais et je sens clairement et distinctement que je fais ce que je veux dans l'étendue de ma sphère d'activité, donc je suis libre;* quoique je sois dans la dépendance de mon créateur pour agir comme pour exister. Je ne trouve rien davantage dans l'article des Manichéens. Il renvoie trois autres observations à l'article des *Pauliciens*, où nous le suivrons.

M. Bayle, dans l'article des *Marcionites*, reprend ses difficultés et en forme de nouvelles, sur l'efficace de la grâce. Nous en parlerons ailleurs, au sujet de la prédestination. Il appuie sur le petit nombre des bienheureux et demande pourquoi Dieu ne donne la grâce efficace qu'à un si petit nombre d'élus?

Je me contenterai à présent de lui répondre par les paroles de la sainte Ecriture. S. Paul, après avoir posé ce principe : que *Dieu rendra à chacun selon ses œuvres* (*Rom.*, II), donne pour raison de cette conduite, *qu'en Dieu il n'y a point d'acception de personnes; et qu'ainsi ceux qui ont péché sans avoir reçu la loi, périront aussi sans être jugés par la loi : et tous ceux qui ont péché étant soumis à la loi, seront condamnés par la loi. Car ceux qui écoutent la loi ne seront pas pour cela justes devant Dieu ; mais ce sont ceux qui gardent et pratiquent la loi, qui seront justifiés. Lors donc que les Gentils, qui n'ont point la loi, font naturellement les choses que la loi commande, n'ayant point la loi, ils se tiennent à eux-mêmes lieu de loi : faisant voir que ce qui est prescrit par la loi est écrit dans leur cœur, comme leur conscience leur rend témoignage par la diversité des pensées et des réflexions qui les accusent ou qui les excusent, comme il paraîtra au jour où Dieu jugera par Jésus-Christ, selon l'Evangile que je prêche, de tout ce qui est caché dans le cœur des hommes.*

A cette déclaration de l'Apôtre, il faut joindre ce que Jésus-Christ nous enseigne lui-même dans la parabole des talents que le maître distribue à ses serviteurs (*Matth.* XXV). L'un en reçoit cinq ; l'autre, deux ; et l'autre, un ; chacun est récompensé ou puni selon le bon ou le mauvais usage qu'il en a fait. M. Bayle est trop habile pour ne pas trouver ici la réponse à ses difficultés.

CHAPITRE IX.

Continuation du même sujet.

M. Bayle reprend la matière dans l'article

des *Pauliciens*, et pousse de toute sa force les difficultés qu'il avait déjà proposées. Après tout, il n'y a rien de nouveau, quoiqu'il ait employé toutes les comparaisons, tous les tours d'expressions et tous les raisonnements que son esprit lui a pu fournir, pour rendre odieux et insoutenable le système de la religion. Il prétend que les païens pouvaient mieux répondre que les chrétiens aux objections manichéennes (*p.* 2326). La comparaison d'une mère qui laisserait ses filles exposées aux séductions de jeunes galants, revient encore sur la scène; il demande d'un air content qu'on lui réponde si un prince qui conserve toujours ses sujets dans un état de prospérité, n'est pas meilleur qu'un autre qui laisse tomber ses sujets dans la misère. Il prétend, après Sénèque, qu'il est de l'essence d'un bienfaiteur de ne point donner des grâces dont il sait qu'on abusera de telle sorte qu'elles ne serviront qu'à la ruine de ceux à qui on les donne. Il n'y a point, dit-il, d'ennemi si passionné, qui, en ce cas-là, ne comblât de grâces son ennemi.

En un mot, pour assembler toutes ses difficultés, il répète ce qu'il a déjà dit : que Dieu, étant souverainement saint, ne peut avoir formé des créatures qui devaient infailliblement se rendre coupables et criminelles; que sa bonté infinie ne devait pas souffrir les misères et les afflictions, et surtout la damnation éternelle, que ces créatures attiraient sur elles par leurs péchés. Il soutient que faire Dieu auteur de péché, c'est détruire la divinité (*p.* 2327); et de plus, il prétend qu'il n'y a point de système adopté par aucune secte de chrétiens, duquel cette horrible conséquence, incompatible avec la divinité, ne se tire clairement et nécessairement. C'est là le point de vue où tendent tous ses efforts.

Je laisse à penser quelle conclusion peut naître de toutes ces longues discussions. C'est, dit M. Bayle, *qu'il ne se faut point commettre avec les manichéens sans établir, avant toutes choses, le dogme de l'élévation de la foi et de l'abaissement de la raison ; qu'il vaut mieux croire et se taire que d'alléguer des raisons qu'on peut réfuter.* Voilà donc la religion déclarée incompatible avec la raison, par arrêt de M. Bayle; et cette décision revient si souvent dans ses ouvrages, qu'on dirait presque qu'il n'écrit que pour réussir dans ce dessein. Il faudra, pour être chrétien de la façon de M. Bayle, renoncer, ou peu s'en faut, à la nature humaine: puisqu'il faut, à chaque pas, abandonner les lumières de la raison. Je me trompe fort ou j'ai lu en quelque endroit qu'il admet l'immortalité de l'âme, comme une juste conséquence de cette supposition : qu'elle est un être immatériel et spirituel. Mais, dans l'article de M. Perrot d'Ablancourt, il change de style, pour ne point trop accorder à la religion.

M. Bayle touche en passant d'autres difficultés (*p.* 2327). Il veut détruire le libre arbitre : 1° parce que, selon *les idées que nous avons d'un être créé, nous ne pouvons point comprendre qu'il soit un principe d'action, qu'il se puisse mouvoir lui-même, et que, recevant, dans tous les moments de sa durée, son existence et celle de ses facultés, que la recevant, dis-je, tout entière d'une autre cause, il crée en lui-même des modalités qui lui soient propres.* Si quelqu'un est embarrassé du terme de *modalité*, il concevra peut-être plus clairement la pensée de M. Bayle, s'il comprend que, la conservation d'une créature n'étant autre chose qu'une continuation de création, Dieu produit la créature à chaque instant de sa durée, dans l'état où elle est à cet instant, avec toutes ses actions et toutes les circonstances qui l'accompagnent. 2° Il attaque le libre arbitre parce qu'il lui plaît de faire voir les chrétiens les uns contre les autres, armes égales et propres à se porter mutuellement des coups mortels, mais très-inutiles à les parer et à se défendre. Les uns ne comprennent pas que Dieu puisse voir l'avenir ailleurs que dans ses décrets ; les autres rejettent ces décrets absolus. Un théologien a réfuté invinciblement toutes ces méthodes relâchées : on n'en peut pas douter, selon M. Bayle. Cet éloge me surprit d'abord; mais j'aperçus, trois lignes plus bas, que ce n'était qu'en faveur du manichéisme et pour lui donner gain de cause. Nous ne croyons pas avoir rien diminué de la force des arguments de M. Bayle dans cet abrégé et ce précis de vingt-cinq colonnes *in-folio* de petit caractère. On ne se trouve jamais long ni ennuyeux quand on traite un sujet qui nous plaît et qui nous divertit. Le christianisme abattu et forcé d'abandonner la raison, le manichéisme ressuscité par le génie de M. Bayle : quelle gloire!

Nous sommes pourtant si fort prévenus en faveur de la religion, qu'elle nous paraît conforme à la droite raison, bien loin d'être toujours en contrariété et en opposition avec elle, comme prétend cet auteur. Voici nos raisons par rapport aux difficultés de M. Bayle; car nous ne répéterons pas ce que nous avons déjà dit.

Nous commencerons par cette observation : que le système des deux principes est si ridicule et si extravagant, soit *a priori*, soit *a posteriori*, qu'on ne saurait guère faire de plus sanglant outrage à la religion que de lui opposer et de lui préférer la chimère des deux principes.

Nous avons déjà vu que la droite raison nous conduit à reconnaître un principe éternel, indépendant et bon, puisqu'il doit y avoir nécessairement une cause et une origine de tous les êtres qui existent. Les lumières naturelles nous mènent droit à cette démonstration, et tout ce que nous voyons nous y conduit. On suppose donc, sans preuve, qu'il y a deux principes éternels, indépendants : l'un parfaitement bon, et l'autre infiniment mauvais; et qu'ayant été longtemps aux prises l'un avec l'autre, ce qui formait le chaos, enfin ils passèrent une transaction pour former des créatures composées en partie de biens et en partie de maux, qui se suivent alternativement.

1° Il ne paraît pas possible qu'un être indépendant et mauvais essentiellement puisse

faire aucun traité de paix avec un être aussi indépendant et essentiellement bon. Il n'avait qu'à entretenir toujours le chaos : cet état était pire, de beaucoup, que ce monde avec tous ces malheurs. Je ne me souviens pas d'avoir lu auquel des deux principes la matière était redevable de son existence. Etait-ce au bon? c'était donc à lui à en disposer. Etait-ce au mauvais principe? le bon n'avait donc rien à y prétendre. Dira-t-on que la matière faisait un troisième principe brut et sans connaissance, increé néanmoins et indépendant, quoique exposé au premier occupant? si cela est, il faudra supposer que le bon principe et le mauvais principe auront formé en même temps le dessein de s'en saisir, et qu'ils se seront mis au même instant en mouvement pour s'en saisir, et pour n'être point prévenu par son ennemi.

2° Voici ces deux principes occupés à la conquête de la matière. Le chaos est le champ de bataille. Ils sont égaux en forces, étant tous deux éternels et indépendants. L'un ne saurait contraindre l'autre à suivre sa volonté. On parle d'accommodement ; rien n'était plus facile : il n'y avait qu'à séparer la matière ou le chaos en deux, et prendre chacun sa part, pour en disposer à discrétion. Alors le bon principe aurait fait un monde, rempli de sainteté et de bonheur, sans aucun mélange; et le mauvais, un autre monde, entièrement corrompu et malheureux. Voilà, sans contredit, comme les choses doivent aller, d'elles-mêmes et naturellement.

3° Dira-t-on que la paix fut si bien rétablie en vertu de la transaction, que ces deux principes s'unirent pour former un seul monde? Je le veux. Mais pourquoi n'y a-t-il pas autant de bons que de méchants, puisque ces deux principes étaient égaux en force? Pourquoi, dans chaque homme, ne trouve-t-on pas autant de bonnes œuvres que de mauvaises? Pourquoi y a-t-il beaucoup plus de gens malheureux que de gens heureux? Pour un homme qui vit en repos de ses revenus, il y en a un million d'autres qui ne gagnent leur vie qu'avec beaucoup de soins, de chagrins et de travaux. Ce serait abuser de son temps que de vouloir pousser plus loin le ridicule de cette transaction. Plus j'y pense, plus je suis surpris que M. Bayle s'en soit servi pour faire insulte à la religion. Ce n'est pas là qu'il faut égayer son esprit, ni vouloir faire, contre le proverbe, un Mercure de toutes sortes de bois. Il pouvait alléguer les difficultés qu'il a produites, sans entreprendre de faire paraître l'imagination bizarre et extravagante des manichéens, plus vraisemblable que les principes de la religion.

Il ne faut pas être surpris de l'antiquité de l'opinion des deux principes. On ne saurait douter qu'elle n'ait tiré son origine de l'histoire de la tentation, et de ce que l'Ecriture nous dit de Satan et des esprits malins.

Pour répondre aux difficultés de M. Bayle, je remarquerai que la source de son erreur vient : 1° de ce qu'il se renferme dans l'enceinte de la société humaine, comme si c'était tout l'univers; 2° de ce qu'il considère Dieu et qu'il en parle comme on parlerait d'un roi, d'un père, d'une mère, d'un maître, liés à leurs sujets, à leurs enfants, à leurs serviteurs, par la conformité de la nature humaine. Si on prend garde à ses arguments, il va d'abord chercher dans ses comparaisons de quoi les soutenir. Hors de ces comparaisons, à peine sent-on ces difficultés qui font horreur à M. Bayle. Car, après tout, pourquoi exciter tant d'orage? Dieu a formé des êtres intelligents et libres, et a réservé un état de gloire pour ceux qui feraient un bon usage de leur libre arbitre, de laquelle gloire seraient privés ceux qui abuseraient de leur liberté : voilà ce qu'il y a d'essentiel, les autres questions ne naissent que par incident. Est-ce bien là de quoi faire tant de clameurs?

Mais pour en parler plus distinctement, il faut premièrement remarquer qu'il n'y a rien de commun entre le Créateur et la créature : un espace infini se trouve entre deux, sans aucune proportion. Secondement, il faut observer que, pour oser critiquer les ouvrages de Dieu, il faudrait avoir connaissance de tout l'univers, du rapport et des liaisons que les créatures ont entre elles. Autrement on juge et on parle des ouvrages de Dieu comme ferait une fourmi, supposé qu'elle eût quelque petit degré de connaissance, qui censurerait l'ongle du pied d'un homme, parce qu'elle n'en connaîtrait pas l'utilité, ou un enfant qui traiterait de ridicule un mathématicien, à cause des lignes qu'il lui verrait tracer pour former sa démonstration. Ce fut aussi la folle impiété de ce roi de Castille, Alphonse, si je ne me trompe, qui disait que le monde serait mieux fait qu'il n'est, s'il eût été appelé au conseil de Dieu.

Donnons lieu un moment à la méthode de M. Bayle : on trouvera de quoi faire le critique à chaque pas avec autant de fondement que lui. Dieu, dira-t-on, suivant la méthode de ces censeurs, ne devait créer que des esprits purs, saints et parfaits. Car dès qu'une perfection aurait manqué, aussitôt la critique en exercice : Pourquoi n'avoir pas donné cette perfection à cet esprit? Est-ce que Dieu ne l'a pu? mais il est tout-puissant. Est-ce qu'il ne l'a pas voulu? mais Dieu est bon et n'est ni envieux ni jaloux.

Quelles plaintes ne pourrait pas former un avocat instruit de la méthode de M. Bayle, s'il parlait en faveur des pierres et des rochers? Pourquoi ces êtres ne sont-ils pas couronnés de feuilles et de fleurs? Il se plaindrait pour les plantes, de ce qu'elles n'ont pas la faculté de se mouvoir : quelle utilité ne retireraient-elles point si elles pouvaient se placer au soleil, à la pluie et à l'abri du vent, quand il serait nécessaire? Si cet avocat plaidait pour les différentes espèces d'animaux, quelles plaintes n'entendrait-on pas des vers, des papillons, des mouches et des fourmis, de ce qu'ils sont le rebut de tous les autres? Pourquoi n'en avoir pas fait des

paons et des aigles? Quelle injustice que les brebis et les faons servent de nourriture aux bêtes féroces, et les perdrix et les colombes soient la proie des milans! Enfin tous les animaux ne pourraient-ils pas se plaindre de la pesanteur et de la dureté du joug de l'homme, sous lequel ils sont assujettis?

Que si on écoute les hommes à leur tour, les habitants des terres australes pourraient représenter qu'ils n'ont guère plus de l'humanité que la figure humaine. Les Américains et les Africains se plaindraient de leur ignorance? Dans les climats les plus peuplés et les mieux policés, le pauvre présenterait requête contre le riche, le valet contre le maître, les personnes faibles et languissantes contre les gens sains et robustes, les ignorants et les stupides contre les personnes d'esprit; enfin les gens d'esprit eux-mêmes se plaindraient de ce que la raison ne semble leur avoir été donnée que comme une source inépuisable de craintes, d'inquiétudes et de chagrins. Partout on pourrait appliquer ce dilemme: Ou Dieu n'a pu faire autrement, ou il n'a pas voulu : le premier est contraire à sa puissance, et l'autre à sa bonté.

Faudra-t-il donc conclure de toutes ces plaintes, que le premier principe est destitué d'intelligence et de jugement; que tout s'est formé sans vue et sans dessein ; et dire pour toutes raisons à ceux qui demandent, Pourquoi cela est-il de telle sorte? C'est parce que cela est ainsi. Mais c'est une absurdité palpable que de priver de connaissance le premier, l'unique principe de toutes choses. Puisqu'il y a des connaissances dans certaines créatures, c'est une démonstration que le principe de toutes choses doit être intelligent: parce que la distance qui se rencontre entre ce qui n'a point de connaissance et ce qui en a, n'est pas moindre que la distance qu'il y a du néant à l'être.

Mais toutes les difficultés que peut faire une critique téméraire et insensée se dissipent d'elles-mêmes quand on considère cet immense univers comme un tout, un composé de parties infinies, dans une telle relation et liaison les unes avec les autres, que cette multiplicité si variée de créatures contribue à la manifestation de la sagesse, de la puissance et de la bonté du Créateur. De sorte que, attribuer des plaintes aux créatures d'un degré inférieur parce qu'elles ne sont pas d'une plus noble espèce, représenter un âne se plaignant de ce qu'il n'est pas homme : c'est prétendre que le Créateur ne pouvait rien produire que des esprits parfaitement saints et heureux. Toute autre créature est au-dessous de cet état. Que si on considère, comme on doit, cet univers faisant un tout formé du merveilleux assemblage de parties presque infinies, la critique la plus apparente ne sera pas plus raisonnable que si on attribuait au pied de l'homme des plaintes de ce qu'il ne serait ni la tête ni les yeux.

Dans cet univers, Dieu a formé des êtres qu'il a honorés de connaissance et de liberté, parce qu'on ne saurait imaginer rien de plus grand qu'une créature qui connaît ce qu'elle fait, qui consulte ce qu'elle doit faire, et qui fait ce qu'elle veut; en un mot, une créature dont l'essence est de connaître et d'avoir l'empire sur ses actions : il n'y a rien, dans tout l'univers, qui puisse faire mieux paraître la sagesse et la puissance de Dieu. Pour le bon ou le mauvais usage de ce libre arbitre, ce sont des accidents et des suites qui n'empêchent pas qu'une créature libre n'occupe la première place entre les êtres créés, dans le plan de la création de l'univers.

Mais de là viennent tant de crimes et de mauvaises actions. Nous avons déjà répondu que, par rapport aux événements réels de l'univers, ces crimes n'y apportent aucun changement : un homme est autant mort par la chute d'une pierre ou d'un arbre de la forêt, que s'il avait été assassiné par des voleurs. Pour l'action intérieure des méchants, elle est tout entière sur leur propre compte. Le Créateur a voulu laisser en cette vie la liberté des hommes à l'épreuve, et leur a destiné deux états différents: aux uns, la gloire; aux autres, la confusion. Supposons que Dieu les eût fait de diverses espèces : la moindre n'aurait pas plus sujet de se plaindre, que le cheval en peut avoir de ce qu'il n'est pas homme, ou le soleil de ce qu'il n'a pas de connaissance; et cela d'autant moins que la différence des bienheureux et de ceux qui seront privés de la béatitude, est un effet de la justice éternelle, qui rend à chacun selon ses œuvres.

Est-il donc de la bonté divine de rendre des créatures éternellement malheureuses? Je demande, à mon tour, s'il est donc contraire à la bonté de Dieu de destiner une récompense aux créatures qui useraient bien de leur liberté, et de laisser les autres dans les regrets d'en être éternellement privés par l'abus qu'elles auront fait du pouvoir qu'elles avaient reçu du Créateur de faire le bien ou le mal?

Qu'on emploie tant d'efforts que l'on voudra pour critiquer les voies de Dieu, en parlant de l'origine du mal comme d'un abîme à l'esprit humain : le libre arbitre dissipe toutes ces ténèbres. Dieu a créé des êtres libres pour sa gloire : il ne devait pas les détruire, quelque mauvais usage qu'ils en fissent; les mêmes raisons voulaient qu'il les conservât.

Aussi ceux qui s'efforcent d'accabler la religion de leurs difficultés, sentent si bien que le libre arbitre suffit pour les détruire, qu'ils tournent tête contre cette liberté afin de l'anéantir.

M. Bayle dit qu'on ne saurait comprendre que l'être tout parfait puisse prévoir les déterminations d'une cause libre. Il veut des décrets de tous les événements, sans rapport à aucune prescience qui ait précédé. Passe encore si c'était pour défendre le système de Calvin; mais on entrevoit assez clairement que son unique but est d'enlever la liberté tout entière aux hommes, et de les réduire dans la classe des agents déterminés à agir nécessairement par la nature et sans aucune liberté.

Il est aisé de répondre : 1° que les décrets de Dieu ne détruisent pas la liberté, parce qu'ils sont conformes à la nature des créatures ; et que, comme Dieu a décrété que le feu allumé par l'armée de Babylone brûlerait nécessairement le temple de Jérusalem, il a aussi décrété que Cyrus, agissant très-librement, permettrait aux Juifs de retourner en Judée. La difficulté sera de concevoir comment ces décrets s'exécutent sans violer la liberté de l'homme en quoi que ce soit. Quoi donc, faudra-t-il établir cette maxime : de nier les choses les plus certaines, parce que nous ne saurions comprendre la manière dont Dieu les exécute par sa sagesse et par sa puissance infinies ?

2° Que si on suppose que les décrets de Dieu touchant les causes libres sont fondés sur sa prescience, la difficulté semble beaucoup moindre : parce que la prescience de Dieu ne saurait être considérée, en façon du monde, comme cause de l'action. Mais, dit-on, comment peut-on connaître l'effet d'une cause qui est indéterminée, puisque l'effet suppose nécessairement la détermination de la cause? Je remarquerai d'abord que la plupart des philosophes avouent que de deux propositions contradictoires d'un futur contingent, l'une des deux doit être nécessairement véritable, c'est-à-dire que, de ces deux propositions : *J'irai me promener demain*, ou : *Je n'irai point me promener demain*, l'une doit être nécessairement véritable. Cependant on ne saurait dire que cette vérité nécessaire détruise la liberté, puisqu'il est autant véritable de dire de la cause souveraine, indépendante et libre : *Elle créera le monde*, ou *elle ne le créera pas*, comme de dire : *Isaac ira se promener demain*, ou *il n'ira pas*. Posons présentement qu'un esprit ait la connaissance de ce qui arrivera ; il est évident que cette science ne change point du tout l'état des choses ; et qu'ainsi la cause libre se détermine avec autant de liberté que s'il n'y avait ni science ni prédiction de ce qui doit arriver. Nous en parlerons un peu plus au long dans la suite.

L'autre difficulté de M. Bayle est fondée sur cette supposition : que les créatures sont privées de toute vertu et de toute efficace, parce que Dieu les crée, à chaque instant qu'elles subsistent, avec toutes leurs déterminations. Il faut examiner cette difficulté, elle en vaut la peine.

Je remarque 1° que ce raisonnement choque directement la méthode qu'on observe en toutes sortes de sciences. Il n'y a guère de propositions de la vérité desquelles on soit plus sensiblement persuadé et convaincu que de ces deux-ci : l'une, que nous agissons librement : le sentiment que nous en avons est aussi clair et aussi distinct que celui que nous avons de vivre, de voir et d'agir. L'autre proposition, qui est aussi certaine, c'est que les créatures agissent d'une manière proportionnée à leurs facultés : je doute même qu'il soit en notre pouvoir de se persuader le contraire. On veut néanmoins nous arracher cette créance et renverser toutes ces vérités, parce que Dieu produit et crée à chaque instant les créatures avec toutes leurs déterminations. Il faut certainement avoir un grand fonds de docilité pour renoncer à ses plus intimes et plus claires connaissances, et pour se les laisser ravir par une proposition de métaphysique si abstraite et si difficile.

2° Il est aisé de remarquer une différence considérable et essentielle entre la conservation des créatures et leur première création, quoique, en un certain sens, il soit véritable de dire que la conservation des créatures ne soit autre chose qu'une création continuée. Au premier moment de la création, Dieu tira les êtres du néant ; ce n'est plus la même chose dans le second moment : les créatures subsistaient déjà. Considérons le premier instant où Dieu créa un œil et le soleil, servons-nous de cette comparaison pour faire mieux comprendre la pensée. On conçoit sans peine que si, dans le premier instant, Dieu a créé l'œil et le soleil opposés directement l'un à l'autre, il s'ensuivra nécessairement qu'au second instant, Dieu conserve, ou, si on veut, il continue à créer un œil qui voit actuellement la lumière et qui agit d'une manière proportionnée à sa nature.

Si on se représente un esprit dont l'essence est de penser et de faire des réflexions, on n'aura pas plus de peine à concevoir que, au second instant de l'existence d'un esprit, Dieu le conserve produisant telle ou telle pensée, que de se figurer l'instant où deux corps s'entre-heurtent, dans lequel instant Dieu les crée ou les conserve avec toutes les déterminations que ce choc produit. Mais, dit-on, si Dieu les crée à chaque instant, n'est-ce pas Dieu qui fait tout? Je réponds que la créature y doit entrer nécessairement pour quelque chose : puisque, Dieu étant parfaitement libre, au premier nstant, de produire un œil et le soleil ou de ne les pas produire, d'imprimer ou non le mouvement dans le corps A pour aller vers B ; cependant, leur création une fois posée, il ne se peut faire, au second instant, que l'œil ne voie le soleil, ni que la rencontre du corps B ne produise quelque changement dans le corps A. De sorte qu'on appellera la conservation une création continuée, si on veut ; mais ce sera une création diversement modifiée par les créatures, tant que Dieu ne détruira pas les lois de l'univers qu'il a lui-même établies. Est-ce donc qu'il faut croire que la figure d'un coin de fer ne contribuera en rien à fendre le bois? Est-ce que la figure des pores d'un pommier ne servira de rien à former le suc de la terre de telle sorte qu'il produira une pomme? Oui, dira-t-on, ces choses sont de quelque utilité, parce que, à l'occasion du coin de fer ou des pores d'un pommier, Dieu fend le bois et produit une pomme. Mais quelle multitude de difficultés ce système ne renferme-t-il point, qui sautent d'abord aux yeux? 1° Cette hypothèse détruit la sagesse que Dieu a fait paraître dans la création. La raison ne saurait assez admirer la nature des êtres créés, qui est proportionnée à leurs

actions. Si on examine les lois du mouvement, on y remarque une simplicité immuable, en vertu de laquelle néanmoins les corps produisent une multiplicité inconcevable d'effets. Si on regarde les plantes, quelle admirable variété d'opérations n'y remarque-t-on pas? Si on s'applique à considérer la structure du corps des animaux et de leurs organes, uniquement destinés et propres à telles ou à telles opérations, on ne cesse de confesser avec David (*Ps.* VIII), que le nom de Dieu est magnifique dans tout l'univers, et qu'il a formé avec une grande sagesse toutes ses créatures! (*Ps.* CIV.) Vient-on ensuite à entendre dire que les créatures n'ont pas la vertu de produire la moindre action; que Dieu fait tout immédiatement, à la présence des créatures; cette admiration de la sagesse de Dieu à la vue des créatures, que l'on croyait ornées de qualités, de propriétés et d'efficace pour produire les effets qu'on leur attribuait, cesse entièrement; tout cela tombe comme un palais enchanté. On se retrouve dans le néant; les termes de créatures inanimées ou sensibles, immobiles ou capables de mouvement, brutes ou intelligentes, nécessaires ou libres : tout cela, ce ne sont que des noms. Dieu fait tout, à leur présence et à leur occasion. A parler exactement et dans toute la rigueur de cette philosophie, le soleil n'éclaire pas davantage que la terre, un homme ne raisonne pas plus qu'une pierre : qui le croira?

2° Les premières notions de l'âme nous apprennent que notre pouvoir est limité, qu'il y a de certains effets qui sont de beaucoup au-dessus de nos forces, et qu'il y en a même qui demandent un pouvoir infini. Je sens que je voudrais remuer mon bras, je le remue; je voudrais très-sincèrement marcher sur les eaux pour passer une rivière qui m'arrête. Je demande pourquoi j'exécute facilement ma volonté au premier cas, et que je ne le puis au second? je remue mon bras dès que je le veux; et je ne saurais marcher sur les eaux, quoique je le souhaite.

Si je n'ai aucun pouvoir de remuer mon bras, non plus que de marcher sur les eaux, d'où vient cette différence : que je remue le bras et que je ne saurais marcher sur les eaux? Car si la volonté que j'ai de mouvoir mon bras est une occasion qui engage Dieu de le remuer, pourquoi la volonté que j'ai de marcher sur les eaux ne sera-t-elle pas une occasion à Dieu de me faire marcher, puisque la volonté que j'ai de passer cette rivière en marchant sur les eaux, lorsque je suis poursuivi d'un ennemi, est plus ardente et plus vive que n'est souvent celle que j'ai de mouvoir mon bras? Je conçois aisément que, en attribuant aux créatures des forces proportionnées à leur nature, ma volonté fait agir mon corps en certains cas, et ne peut le faire en d'autres. Mais je ne comprends pas pourquoi je ne pourrais faire ce que je voudrais et souhaiterais ardemment, si mes désirs et ma volonté sont des causes occasionnelles, à la présence desquelles Dieu se détermine toujours pour agir.

3° Disons encore que la distinction de cause finie et bornée et de cause infinie, n'est plus, dans ce système, qu'une vaine et inutile distinction; puisqu'il n'y a que la cause infinie qui agisse à la présence des causes secondes ou plutôt des êtres créés, parce que le mot de *cause* est abusif et impropre dans ce système par rapport aux créatures. Ainsi, à suivre exactement les principes de cette philosophie, il n'est pas plus vrai de dire que je puisse mouvoir le bras, que ressusciter un mort : et d'autre côté, il n'est pas plus hors de mon pouvoir de ressusciter un mort que de mouvoir mon bras : parce que je puis autant contribuer, en vertu de cause occasionnelle, à la résurrection d'un mort qu'au mouvement de mon bras. Cependant je ne doute pas que les notions de l'âme les plus universellement reçues ne nous apprennent la différence infinie qu'il y a entre vouloir remuer mon bras ou vouloir ressusciter mon ami mort : l'un est en mon pouvoir, et l'autre n'y est pas.

Mais, dit-on, si la créature peut produire quelque chose, soit mouvement, soit détermination, soit enfin si peu qu'on voudra, ce peu n'était pas auparavant, et par conséquent il a été tiré du néant, et voilà une création dans toutes les formes.

Je réponds 1° : Sans vouloir disputer du mot, que ce soit création ou non, c'est un pouvoir que Dieu a donné aux créatures, comme cela paraît par les effets et par l'expérience et par la révélation, lorsque Dieu dit que la terre produise les plantes, et que les animaux multiplient par la génération. 2° Je dis que toutes les actions des créatures, surtout de celles qui agissent nécessairement, ne sont point, à parler exactement, de nouvelles réalités, puisque ce ne sont point de nouveaux êtres; mais simplement des résultats de telle ou telle détermination et situation de corps. Posez, pour exemple, l'œil et le soleil : il en résulte nécessairement l'acte de la vue; posez un tel mouvement entre des corps disposés de telle manière, il en résultera de l'or, de l'argent, des pierres, des plantes ou des animaux. Il est vrai qu'à l'égard des causes libres, outre ce résultat d'idées et de connaissances, on conçoit des réflexions, des délibérations et des volontés d'agir, qui procèdent d'un certain empire que Dieu a donné aux causes libres sur elles-mêmes, et qui ajoutent quelque chose à ce résultat dont nous parlons, quand ce ne serait que le consentement et le refus.

Quoi qu'il en soit, chacun convient que la volonté de Dieu, ou sa puissance, est la source et l'origine de tous les êtres et de tous les mouvements, comme aussi des pensées et des volontés des êtres libres. La question est de savoir si Dieu, par sa volonté, produit immédiatement toutes les actions des créatures, ou s'il les produit par le moyen des créatures et avec les créatures. Or je soutiens qu'il faut se faire violence, pour croire que les créatures soient absolument incapables de la moindre action. 3° Enfin, selon ce système, Dieu sera la cause unique, immédiate et

complète, de tout ce qui arrive dans l'univers. Les créatures ne seront, tout au plus, que de simples témoins de leurs propres actions. Je voudrais bien savoir pourquoi, selon ce principe, les hommes seraient capables de vertu ou de vice, et dignes de louange ou de blâme? Si Dieu seul fait absolument tout, à la présence des créatures, de quoi servent les lois, et sur quoi peut subsister la religion? Faudrait-il donc croire qu'à la seule présence de Judas, Dieu aura produit lui-même et lui seul toutes ces actions qui l'ont rendu digne de la damnation? Quelle épouvantable doctrine n'est-ce pas que d'attribuer tous les péchés, tous les crimes des hommes, à Dieu? puisqu'on ne saurait appliquer ici la distinction de ce qu'il y a de réel et de défectueux dans le péché. On convient que tout ce qu'il y a de réel appartient tout entier à Dieu, qui fait tout à la présence des créatures. Pour ce qu'il y a de *défectueux*, l'homme n'est pas la cause de cette *privation* de rectitude dans l'action, plus que le néant. Il ne faut plus dire que cette impuissance soit morale ni une suite de péché : c'est un véritable défaut de facultés naturelles, parce que l'homme, soit innocent, soit pécheur, n'a aucun pouvoir d'agir, selon cette hypothèse, et que la liberté avec laquelle l'homme s'imagine agir, n'est autre chose qu'une chimère et une agréable vision dont il se flatte.

Si donc on se représente maintenant que, dans le principe de M. Bayle, l'univers ne sera plus qu'un amas d'apparences vaines et trompeuses ; que c'est une erreur de croire que les créatures agissent, parce qu'elles ne sont pas capables de produire aucune action; que nous-mêmes, nous sommes dans l'illusion quand nous nous imaginons voir, délibérer, prendre quelque résolution et l'exécuter, faire bien ou faire mal, puisque c'est Dieu qui fait tout à notre présence ou à notre occasion; si, dis-je, on fait réflexion que, pour soutenir une doctrine si extravagante et si impie, on n'a point d'autres raisons que ce qu'on dit de la conservation des créatures : qu'elle est une création continuée ; on m'avouera, sans doute, qu'il est bien plus raisonnable de confesser qu'on ne connaît pas bien la nature de la conservation et du concours de Dieu avec les créatures, que de changer les créatures en ombres et en fantômes, détruire les lois et la société civile, anéantir la religion, et n'alléguer pour toutes preuves d'une si épouvantable illusion, qu'un argument qui est l'obscurité même à notre esprit fini. Je ne parle en effet que d'un seul argument, parce que les autres n'ont rien qui embarrasse.

Après tout, n'est-il pas plus aisé de concevoir que les corps inanimés, qui agissent nécessairement, produisent leur action parce que Dieu, ayant créé dans l'univers une certaine quantité de mouvement qu'il conserve, la matière étant impénétrable à cause de son étendue, détermine diversement le mouvement des corps qui se choquent à proportion de leur masse, de leur mouvement et de leur figure; joint que, dans tout choc de corps, il se fait une pression de parties sensibles ou insensibles, qui leur fait faire ressort et leur donne une vertu élastique (1)? Voilà pour les actions des corps.

A l'égard des êtres spirituels, on peut aussi concevoir que, étant des substances qui pensent, ces pensées ont toujours un rapport à quelque objet qui les produit, de quelque manière que cela se fasse; ce que je n'examine pas présentement. Et comme il y a dans la nature des corps une vertu de ressort par laquelle ils agissent les uns sur les autres, on peut aussi se représenter que, dans les esprits ou les êtres qui pensent, Dieu a mis une faculté qui leur donne le pouvoir de déterminer leurs pensées et leurs réflexions. C'est là ce qu'on appelle *liberté*, qui fait l'essence de l'homme, et de laquelle la connaissance qu'il a de lui-même, et son propre sentiment le persuade.

Concluons donc que, s'il y a quelques difficultés sur ce sujet, comme je n'en disconviens pas, de même aussi il y en a qui sont, sans comparaison, plus grandes et plus considérables dans le système de ceux qui détruisent la liberté et la religion, que dans le système de ceux qui admettent l'un et l'autre de ces principes.

CHAPITRE X.

Où l'on prouve de nouveau que la raison n'est point contraire à la foi, pour répondre aux difficultés qu'on trouve dans l'article de Pyrrhon.

Il n'y a rien assurément de plus dangereux, ni qui soit plus capable de détruire la religion, que de prétendre qu'elle soit toujours contraire et opposée à la raison, et qu'il faille, pour recevoir la religion, abandonner la raison au plus vite, abjurer le sens commun pour se mettre à l'abri de la foi. On ne saurait bien comprendre dans quelle vue M. Bayle raisonne continuellement sur ce principe, ni même qu'en ayant été averti, il se soit encore renfermé dans ce retranchement avec opiniâtreté, pour justifier sa conduite.

La raison fait l'essence de l'homme, qui le distingue des animaux. C'est une faculté qui lui a été donnée pour diriger ses actions. Elle est à l'âme ce que l'œil est au corps : et comme on peut fortifier la vue d'un homme et la rendre plus vive et plus perçante, mais pourtant sans détruire les forces naturelles de l'œil, ce qui serait ridicule et extravagant; de même aussi, on peut élever la raison à des connaissances difficiles, abstraites, sublimes et surnaturelles, mais non point par des connaissances contraires à la raison. On peut dire qu'il arrive, en ce cas, à la raison ce qui arrive à un corps qui réfléchit un autre corps dont il est frappé, parce que, ne pouvant être pénétré, il faut absolument qu'il repousse ce corps qui le heurte. Quand la raison

(1) Il est vrai que de grands philosophes prétendent que la même quantité de mouvement ne se conserve pas. Mais le célèbre M. Leibnitz a découvert que la même quantité de la force absolue se conserve.

aperçoit une contradiction manifeste dans ce qu'on lui propose, elle le rebute, s'en éloigne, se retire en soi-même et refuse son consentement. Enfin, l'homme et le chrétien, la raison et la foi, doivent s'accorder et s'unir, bien loin d'être toujours aux prises et en guerre l'un avec l'autre. La religion n'exige pas de nous que nous renoncions à l'essence de la nature humaine, pour être fidèles et dociles à la voix de Dieu. Opposer toujours la foi à la raison, c'est une maxime pernicieuse qui pousse les hommes à l'athéisme, au libertinage et au renoncement entier de la religion et de la piété.

Il y a eu des philosophes qui ont dit qu'on devait révoquer toutes choses en doute, n'affirmer quoi que ce soit, et parler de tout ce qui se présente comme d'apparences qui peuvent être trompeuses. Ce sentiment doit être suivi en plusieurs occasions, avec prudence et avec raison. Mais quand il est outré jusqu'à devenir un doute universel de toutes choses, un pyrrhonisme parfait, c'est la folie et l'extravagance même ; ou du moins il faut le regarder comme un jeu d'esprit, dont personne n'a jamais été persuadé sincèrement.

Est-ce, par exemple, qu'il est possible qu'une multitude de monde, assemblé à la chaleur du jour, puisse douter en plein midi que le soleil éclaire, sous prétexte que quelquefois, en dormant, nous songeons que nous sommes au soleil, quoique cela ne soit pas, ou qu'une imagination troublée se figure voir le soleil dans les ténèbres de la nuit? Cela est facile à dire, on peut aisément exercer son esprit sur un tel paradoxe; mais il n'est pas possible qu'on puisse en être sincèrement persuadé.

Il est vrai que nous ne connaissons presque rien dans la nature avec une certitude bien fondée ; qui sait comment le soleil nous éclaire, ni quelle est la véritable nature de la lumière ? Qui sait comment se forment les météores dans les airs, les pierres, les métaux, dans le sein de la terre? Qui connaît la manière dont les plantes se nourrissent du suc de la terre, pour former leurs feuilles, leurs fleurs et leurs fruits? Qui peut dire comment les animaux sont engendrés et formés dans les entrailles de leur mère? Qui peut décrire la figure que doivent avoir ces petits corps qui font que nous avons un goût de douceur ou d'amertume, ou que nous sentons une odeur agréable ou importune? Nous ignorons si l'étendue est quelque chose; si elle fait l'essence du corps ou non ; s'il y a du vide ou s'il n'y en a point. Nous ne savons ce que c'est que la pesanteur qui fait descendre les corps au centre de la terre. Nous avons peine à comprendre ce que peut être une substance qui pense. Et si nous voulons concevoir l'éternité, la divisibilité d'un corps à l'infini, deux choses nécessairement vraies, il arrive pourtant que notre raison en est comme engloutie, ou qu'elle n'y croit voir que de la contradiction.

Voilà un vaste champ pour le doute et pour la retenue, en matière de jugement. Comment donc la raison se conduit-elle dans ces détroits ? comme un homme prudent dans ses voyages : tantôt il est assuré qu'il suit le bon chemin, tantôt il en doute, et tantôt il connaît qu'il est dans l'égarement. Il en est de même de la raison : il y a des choses qu'elle connaît si clairement qu'elle est persuadée qu'il n'y a point d'erreur; il y en a d'autres qui la retiennent entre le oui et le non; et d'autres enfin qu'elle sait très-bien qu'elle ignore. S'il y a des personnes, comme il n'y en a que trop, qui précipitent leur jugement, en affirmant ou en niant ce qui ne leur est pas bien connu, il serait ridicule d'appuyer de cette témérité le pyrrhonisme: faudrait-il donc qu'un homme doutât s'il voit de ses yeux, s'il ressent de la douleur quand on le brûle à petit feu ou qu'on le roue de coups de bâton, parce qu'il ne comprend pas comment un corps peut agir sur un esprit? Si un pyrrhonien dit qu'il croit voir de ses yeux, mais que n'en étant pas convaincu par des démonstrations sans réplique, la prudence veut qu'il en doute; si un homme de cette secte, qu'on brûle, dit qu'il croit sentir de la douleur, mais que, comme on se trompe souvent dans ses jugements, il n'est point certain si celui qu'il fait de sa douleur est exempt d'erreur : je dis qu'une telle philosophie est indigne d'un sérieux examen, et que si ceux qui raisonnent ainsi pensent les choses comme ils les disent, ils méritent d'être renfermés comme gens indignes du nom d'hommes et de créatures raisonnables. J'aimerais autant qu'on fît effort de raisonnement pour rendre l'œil inutile à la vue, parce que quelquefois il voit trouble et se trompe.

C'est donc quelque chose de fort extraordinaire et de fort surprenant, qu'on veuille établir le pyrrhonisme sur les maximes de la religion, et faire servir ses mystères d'appui à une semblable extravagance. Mais le dessein de mettre, en toutes sortes d'occasions, la foi aux prises avec la raison, entraîne quelquefois M. Bayle fort loin au delà des bornes. On le comprendra facilement, si on examine la nature de la foi, quelle est sa supériorité sur la raison, et les services que la raison rend à la foi. Je suis persuadé qu'on y trouvera entre elles autant d'harmonie et de rapport, que M. Bayle y veut mettre de discorde et de contrariétés.

Premièrement, il faut se servir de la raison pour connaître les preuves de la divinité de la révélation, afin d'en être persuadé, et disposé à soumettre son esprit à l'autorité de Dieu. Ce serait en vain qu'on objecterait que la grâce est nécessaire pour cela : parce que la grâce, de quelque nature qu'elle soit, ne nous persuade point sans raisons ; de sorte qu'elle ne sert qu'à nous faire mieux connaître la force des raisons, et sentir plus vivement le poids des motifs qui nous persuadent. On peut, en quelque sorte, comparer la grâce à ces verres dont on se sert pour regarder les objets avec plus de distinction. Quand on aperçoit, par le moyen de ces glaces, des parties d'un objet qu'on ne voyait pas auparavant, ces parties, quelque minces

et déliées qu'elles soient, ne sont pas des fantômes ; elles existent effectivement, soit que nous les voyions ou que nous ne les voyions pas. Ainsi les caractères de divinité qui sont dans l'Ecriture sainte, soit qu'on les remarque, ou non, existent effectivement et sont inséparables de leur sujet. Ils y sont même d'une manière assez sensible pour rendre ceux qui les combattent inexcusables. Et la grâce ne fait que nous disposer à les apercevoir plus distinctement et à y faire plus d'attention, mais elle ne nous persuade point, sans que nous sachions les raisons pourquoi nous sommes persuadés. La grâce, en un mot, ne fait ni des gens prévenus sans raison et par entêtement, ni des fanatiques. Il faut donc conclure de ces réflexions que la raison est nécessaire pour recevoir l'Ecriture sainte comme divine et pour respecter, autant qu'on doit, l'autorité de Dieu parlant dans la révélation.

Secondement, quand l'autorité de Dieu, parlant dans ses oracles, est une fois bien établie, il ne faut pas croire qu'ensuite la raison se retire à l'écart, ni qu'elle nous abandonne, comme n'étant plus d'aucun usage à la foi. Je ne sais pourquoi on se plaît à rendre les voies de la religion toujours semblables à ces labyrinthes où l'on se perd sans trouver aucune issue. Pourquoi ne parle-t-on pas de la religion comme on fait d'autres matières à peu près semblables. Un homme dont la probité m'est connue me fait un rapport de quelque chose qu'il a vu ; quoique je ne doute aucunement de sa bonne foi, je ne saurais m'empêcher néanmoins d'être frappé de la vraisemblance, de la difficulté ou de l'impossibilité de la chose. De sorte que le raisonnement sert à l'autorité, parce que si la raison me dit qu'une chose est apparente ou vraisemblable, l'autorité bien établie décide le fait et prononce que la chose est : en quoi la foi humaine et la raison se donnent la main.

Il en est à peu près de même dans la religion. Ce qu'il y a de plus, c'est que l'autorité de Dieu permet bien à notre raison de s'exercer sur la vérité ou la vraisemblance des choses que la révélation nous propose ; il n'est pas même au pouvoir de l'homme de s'en empêcher ; mais comme l'autorité divine est infaillible, il est du devoir de la raison de s'y soumettre, quand même elle s'imaginerait apercevoir des contradictions. On admet cette maxime, pour marquer uniquement la soumission sans réserve qu'on doit à l'autorité de Dieu. Mais c'est en abuser cruellement que de prétendre qu'on soit toujours dans ce cas. J'aimerais autant qu'on dît qu'il arrive très-souvent qu'un ange de lumière devient un prédicateur de mensonge et d'imposture, parce que saint Paul a dit en quelque lieu que, quand un ange du ciel nous annoncerait un autre évangile que celui que nous avons reçu, il ne faudrait pas l'écouter (*Gal.*, I). Après tout, cette maxime : qu'on doit soumettre la raison à la foi, ne dit rien moins que ce qu'on en veut conclure quand on oppose toujours la raison à la foi. Il faut nécessairement descendre dans le détail des articles de la foi et montrer en quoi la foi s'oppose à la raison et la détruit. Pour moi, je suis persuadé du contraire ; et c'est ce qui m'a fait entreprendre ce traité, étant indigné de l'outrage qu'on fait à la religion, sous le masque de soumission à l'autorité de Dieu.

En troisième lieu, il faut admettre une maxime qui est généralement approuvée : c'est que, dans les matières mêmes qui sont uniquement du ressort et de la compétence de la raison, ce qui est vrai une fois et bien prouvé demeure toujours vrai, quoique la suite et l'enchaînement des conséquences nous conduisent quelquefois à des choses incompréhensibles. La divisibilité à l'infini de l'étendue, pour exemple, est une vérité aussi sensible à la raison qu'est, en arithmétique, la division des fractions de tel nombre donné qu'on voudra, qui peut aller jusqu'à l'infini. Cependant il n'est pas concevable que les parties d'un grain de sable puissent égaler en nombre les parties de l'univers. Ce qui est néanmoins une conséquence nécessaire de la divisibilité de l'étendue à l'infini. Il est encore certain qu'il y a une éternité à remonter dans le passé, quoi que ce puisse être que cette éternité : néanmoins il s'ensuit nécessairement de là qu'il y a autant de siècles que d'heures et de moments ; ce qui semble impliquer contradiction. D'où il faut conclure qu'un objet peut être lumineux et accessible à la raison par un endroit, obscur et incompréhensible par un autre, sans qu'on soit, à cause de cela en droit de le rejeter. J'appellerais presque le consentement que nous donnons à ces conséquences éloignées de la portée de la raison, *la foi du raisonnement*, parce que la raison agit alors par autorité sur l'esprit, pour lui faire recevoir des conséquences qu'il ne comprend pas, en vertu des principes dont elle a prouvé et démontré la vérité.

En quatrième lieu, on doit faire une grande attention aux idées et aux connaissances que nous avons, pour en distinguer les degrés de certitude et pour savoir si c'est persuasion et conviction, opinion ou doute. La maxime unique et incontestable pour être certains de la vérité de nos connaissances, c'est la clarté de nos idées et de nos conceptions. Il n'y a point d'autre moyen pour atteindre la vérité ni pour en être frappé, de même qu'il n'y a pas d'autre certitude de la vue qu'on a d'un objet, que la persuasion et les sentiments intérieurs que j'ai de voir cet objet.

Mais comme la précipitation dans les jugements peut souvent faire passer pour clair et certain ce qui ne l'est pas, il faut se servir d'une bonne méthode, afin de distinguer l'erreur de la vérité. La règle la plus certaine, c'est de faire réflexion sur le sujet qu'on examine pour connaître s'il est approfondi et si on le connaît tout entier, et non seulement la superficie et le dehors. Il y aurait, par exemple, de la précipitation à juger qu'un corps serait un carré, parce qu'on aurait remarqué qu'il a trois de ses côtés égaux et tirés sur une ligne droite, puisque le qua-

trième pourrait n'être pas semblable aux trois autres. On pourrait prendre une presqu'île pour une île, si on se hâtait d'en juger avant que d'en connaître tout le circuit.

De là il s'ensuit encore que, pour nous assurer de la clarté distincte de nos idées, il faut repasser sur tout ce qui les compose, et remarquer si l'on n'y suppose point quelque chose d'inconnu ou qui ne serait pas assez connu. Ajoutons, de plus, que ce qu'il y a d'inconnu que nous supposons, peut être de telle nature qu'il renverserait tout le système que nous nous formons de quelque chose, ou qu'il ne le détruirait pas. S'il le renverse, c'est une preuve que nos idées ne sont pas assez claires pour nous donner aucune certitude. S'il ne le détruit pas, ce que nous connaissons comme certain, demeure toujours certain, et nous n'en devons pas douter. Je reprendrai l'exemple d'une île pour expliquer mieux ma pensée. Si je n'ai pas de preuve certaine que cette partie de terre soit environnée de toutes parts de la mer, je ne puis être assuré que ce soit une île : parce que, si elle tient au continent par quelque endroit, ce n'est plus une île. Mais, supposé que je sois certain qu'elle ne touche point à la terre ferme par aucun de ses côtés, alors je suis assuré que c'est une île, quoique je n'en connaisse pas la nature et que j'ignore si elle est triangulaire ou ronde : parce que, quelle qu'en soit la figure, elle ne peut détruire sa situation qui est d'être une île, vu qu'elle est environnée de la mer.

Enfin il y a des choses d'une nature si différente, qu'elles n'ont rien de commun l'une avec l'autre. Il y en a d'autres aussi qui sont contraires et opposées l'une à l'autre. Si on demande la raison de la différence des premières, on n'en peut alléguer aucune raison, si ce n'est que l'une n'est pas l'autre, ce qui se prouve par la seule diversité de leurs idées et de leurs opérations. On ne saurait dire, par exemple, pourquoi un son n'est pas une couleur, si ce n'est parce que nous en avons des idées différentes, et qu'elles produisent des sensations de diverses espèces. Mais si on demande pourquoi une chose est contraire à l'autre, étant néanmoins de même genre, on peut alors rendre raison de leur différence. Si on veut savoir, par exemple, pourquoi une ligne droite est contraire à une ligne courbe ou différente d'elle, on connaît que c'est parce qu'une ligne droite va d'un point à l'autre par le moindre espace qui est entre deux, ce que la ligne courbe ne fait pas.

Il ne faut pas oublier de joindre à toutes ces remarques qu'un moyen ordinaire pour savoir si nos idées sont claires, c'est de les expliquer à une autre personne et prendre garde si elle les conçoit comme nous et si elles produisent sur son esprit le même effet que sur nous : pourvu que celui à qui nous parlons ait assez d'esprit pour comprendre ce qu'on lui dit, et qu'il soit sans prévention et sans entêtement à cet égard. Cette méthode et ces maximes pourront servir à nous faire connaître, en matière de science et de raisonnement, où il faut demeurer dans le doute, quand on doit donner un acquiescement à une proposition qui n'est que probable, ou quand on doit être persuadé et convaincu de quelque vérité. Pour ce qui regarde une autorité infaillible, il suffit de connaître clairement le sens de ses paroles et de son témoignage afin d'y être entièrement soumis, parce qu'il n'est pas possible qu'il y ait de l'erreur ni de l'imposture.

Appliquons maintenant cette méthode aux articles de la religion. Si on est certain du sens des paroles de la révélation, dès lors l'autorité de Dieu fait le principal fondement de notre acquiescement et de notre persuasion : voilà la foi, qui ne peut être sujette à aucun doute, parce qu'il n'y peut avoir d'erreur dans les déclarations du Saint-Esprit. Mais cela n'empêche pas que la raison ne puisse rechercher, connaître et déclarer la vérité des décisions de la foi, non pour les rejeter si elle ne pouvait les comprendre dans toute leur étendue, mais plutôt pour s'unir avec la foi par la découverte des vérités que la foi nous enseigne.

M. Bayle prétend que, dans cette recherche, la raison se trouve toujours contraire et opposée aux décisions de la foi, et qu'elle est obligée de renoncer à ses idées les plus claires et à ses notions les plus distinctes pour se soumettre aveuglément et comme malgré elle à la foi. Cela paraît dans tous ses ouvrages; c'est le grand but où il vise toujours, et le point fixe, dans son esprit, qu'il ne perd jamais de vue. Mais nous croyons que c'est faire un tort insigne à la religion et une injure à l'Evangile : sans que nous voulions néanmoins lui attribuer ce dessein. Nous avons montré dans la première partie de cet ouvrage comment la religion est conforme à la droite raison. Et comme c'est notre principale intention de faire connaître que la religion est plus conforme à la raison que M. Bayle ne prétend, nous en dirons encore quelque chose, pour répondre à ce qu'il a avancé dans l'article de Pyrrhon et dans la dissertation qu'il a faite pour se justifier, puisque, après tout, ce sont des questions de fait, qui demandent quelques discussions particulières.

Le premier article sera qu'*il n'y a qu'un seul Dieu, en qui nous devons croire et mettre notre confiance.* Je le crois premièrement par foi, parce que la révélation nous l'enseigne. Je demande à M. Bayle si la raison s'oppose à cet article de foi, ou plutôt si elle ne se joint pas à la foi pour nous convaincre de cette vérité? Je ferais tort à M. Bayle de douter qu'il n'en demeurât pas d'accord. Passons à un autre article.

2° La révélation m'apprend que *Dieu a créé le monde, et même qu'il l'a tiré du néant par sa parole toute-puissante.* La raison me dit d'abord que cette déclaration la retire hors d'un labyrinthe où elle avait travaillé longtemps et inutilement pour en sortir, que cette déclaration dissipe un grand nombre de difficultés qui lui paraissent impénétrables et

sans issue : de sorte que la raison se sent portée à se joindre à la foi, tant par la vraisemblance que pour se trouver dégagée de plusieurs difficultés inexplicables.

Car une matière qui aurait subsisté de toute éternité, devait être indépendante et exister de soi-même. Cette matière qui était de toute éternité devait aussi avoir le mouvement de toute éternité, ou elle ne l'aurait jamais eu ; si elle avait eu le mouvement de toute éternité, le monde serait éternel, ou il n'aurait jamais été : parce que la raison ne conçoit pas que la matière ait pu, dans la suite du temps, former le monde, après avoir fait, pendant l'éternité, des efforts inutiles pour le produire. La raison comprend encore que ce qui est éternel et indépendant doit renfermer en soi-même la cause de son être ; elle conçoit de plus que ce qui contient en soi-même la cause de son être, doit n'avoir aucun défaut et rassembler toutes les perfections : parce que de l'être à telle et telle perfection il n'y a qu'une distance finie, au lieu que du néant à l'être il y a une distance infinie : de sorte qu'un être qui a pu se donner l'existence et combler une distance infinie, si on peut s'exprimer ainsi, n'aura laissé aucun vide borné sans le remplir.

La raison comprend encore que, si la matière, étant éternelle et indépendante, doit avoir toutes les perfections, elle aura la connaissance partout où la matière se trouve, parce qu'elle n'aura pu se dépouiller d'aucune perfection dans tous les sujets où son essence se rencontre.

Et par conséquent, puisque cela est notoirement faux, voilà la raison contrainte, par de justes conséquences, de refuser l'éternité et l'indépendance à une matière qui est privée d'intelligence en quelque sujet et en quelque partie de son étendue. Donc la matière a été tirée du néant, ce qui ne se peut faire que par la voie de création et par le pouvoir d'un être immatériel, tout parfait, qui agit par sa volonté. Il semble même que la nature nous enseigne cette production qui tire quelque chose du néant, lorsqu'on imprime le mouvement dans un corps qui était en repos. Mais cela est plus évident et plus sensible dans les actes de volonté que l'homme exerce librement et en vertu de son franc arbitre.

Concluons donc que la création du monde ne choque point si fort la raison qu'il faille se retrancher dans la foi pour en parer les coups ; qu'au contraire, la foi éclaire et soulage la raison dans l'examen d'une question si importante.

3° Mettons pour troisième article *l'immortalité de l'âme*, que la foi nous enseigne. Osera-t-on dire que cette proposition détruit la raison ? Ce serait ignorer l'art du raisonnement : parce que si l'âme de l'homme est un esprit, elle ne saurait être détruite par la séparation et la division actuelle de ses parties. Il faut donc ou que Dieu l'anéantisse, ou qu'elle subsiste après la mort. Il n'est pas convenable à la sagesse de Dieu de l'anéantir ; donc l'âme doit être immortelle si elle est spirituelle.

Je demande présentement si la raison est choquée d'entendre dire que l'âme de l'homme est un esprit ? Mais bien loin que la raison se soulève contre cette proposition, qu'au contraire il me semble qu'il faut lui faire violence pour la persuader qu'un corps soit capable de pensées, de réflexions et de volontés. L'imagination peut nous éblouir et nous séduire en subtilisant si fort les esprits animaux qui causent nos mouvements, qu'insensiblement on les perd de vue ; on ne les croit presque plus des corps, ils deviennent des esprits d'une espèce inconnue, auxquels on attribue ensuite sans peine la capacité de penser et de raisonner.

Néanmoins, pour peu que la raison revienne de cet égarement où l'imagination la conduit, et qu'elle rentre en soi-même, elle reconnaîtra que des petits corpuscules ne sont pas plus propres à raisonner que les autres corps, et que, au volume près, ils font tous les mêmes figures, les mêmes mouvements. Des corps d'un pied de diamètre, de quelque figure qu'on voudra les supposer, quelque sorte de mouvement qu'on leur attribuera, produiront toujours les mêmes effets que les plus petits atomes qu'on pourra s'imaginer : il n'y aura de distinction que dans la masse. Et comme, dans un amas de corps de gros volume, quelque figure, quelque situation, quelque mouvement, qu'on leur attribue, la raison n'y voit ni pensées ni capacité de penser, quoiqu'elle connaisse tout le résultat de ces mouvements, de ces figures et de ces situations ; il en doit être nécessairement de même de l'amas des esprits animaux dans la tête de l'homme. Donc la source des pensées et des raisonnements doit, de nécessité, tirer d'ailleurs son origine. Toutes les fois que je me représente l'esprit qu'on tirerait du sang qui sort d'une artère piquée, et qui aurait été mis dans un alambic ; toutes les fois, dis-je, que je me représente cette liqueur et que je dis en moi-même, Pourrait-ce bien être là ce qui raisonne, ce qui pense, en un mot, ce qui produit les sciences et les arts, ce qui se connaît soi-même, ce qui veut et ne veut pas ? j'avoue que cette philosophie me cause autant d'indignation que de pitié.

Je ne comprends pas aussi pourquoi de grands hommes, dont j'admire le savoir, disent qu'au fond ils ne savent pas si l'âme humaine ne pourrait point être de nature corporelle, quoiqu'ils avouent que les pensées soient quelque chose de fort different de tout ce qu'ils conçoivent dans les corps et dans leurs opérations.

Il me semble que si on fait réflexion que l'esprit est d'une catégorie qui n'a rien de commun avec la nature des corps, on reconnaîtra alors qu'il n'est pas possible de donner d'autres preuves de la distinction de l'âme d'avec le corps que la différence de leurs idées et de leurs actions. On ne saurait pousser la preuve plus loin, comme on pourra s'en apercevoir si on entre dans le detail des

êtres et qu'on recherche pourquoi l'un n'est pas l'autre, pourquoi un son n'est pas une couleur, pourquoi un cheval n'est pas un poisson, ni un oiseau une pierre. Je serais aussi bien fondé à dire que je ne sais pas avec certitude si un oiseau ne pourrait point être une pierre, parce que je n'en connais pas parfaitement la nature, que le sont ceux qui disent qu'ils ne sont pas persuadés que l'âme ne puisse être un corps, quoiqu'ils ne conçoivent pas qu'un corps soit capable de penser ni de raisonner, et que les pensées et les volontés de l'âme n'aient rien de commun avec ce qu'ils connaissent dans le corps, ni rien de conforme avec les figures et les mouvements des corps; néanmoins toutes ces raisons ne sont pas assez fortes pour les porter à se déterminer, ils croient devoir suspendre leur jugement parce qu'ils ne comprennent point assez quelle peut être toute l'essence de l'âme.

Je suis surpris que ces habiles philosophes ne s'aperçoivent pas qu'il n'y a que deux sortes de preuves pour nous assurer de la distinction et de la diversité de deux sujets : l'une, qui est la plus grande, c'est que la chose A ne serait pas la chose B, parce qu'elles n'auraient rien de commun ni de conforme entre elles; l'autre serait que la chose C ne serait pas la chose D, parce qu'elle y serait contraire. Je sais, par exemple, qu'un mouvement déterminé vers le midi n'est pas une même chose qu'un mouvement déterminé au septentrion, parce que leurs déterminations sont opposées et contraires. Mais il faut remarquer que cette opposition, cette contrariété, suppose quelque chose de commun, qui est le mouvement. Il en est à peu près de même de la diversité qui se trouve dans les figures, parce qu'elles conviennent toutes en ce qu'elles sont figures, comme nous l'avons déjà dit.

Mais quand des choses sont d'un genre différent, comme les pensées et les figures, qui n'ont rien de commun entre elles; on ne saurait avoir d'autre conviction, pour être certain que la pensée n'est pas une figure, que leur propre diversité. Il suffit de faire l'analyse d'une pensée et d'une figure, pour comprendre qu'elles ne s'allient par aucun endroit, que leurs idées sont incompatibles, et que jamais diversité de sujets ne fut plus grande. De sorte que, encore qu'on ne connaisse pas, si on veut le croire, toute la nature de l'âme, on doit pourtant être persuadé qu'elle n'est pas un corps, parce qu'on a beau approfondir autant qu'il est possible la nature du corps et l'essence de l'esprit, non seulement le corps et l'esprit n'exigent rien l'un de l'autre pour les actions qui leur sont propres et essentielles, mais même la nature du corps paraît manifestement n'être pas le sujet ni la cause des pensées, des raisonnements et des volontés. Je conclus donc que la raison s'unit et s'accorde avec la foi dans l'article de l'immortalité de l'âme.

On n'ira pas sans doute s'imaginer que la raison soit contraire à la foi, dans tout ce qui regarde la morale, le culte divin, et la recompense de l'autre vie. Au contraire, jamais religion ne fut plus digne de Dieu, ni plus proportionnée à la nature de l'homme et aux vastes désirs de son cœur. Nous ne nous arrêtons pas aux difficultés fondées sur la morale, que M. Bayle a mises dans la bouche de son Abbé philosophe pour établir le pyrrhonisme, ou plutôt pour montrer que la foi renverse la raison à chaque pas, nous y avons répondu assez au long dans ce Livre.

Il fait une objection *de la Trinité* (*Art.* Pyrrhon., *p.* 2431), pour prouver que *trois font un*, contre les lumières naturelles, qui nous apprennent que cette proposition implique contradiction. Mais cette objection est très-faible et porte à faux. Car pour dire que *trois font un*, dans un sens contradictoire, il faudrait que le mot *personne* signifiât, dans le mystère de la Trinité, une nature singulière, séparée et distincte de toutes les autres, selon le sens qu'il doit recevoir, quand il s'agit des créatures : ce qui n'est pas dans la Divinité, quand on parle de ce mystère, comme chacun sait.

Que faut-il donc croire? Il faut croire ce que l'Ecriture nous apprend. Elle parle clairement du Père, du Fils et du Saint-Esprit; elle leur attribue des actions; et comme c'est le propre des personnes d'agir, selon cette maxime de l'école, *Actiones sunt suppositorum*, l'Eglise s'est servie du mot *personne* pour expliquer ce mystère, parce qu'il n'y en avait point de plus propre, quoiqu'il n'emporte pas avec soi ce qu'il signifie dans les créatures. Il est vrai que la raison ne comprend pas ce mystère; mais son ignorance à cet égard ne peut être un fondement pour établir cette proposition : *que la religion reçoit par la foi des choses qui impliquent contradiction et détruisent entièrement la raison*. Il s'en faut beaucoup que la foi nous réduise à cette extrémité : d'être ou sociniens, ou pyrrhoniens.

Le mystère de l'incarnation paraît ensuite sur les rangs pour favoriser le pyrrhonisme : parce que, dit-on, s'il est essentiel à l'âme et au corps humain unis ensemble de composer *une personne*, Dieu ne pourrait jamais faire qu'ils ne la constituassent, ni par conséquent que l'homme cessât d'être une personne, quoique cela arrive néanmoins en Jésus-Christ, à cause de l'incarnation. Je m'étonne qu'un homme si habile et si pénétrant fasse tant valoir une difficulté qui n'est fondée, tout bien considéré, que sur le seul mot de *personne*. On le comprendra facilement par ces remarques :

1. Si on suppose, pour un moment, un corps humain séparé de son âme, et faisant d'ailleurs toutes ses actions machinales, comme aucun bon philosophe ne doute aujourd'hui que cela ne puisse être; je demande s'il n'est pas vrai qu'à parler exactement et à la rigueur, on nommera ce corps un *suppôt*? On ne l'appellera point *une personne*, parce que ce mot est consacré aux êtres intelligents. Chacun convient qu'en ce cas le corps sera le *principe qui agit* : ce qui est uniquement requis pour constituer l'essence d'un *suppôt*.

D'autre côté, l'âme séparée du corps, selon notre supposition, agira, elle aura ses pensées, ses réflexions, ses volontés : ce sera un principe agissant, et par conséquent un *suppôt*, qu'on nomme une *personne*, parce que c'est un principe raisonnable.

Voici donc *deux suppôts*. Dieu les réunit, ils ne forment plus qu'*un seul suppôt* ou *une seule personne*. A bien approfondir la chose, on s'apercevra sans peine que la raison ne trouve guère de plus grand embarras dans le mystère de l'incarnation, que dans l'union de l'âme avec le corps. Dans cet homme, quoiqu'il y ait eu auparavant deux suppôts, on ne parle néanmoins que d'un seul, parce que l'âme devient par cette union la directrice du corps et de ces actions qui sont soumises à sa volonté, comme sont toutes les actions libres et proprement humaines, ce qui fait une *personne*, c'est-à-dire *un suppôt raisonnable*. De même, dans le mystère de l'incarnation, la divinité s'unit avec l'humanité, et prend la direction de toutes les actions humaines et raisonnables qui entrent dans les fonctions et dans l'exercice de la charge de Médiateur. D'où il s'ensuit que, comme l'homme est une *personne*, parce que l'âme raisonnable est le principe qui produit les actions libres et humaines, aussi dans le mystère de l'incarnation, la personne divine est le principe dominant qui régit toutes les actions de Médiateur, et à laquelle seule par conséquent appartient le droit d'être nommée une *personne*, les deux autres suppôts perdant et leur rang et leur titre à cause de cette union.

Il n'était pas nécessaire que M. Bayle fît encore venir la transsubstantiation pour mettre la raison dans une plus grande opposition avec la foi : il pouvait et il devait s'en passer.

Je ne veux point insister davantage ; je crois qu'il est maintenant facile de voir que cette opposition perpétuelle qu'on a affecté de chercher entre la raison et la foi, est comme la figure d'un spectre qu'on place dans les ténèbres pour épouvanter les simples et les petits enfants. De dire dans quelle vue cela se fait, je n'y conçois rien ; Dieu le sait, mais j'ai souvent entendu dire aux gens de bien que ce procédé leur paraît fort suspect et n'est d'aucune édification. Nous ne parlons point de la sorte pour mettre en crédit une docilité ignorante et aveugle ; c'est parce qu'un honnête homme doit faire du moins autant d'efforts pour montrer qu'un bon usage de la raison sert à établir la religion, qu'il en fait pour prouver que la raison n'est propre qu'à battre la foi.

Je trouve enfin sous mes yeux une subtilité fort métaphysique, pour établir le pyrrhonisme ; c'est, dit l'Abbé philosophe, que nous n'avons aucune certitude d'être la même personne que nous étions il y a vingt ans : parce que, la conservation n'étant autre chose qu'une création continuée, il se pourrait faire que, le jour d'hier, Dieu aurait laissé retomber dans le néant l'âme que j'avais eue ci-devant ; de sorte que moi qui me crois âgé de cinquante ans, je ne serais pourtant, dans l'être des choses, que depuis un jour.

Si on répond que je suis témoin à moi-même d'être la même personne qui subsistait il y a vingt ans, par le souvenir que j'ai de ce que j'ai vu et de ce que j'ai fait, l'Abbé réplique que Dieu pourrait m'avoir créé avec le souvenir de toutes ces choses.

On réfute fort bien cette réponse par les idées que nous avons de la sagesse de Dieu, qui, étant de nécessité un Etre très-parfait, agit toujours avec sagesse, ce qui ne lui peut permettre d'exercer son pouvoir à faire des illusions et des impostures, telles que seraient celles-ci : de me faire accroire par la connaissance que j'ai de moi-même, que je suis le même homme que j'étais il y a vingt ans, quoiqu'il ait substitué un autre moi-même à ma place, et qu'effectivement je n'existe que du jour d'hier.

La différence qu'il y a entre ces deux raisonnements, c'est que l'un se joue de la puissance de Dieu, en la faisant servir de fondement à de vaines subtilités, et que l'autre se fonde sur la sagesse de Dieu. Néanmoins, bien loin d'adjuger la préférence à ce raisonnement solide sur la vaine subtilité du pyrrhonien, on se contente de donner indirectement gain de cause à ce pyrrhonisme outré, en concluant qu'il *ne fallait point s'amuser à la dispute avec des pyrrhoniens, ni s'imaginer que leurs sophismes puissent être commodément éludés par les seules forces de la raison ; qu'il fallait, avant toutes choses, leur faire sentir l'infirmité de la raison, afin que ce sentiment les portât à recourir à un meilleur guide, qui est la foi*. Un homme un peu soupçonneux crierait, *Fugite hinc, latet anguis in herba :* c'est trop d'anéantissement de soi-même et à contre temps. Mais, pour moi, je me contenterai de dire qu'on aurait pu n'être pas si complaisant aux pyrrhoniens et défendre mieux les intérêts de la religion.

CHAPITRE XI.

Comment on peut accorder ce qui est nécessaire avec ce qui est libre.

La raison humaine n'a rien trouvé de plus difficile que de concilier la liberté avec la nécessité des événements, soit que cette nécessité fût fondée sur un destin aveugle, c'est-à-dire sur l'enchaînement des causes naturelles, soit qu'elle fût établie sur un plan inévitable et immuable formé par la Sagesse éternelle.

Il ne faut donc pas s'imaginer que cette difficulté concerne uniquement la religion : de tout temps et en toutes sortes de systèmes, la raison s'est trouvée enlacée dans ces entraves, et a fait effort pour s'en débarrasser.

Les stoïciens ont été ceux des philosophes qui établissaient le plus fortement un destin inévitable, et qui ont aussi travaillé davantage pour concilier le libre arbitre des hommes avec cette fatale nécessité des événements. Les épicuriens se moquaient de ce destin, et il semble que les autres sectes avaient plus de penchant à suivre leur opinion que celle des stoïciens. Plutarque prouve contre le stoïcien Chrysippe (*De stoïcorum repugnantiis*), que si le destin gouverne toutes

choses, comme une cause antécédente, il n'y a plus rien de libre, rien qui soit en notre pouvoir; de sorte qu'il ne faudra plus parler de vertu ni de vice, de bonnes ni de mauvaises actions. Au contraire, si nous sommes libres et s'il y a quelque chose en notre pouvoir, ce philosophe conclut que le destin pourrait être arrêté et changé, ce qui est impossible dans l'hypothèse des stoïciens.

Cette dispute touchant le destin a exercé toutes les subtilités de la raison. Les philosophes ont fort agité cette question, savoir: si de deux propositions contradictoires d'un futur contingent, comme on parle, pour exemple, *Scipion sera tué*, ou *Scipion ne sera pas tué* (*De fato*), l'une des deux est nécessairement véritable. Cicéron, qui méditait si bien ces matières, est porté à se ranger du côté d'Epicure, qui niait qu'aucune de ces deux propositions fût ni vraie ni fausse, parce qu'il n'y avait point encore de causes antécédentes qui dussent nécessairement les produire. Epicure soutenait que les causes n'étaient point tellement enchaînées les unes avec les autres, qu'il ne s'y en pût fourrer quelques-unes par hasard qui les dérangeaient et changeaient l'ordre des événements. Les stoïciens, au contraire, soutenaient que tout mouvement doit être nécessairement produit par une cause antécédente et nécessaire, ce qui était le fondement inébranlable du destin. Et certes on ne saurait disconvenir que ce raisonnement des stoïciens ne soit clair et démonstratif. Je m'étonne que les autres philosophes n'en aient senti la force, et qu'ils aient nié dans leur principe, la nécessité des événements, si tous les événements n'étaient que des suites ou des effets des mouvements du corps. Il n'y avait rien de moins raisonnable ni de moins fondé que ce mouvement de déclinaison qu'Epicure attribuait à ses atomes afin d'avoir une cause prête pour les effets libres et contingents. Je voudrais bien savoir ce qu'Epicure aurait eu à répondre si on lui eût demandé la cause de cette déclinaison. Etait-ce le choc et la rencontre des autres corps? alors cette déclinaison était autant nécessaire que les autres mouvements des corps, et ne servait de rien pour expliquer les événements libres ou contingents. Cette déclinaison se faisait-elle à discrétion et sans la rencontre d'aucun autre corps? quel plaisant atome! de se détourner de sa route par caprice et suivant son bon plaisir.

Cependant Cicéron, qui a connu et examiné ces difficultés, dit qu'il aimerait mieux encore prendre le parti d'Epicure que d'approuver la fatalité du destin. Le sentiment d'Epicure, ajoute-t-il, peut être mis en question, mais la fatalité des événements ne saurait être soutenue. Démocrite, l'auteur du système des atomes, connaissant la nécessité du mouvement corporel, admettait aussi la nécessité des événements, de même qu'Héraclite, Empédocle et Aristote. La subtilité de Carnéade en faveur des épicuriens était inutile; car il ne s'agissait pas de supposer qu'il y avait des mouvements de l'âme libres et volontaires: cela était certain. Mais la question était de trouver la cause de ces mouvements libres, si l'âme de l'homme n'était composée que d'atomes, comme Epicure le soutenait.

Il ne faut pas nous étendre davantage ni nous enfoncer plus avant dans ce labyrinthe. Il est aisé de comprendre d'où procédait une difficulté si inexplicable; d'un côté, quand on n'admettait que des corps dans l'univers, il était évident que tout se devait faire par nécessité. Mais d'autre côté, quand on examinait la nature de l'esprit humain, on était convaincu par son propre sentiment et par sa propre expérience, qu'on jouissait de la liberté, qu'on avait un empire sur ses actions. On était persuadé que cette liberté, ce pouvoir que nous avons sur nous-mêmes était le fondement, la cause, des vertus et des vices, des bonnes et des mauvaises actions. C'était sur ce fondement que les lois étaient établies, qu'on adressait aux hommes des exhortations et des censures, et qu'on les conduisait par les peines et par les récompenses.

Cette vérité: que l'homme est libre, était une vérité de réflexion et de sentiment qu'on ne pouvait détruire. Mais d'ailleurs, sans la connaissance d'un Etre immatériel on ne trouvait point de cause de la liberté. Tout étant corps, la nécessité du mouvement devait régler toutes choses, et produire par une nécessité antécédente, procédant de l'enchaînement des causes, tout ce qui arrivait. Il n'était pas possible d'accorder ces deux choses ensemble. De sorte que les hommes ont été de tout temps partagés entre ces deux opinions, chacun trouvant beaucoup mieux son avantage à attaquer l'opinion contraire qu'à défendre son propre système.

Il faut ajouter encore ici l'opinion du philosophe Chrysippe suivie par Cicéron, parce que Chrysippe paraît avoir mieux approfondi cette matière que les autres philosophes. Il admettait le destin dans tous les événements qui n'étaient pas libres, parce qu'ils se faisaient par des causes antécédentes et nécessaires. Pour les actions volontaires de l'âme, il distinguait deux sortes de causes antécédentes: les unes parfaites, complètes et principales, les autres antécédentes à la vérité, mais seulement auxiliaires et prochaines. Il disait que les actions libres de l'homme avaient, à la vérité, leurs causes antécédentes, non pas néanmoins des causes parfaites et principales, mais seulement des causes auxiliaires et prochaines. Il entend par ces causes auxiliaires et prochaines, les objets et les conjonctures diverses au milieu desquelles l'homme se trouve exposé, qui agissent sur lui par la vue et par les idées, sans néanmoins contraindre ses délibérations ni sa volonté. Ces objets impriment seulement par la vue et par leurs idées un mouvement que l'homme suit après, selon son naturel et son penchant. Ce philosophe apporte l'exemple d'un cylindre qui, étant poussé, continue son mouvement à cause de sa figure.

M. Bayle réfute cette comparaison, et croit qu'elle n'est pas suffisante pour disculper la Divinité des crimes que les hommes commettent, parce que le cylindre n'est pas la cause

de sa figure. Mais Chrysippe aurait pu aisément lui répondre qu'il ne portait pas la comparaison si loin, qu'il lui suffisait que l'homme reçût de lui-même cette figure par le mauvais usage qu'il faisait de sa liberté, et par les passions auxquelles il s'abandonnait. Ce partage d'opinions s'est trouvé de tout temps parmi les hommes dans la philosophie comme dans la religion ; chez les idolâtres, chez les mahométans comme chez les chrétiens.

Eusèbe, au livre de la Préparation évangélique, combat le destin de toutes ses forces. La raison principale qu'il emploie, c'est que le destin détruit l'usage des prières, des exhortations, des censures, et ne laisse aucun lieu à la religion ni à la liberté. Au contraire les hommes n'agiraient plus que comme des *marionnettes.* ἄψυχα νευροσπαστούμενα.

Il parle au même livre de la liberté, et dit que la nature du mal vient de ce que l'homme étant composé de parties autant contraires que sont l'esprit et le corps, il a aussi le pouvoir de choisir et de se déterminer entre des objets contraires et opposés. De sorte que la source du mal ne se rencontre ni dans le corps, ni dans l'esprit, ni dans les objets extérieurs, mais dans la délibération et dans le choix que l'homme a le droit et le pouvoir de faire. Il ajoute même que si Dieu imposait une nécessité semblable à peu près à celle du destin, il s'ensuivrait que le pécheur serait innocent, et Dieu seul auteur du péché, parce qu'il n'y aurait aucune liberté.

Eusèbe allègue ensuite des philosophes qui rejetaient le destin. C'est un péripatéticien qui argumente contre le stoïcien Chrysippe; celui-ci disait qu'encore que ce soit un arrêt du destin que quelqu'un doive échapper des mains de l'ennemi, cet arrêt ne détruit pas la liberté, parce que le destin renferme aussi cette condition qu'il prendra garde à soi; car il serait ridicule, dit-il, qu'un athlète combattît lâchement et comme les bras croisés, parce qu'il aurait appris qu'il devait sortir de la lutte sans blessures : et il ajoute enfin que tous les efforts de notre volonté sont enfermés et limités par le destin.

Mais le péripatéticien répond à Chrysippe que le destin ne reçoit aucune condition de la liberté, parce que le moindre *si*, la moindre condition implique contradiction avec les arrêts inévitables et invariables du destin. Il le prouve par cet exemple, que comme c'est une fatalité à l'homme de mourir, il serait ridicule de dire que l'homme mourrait ou ne mourrait pas s'il faisait telle ou telle chose.

On peut donc conclure que, excepté les stoïciens et ceux qui suivaient leurs principes, on a toujours cru que la liberté était inaliable avec le destin, et que de plus ce destin détruisait la religion, ne laissant aucun lieu à la vertu ni au vice, à la peine ni à la récompense.

Josèphe nous parle de trois sectes chez les Juifs : des pharisiens, qui admettaient le destin en quelques choses et la liberté de l'homme en d'autres ; des sadducéens, véritables épicuriens, qui rejetaient absolument le destin, et donnaient tout à la liberté; et des esséniens, qui recevaient le destin partout (*Josèphe*, II, *de la Guerre des Juifs*, c. 12). Les pharisiens admettent le destin, avec ce pouvoir qu'ils donnent à la volonté humaine d'y consentir, *en sorte que tout se faisant par l'ordre de Dieu il dépend neanmoins de notre volonté de nous porter à la vertu ou au vice* (*lib.* XVIII, 2, *version d'Andilly*). Je ne doute pas que les pharisiens ne raisonnassent à peu près comme les stoïciens.

On trouve parmi les mahométans les mêmes disputes que parmi les chrétiens touchant les décrets de Dieu et la liberté de l'homme. Ceux qu'on nomme *majusiens* des mages, ou *alkadariens* et *motazoles*, disent en général que le bien vient de Dieu, le mal des hommes et du diable. Ceux qu'on appelle *alzabariens* enseignent que tout arrive par nécessité, en vertu du décret divin. Leurs adversaires les traitent de personnes maudites, d'enseigner que Dieu ait décrété que les hommes seraient rebelles, et qu'il les punirait à cause de cette rébellion. Il y a des *alzabariens mitigés*, qui tiennent le milieu et qui disent que Dieu fait tout, et le bien et le mal, mais que l'homme se le rend propre, parce que quand il s'applique à l'obéissance ou à la rébellion, Dieu produit en lui l'une ou l'autre, selon l'étude et l'application de l'homme. Enfin les *mergiens* croient que la transgression ne saurait nuire quand on a la foi, ni l'obéissance être utile avec l'infidélité (*Voyez les notes de Pocock sur Abulpharage*).

La plupart des Pères de l'Eglise des trois premiers siècles ont bâti sur un fondement qu'ils ont regardé comme inébranlable, savoir qu'il faut conserver à l'homme la liberté pour établir la religion, et que la liberté ne pouvait subsister avec le destin ou la nécessité des événements par un enchaînement invariable de causes antécédentes.

Origène, le plus savant des docteurs de l'Eglise, s'expliquant dans Eusèbe sur cette matière, prouve par les prédictions de l'avenir que Dieu connaît *les futurs contingents* (*livre* VI, *Prépar. évang.*), comme on parle. Il montre que cette connaissance de l'avenir, quelque infaillible qu'elle soit, ne détruit pas la liberté, parce que Dieu voit ce qui doit arriver dans la disposition et la conjoncture des choses. De sorte que l'événement n'arrive point parce que Dieu l'a prévu, mais que Dieu l'a prévu parce qu'il devait arriver. Quoique la trahison de Judas ait été prévue, cette prescience n'imposait aucune nécessité à Judas de trahir Jésus-Christ, d'autant que s'il y avait eu quelque nécessité en cela, elle aurait disculpé Judas. L'auteur des Réponses aux questions des orthodoxes dit la même chose de la prescience de Dieu, à la question 58. Dans Minutius Félix, le païen Cecilien fait cette objection : Vous attribuez à Dieu, dit-il au chrétien, ce que les autres donnent au destin. Ainsi les gens de votre secte ne parlent que d'élus, et non de personnes qui agissent librement ; et vous vous forgez l'idée d'un juge inique, qui punit dans les hommes

non le mauvais usage de leur volonté, mais seulement le malheur de leur destinée. A quoi Octave le chrétien répond que personne ne doit chercher ni excuse ni consolation dans le destin, parce qu'encore que l'événement dépende, si on veut, de la destinée, l'âme est néanmoins toujours libre, de sorte que l'homme est jugé par ses actions et par l'état où il se trouve. Car le destin n'est autre chose que ce que Dieu a arrêté et déterminé de chacun de nous. Et comme Dieu prévoit toute l'étendue de son sujet, il détermine la destinée de chacun d'une manière proportionnée à ses qualités, et à ses œuvres ou à ses mérites. De sorte qu'on ne punit point en nous le plan de la naissance, mais le naturel de l'esprit.

S. Irénée dit que l'homme raisonnable est à cet égard semblable à Dieu, parce qu'il est maître de ses propres actions, à cause de sa liberté, et qu'il devient de la paille ou de bon froment, selon le bon ou le mauvais usage qu'il en fait (*lib.* IV *Hær.*, *c.* 9).

Justin, martyr, par lequel je devais commencer, se déclare ouvertement contre le destin et prend le parti de la liberté. En un lieu il dit que les hommes ne font ni ne souffrent aucune chose par le destin, mais que chacun fait le bien ou le mal selon son choix. Dans sa seconde Apologie, il demande pourquoi le jugement est différé, et il répond que c'est à cause des hommes à qui Dieu accorde ce délai, parce qu'il connaît d'avance ceux qui seront sauvés par la repentance et ceux qui seront impénitents, quoiqu'ils ne soient pas encore nés. Il a créé, dit-il, dès le commencement le genre humain intelligent et capable de choisir le vrai et de bien faire ; de sorte qu'ils sont tous inexcusables devant Dieu. Plus bas, il condamne expressément la fatalité des actions des hommes, parce que si toutes choses se font par un destin inévitable, et qu'il n'y ait rien en notre pouvoir, tellement qu'il soit arrêté que l'un soit bon et l'autre méchant, ni celui-ci n'est blâmable, ni celui-là recevable. Il faut que l'homme suivant son pouvoir s'éloigne des choses mauvaises, et qu'il choisisse les choses bonnes par la liberté de son jugement. Dieu, par sa prescience, connaît toutes les actions des hommes, quoiqu'elles n'arrivent point par la nécessité du destin. L'auteur des Questions à un orthodoxe raisonne souvent sur cette matière de même que Justin.

Clément d'Alexandrie est du même sentiment : tantôt il dit que la vie est comme *accouplée* avec le bon usage de la liberté (ἐμοζυγουντοι), tantôt il parle de même que Justin, martyr, que nous avons cité ci-dessus (*Admon. ad Græcos*, *l.* I; *Strom.* *l.* II). Ailleurs il combat les valentiniens, ces hérétiques qui enseignaient que la foi était de nature et par l'abondance d'une excellente semence. Et ce docteur rejette cette opinion, parce que, dit-il, si la foi n'était pas une suite du choix, elle ne serait ni volontaire ni libre, d'autant qu'elle serait précédée d'une nécessité naturelle par celui qui peut toutes choses. Il répète cela souvent, et oppose toujours la liberté à la nécessité, quoique cette nécessité vienne de celui qui est tout-puissant. Au livre V il dit que les préceptes de l'Ancien et du Nouveau Testament seraient superflus, si on est de nature élu, fidèle et sauvé, comme le voulaient Valentin et Basilide ; mais que l'élection de Dieu se fait par la prescience du bon usage que les hommes feront de leur liberté. Néanmoins, ajoute-t-il, quoique nous n'obtenions pas le salut sans le bon usage de notre libre arbitre, l'univers n'est pourtant pas soumis à notre volonté, ni ce qui doit arriver, car nous sommes sauvés par grâce, mais non pas sans les bonnes œuvres. Dieu nous donne la sagesse ; il exhorte et sollicite notre franc arbitre, il reçoit notre foi, il récompense nos soins et notre application de son élection ; enfin ce docteur pose pour maxime que *tout ce qui est nécessaire ne peut être libre* (τὸ ἐξ ἀνάγκης, οὐκ ἐλεύθερον).

L'auteur des dix livres de Révision qui passent sous le titre des ouvrages attribués à Clément Romain, parle de la liberté comme Clément d'Alexandrie (*lib.* IV *divin. Institut.*).

Lactance dit que Jésus-Christ enseigne les hommes par ses préceptes et par ses exemples, afin de leur imposer la nécessité d'obéir, non par quelque force, mais par un motif d'honneur. Il leur a laissé la liberté afin qu'il y eût une récompense à ceux qui obéissent, parce qu'ils pouvaient ne pas obéir s'ils ne l'eussent pas voulu, et une peine aux rebelles, parce qu'ils pouvaient obéir s'ils eussent voulu.

Je ne me suis point mis en peine de suivre l'ordre des temps, et je citerai encore ici S. Cyprien, qui dit que la liberté de croire ou de ne pas croire est au pouvoir du franc arbitre (*lib.* VII, *part.* II).

On pourrait joindre d'autres passages des Pères de l'Eglise qui sont encore plus connus, c'est pourquoi je ne les rapporte point ici. Ceux qui seront curieux de les examiner pourront se satisfaire par le moyen de l'indice qu'en a donné Vossius dans l'Histoire pélagienne. Je remarquerai seulement que ces docteurs ne rejetaient pas l'efficace de la grâce en établissant la liberté de l'homme. Ils n'avaient en vue que de détruire le destin des stoïciens, et en général toute cause antécédente qui contraignît ou nécessitât la volonté.

D'ailleurs ils n'ignoraient pas que tous les événements étaient conduits et dirigés par la Providence, de sorte que rien n'arrivait que conformément à la volonté de Dieu. Mais tous ces docteurs des premiers siècles, quand ils ont voulu accorder la liberté de l'homme avec le gouvernement de l'univers, ont tous cru, autant que j'ai pu le remarquer, que cette infaillibilité des événements où la liberté de l'homme entrait était fondée sur la prescience de Dieu, qui n'imposait aucune nécessité d'agir, parce que les choses n'arrivaient pas à cause que Dieu les avait prévues, mais au contraire que Dieu les prévoyait parce qu'elles devaient arriver. Origène, qui donnait beaucoup de vertu aux astres, ex-

cepte toujours les actions des hommes, et dit que les astres n'en sont que les signes, et nullement les causes.

Quoi qu'il en soit, si nous recherchons comment on peut accorder la direction souveraine de Dieu avec la liberté des hommes, il faut distinguer ce qui est clair et certain de ce qui ne l'est pas.

Premièrement, Dieu, comme créateur et souverain maître des événements, gouverne le monde de telle sorte que rien n'arrive contre sa volonté, ni même sans sa permission. Cela ne peut être contesté.

2. Cette permission de Dieu ne doit pas être considérée comme une simple permission d'une chose indifférente. Mais comme Dieu dirige tout par sa sagesse, quand on dit qu'il permet quelque chose, ce n'est pas seulement pour dire qu'il ne veut pas l'empêcher, il dirige de plus les choses qu'il permet à l'exécution de ses desseins. Il met des bornes à l'iniquité des méchants, et l'empêche d'aller ici ou là pour la conduire précisément au but qu'il s'est proposé. Tant que l'heure de Jésus-Christ n'est pas venue pour être condamné à mort, il empêche ses ennemis d'exécuter leur dessein pernicieux. Tantôt ils n'osent se saisir de lui, parce qu'ils craignent le peuple, tantôt le Fils de Dieu se dérobe à leurs yeux; tantôt ceux qu'ils envoient pour le prendre retournent charmés de ses discours. Ainsi la permission de Dieu fait que les choses arrivent quand il lui plaît et comme il lui plaît.

3. On doit remarquer en Dieu deux sortes de volontés : l'une qui est sa puissance même, à laquelle rien ne résiste et par laquelle il fait tout ce qui lui plaît. On peut la nommer une volonté physique et naturelle, parce qu'elle signifie la même chose que le pouvoir de Dieu. L'autre volonté peut être nommée morale, et regarde le devoir que Dieu prescrit aux créatures intelligentes et libres. La première volonté appartient à Dieu comme souverain directeur de l'univers; la seconde lui convient comme au suprême législateur qui ordonne le bien que nous devons faire, et défend le mal dont nous devons nous abstenir.

4. Ces deux sortes de volontés sont toutes deux dans leurs espèces et sincères et sérieuses, de sorte qu'elles ne peuvent jamais être contraires ni opposées l'une à l'autre. Ce contraste de volontés ne saurait convenir à l'Etre tout parfait. La première volonté forme des décrets inévitables et à quoi on ne saurait résister; la seconde produit des lois et des préceptes soutenus de promesses et de menaces, d'exhortations et de censures, en un mot de tout ce qui est capable d'attirer la liberté de l'homme et de la déterminer au bien.

5. Il s'ensuit de là que dans tous les événements où la liberté de l'homme n'entre pas, Dieu agit par ses décrets et par sa volonté de maître souverain de l'univers. Mais dans les choses où la liberté de l'homme intervient, il agit par sa volonté morale, c'est-à-dire comme législateur : et de plus il agit comme maître souverain de l'univers, en dirigeant tellement toutes choses que rien n'arrive que d'une manière conforme à ses desseins, et toujours de telle sorte que sa qualité de maître de l'univers ne détruit point celle de législateur sincère, ni la qualité de législateur ne combat point la qualité de souverain gouverneur de l'univers. Un exemple éclaircira facilement ce que nous disons. Dieu promet à David le royaume d'Israël, et à Jéroboam celui des dix tribus. Dieu fait ces promesses à ces deux personnes comme maître de l'univers, ce sont des décrets qui doivent nécessairement être exécutés. De plus Dieu, comme législateur, ordonne à David et à Jéroboam, par ses lois, de s'acquitter de leur devoir, qui était de ne point se soulever contre leurs rois, par trahison, par rébellion, ni par émotion populaire. Dieu, comme maître de l'univers, n'est point contraire à lui-même comme législateur; cela paraît manifestement par la manière dont il exécute ses décrets. David se repose sur la providence de Dieu et attend de sa bonté l'exécution de ses promesses; plus d'une fois Saül tomba entre ses mains, et il se souvint autant de fois de pratiquer ce que Dieu lui ordonnait comme législateur. Il ne voulut point attenter à la vie de son souverain. Attaché à son devoir, il laissa ses intérêts entre les mains de Dieu pour obéir à ses lois, étant persuadé que Dieu, qui lui avait promis la couronne, lui défendait aussi de l'acquérir par un crime et un parricide.

Mais Jéroboam, impatient et fort empressé de se voir sur le trône des dix tribus et de suivre les mouvements de sa vengeance sur la maison de Salomon, se mit à la tête des dix tribus comme chef de rebelles, et monta sur le trône d'Israël. On peut faire attention à deux choses dans cette histoire : l'une, que Dieu défendit aux sujets de Roboam d'entrer en guerre avec les rebelles, parce que, dit Dieu, cet établissement d'un nouveau royaume vient de lui, ayant égard à la promesse qu'il avait faite à Jéroboam (I *Rois*, XII); l'autre remarque est que la manière criminelle et précipitée dont Jéroboam s'était servi, au préjudice de son devoir, est condamnée comme un crime contraire à la volonté de Dieu législateur. Au second livre des Rois (XVIII, 21), l'historien sacré met au rang des péchés qui avaient attiré les jugements de Dieu sur ce peuple celui de s'être révolté contre la maison de David et d'avoir établi Jéroboam roi sur eux. Il est facile de remarquer par ces deux histoires que Dieu, comme maître de l'univers, n'agit point d'une façon opposée à sa qualité de législateur, qu'au contraire ces deux sortes de volontés sont toujours sérieuses et très-sincères.

6. Il n'y a donc aucune difficulté d'admettre des décrets qui sont toujours efficaces pour la production des événements qui dépendent du bon plaisir de Dieu, quoique l'exécution de ces événements, autant que l'homme y a part, ne détruise point la liberté de l'homme, non plus qu'elle ne le dispense de s'acquitter de son devoir.

7. Si l'on recherche présentement comment Dieu dirige la liberté de l'homme pour la conduire à l'exécution de ses desseins, il semble qu'il n'est pas impossible de le connaître, quand on considère attentivement la nature de l'homme. Nous avons vu ci-dessus, quand nous avons parlé de sa liberté, qu'encore que l'homme agisse toujours parce qu'il veut agir il a néanmoins des raisons de sa conduite, autrement il agirait par caprice et en insensé.

Ces raisons naissent des objets et des conjonctures au milieu desquelles on se trouve, et de la connaissance qu'on a de son devoir. Dieu nous a donné ses lois pour nous faire connaître notre devoir, et il est maître de la disposition des objets et des conjonctures où il lui plaît de nous faire rencontrer : de sorte que sans imposer ni contrainte ni nécessité à notre volonté, il la conduit comme il lui plaît, sans ôter à l'homme la louange ou le blâme qu'il mérite. Reprenons l'exemple de David et de Jéroboam. Celui-ci voit l'occasion favorable, dans l'aigreur de l'esprit des peuples, pour bâtir un trône contre la maison de David. Jéroboam est un homme ambitieux, irrité contre Salomon, excité d'ailleurs par la promesse que Dieu lui avait faite de l'établir roi sur dix tribus : ses passions l'emportent sur son devoir, il profite de l'occasion, et soulève le peuple contre le fils de Salomon.

David au contraire craint Dieu et ne perd point de vue son devoir. Ainsi, quoique Dieu l'eût fait sacrer roi par le prophète Samuel, quoique Saül le poursuivît injustement et qu'il lui fût aisé de se venger, sa piété et son devoir triomphent de ses passions. Il attend patiemment que la Providence le fasse monter sur le trône qui lui avait été promis.

On peut comprendre sans peine par ces exemples comment la Providence se conduit à l'égard de la liberté de l'homme, pour la conduire à ses fins. Et de plus, on peut remarquer l'usage que l'homme fait de sa liberté, sous la conduite de la Providence. Il n'y a ni contrainte ni nécessité, quoique l'événement soit infaillible. Si David eût été disposé comme Jéroboam, il eût profité des occasions, et Saül n'aurait pas échappé de ses mains. Si Jéroboam eût été attaché à son devoir avec autant de piété et de crainte de Dieu que David, il n'aurait pas irrité le peuple, pour le porter à la révolte contre le fils de Salomon.

Tellement qu'on peut conclure que Dieu, qui connaît le cœur de l'homme et ses dispositions, et qui est d'ailleurs le maître des conjonctures et de toutes les circonstances qui les accompagnent, dirige infailliblement la liberté de l'homme comme il lui plaît, sans violer les droits de cette liberté et sans être auteur du péché.

C'est là, à mon avis, ce qu'on peut dire de plus clair et de plus certain pour accorder la Providence et la nécessité des événements avec la liberté. Les autres méthodes sont plus obscures, moins certaines et plus chargées de difficultés.

CHAPITRE XII.

De la prédestination.

Le chapitre précédent nous a conduits à l'article de la prédestination, sur quoi nous nous contenterons de faire les remarques qui nous paraissent les plus essentielles.

1. On peut considérer le salut de deux manières, ou comme une autre vie que Dieu a destinée à ceux à qui il lui a plu de la destiner, ou comme une récompense que la religion propose à la foi et à la piété des hommes.

Si l'on veut et qu'on puisse le considérer au premier égard, à peu près comme le royaume que Dieu promit à David, alors on ne doit pas trouver étrange que Dieu donne à ceux qu'il a élus une grâce particulière, efficace et irrésistible qu'il n'accorde qu'aux seuls élus ; car s'il leur a destiné une vie éternelle par un decret absolu et sans aucune condition, il est aisé de comprendre que la voie de foi par laquelle il veut les conduire au salut, entre absolument dans ce décret, et enferme une grâce particulière et efficace pour conduire inévitablement les élus dans cette voie.

Mais si l'on regarde le salut comme une récompense proposée à la foi et à la piété des hommes, il semble que la foi et la piété soient contenues dans la religion, comme des conditions que Dieu exige des hommes : conditions qu'il ne doit pas produire lui-même par une grâce particulière, efficace et irrésistible, parce qu'une telle grâce détruit la condition qu'on suppose et n'en laisse rien que le nom.

Pour faire mieux comprendre la chose, posons qu'un prince ait promis un prix à ceux de ses sujets qui feraient le mieux son éloge. Il arrive que les uns refusent de s'y appliquer, que les autres font des satires ; on conçoit facilement que les uns et les autres sont justement punis. Mais si ce prince inspire lui-même à quelque rustique et idiot le dessein d'y travailler, et qu'ensuite ce prince dicte lui-même à cet idiot les pensées et les expressions de mot à mot, que même il lui prenne la main, comme on fait aux petits enfants, pour former les caractères, pourra-t-on dire que cet idiot aurait rempli la condition, et que le prince serait obligé, pour accomplir sa parole, de lui donner le prix promis ? Je doute que chacun en convienne. Il peut faire étudier cet homme à ses dépens, il peut prendre la peine de l'instruire et de le rendre capable de faire cet ouvrage ; il peut s'en faire aimer pour lui en inspirer le désir et la volonté. Mais de lui dicter les pensées, les paroles et de conduire sa main pour les écrire, c'est détruire la condition, ce semble, et remplir d'illusion la promesse qu'il avait faite de donner un prix à celui qui ferait son éloge. S'il voulait enrichir cet idiot par un pur mouvement de son bon plaisir, il le pouvait, mais de lui donner ce prix à titre de récompense, pour avoir composé son éloge, c'est ce qui ne paraît guère vraisemblable.

2. Quand on consulte la révélation, il est facile d'apercevoir que Dieu propose le salut aux hommes comme une récompense gratuite, à la vérité, et fondée uniquement sur sa miséricorde et sur son bon plaisir, mais c'est toujours une récompense qui suppose la condition du devoir que Dieu prescrit aux hommes. C'est l'idée que la religion et l'alliance de Dieu nous donnent nécessairement. Et il serait fort difficile de ne pas regarder la foi et la repentance comme des conditions sous lesquelles Dieu nous promet le salut, et à quoi il nous exhorte dans sa parole.

3. Chacun convient aujourd'hui que sans la grâce de Dieu l'homme ne saurait rien faire de bien; que cette grâce nous est absolument nécessaire pour agir, pour vaincre nos préjugés et notre corruption, pour corriger nos passions et les réduire sous le joug de l'Evangile.

De sorte que toutes les disputes qu'on a sur ce sujet pourraient bien n'être au fond que des spéculations inutiles et trop curieuses. Car enfin on convient qu'il faut continuellement implorer le secours de la grâce; qu'il faut s'exciter soi-même et s'animer à faire son devoir par la méditation et par les réflexions sur tout ce qui est propre à nous porter à la sanctification, parce qu'il faut persévérer dans la foi et dans la crainte de Dieu pour être sauvé. Ainsi, on convient de tout ce qui est nécessaire au salut, et il n'y a de différend que pour s'exprimer sur la nature de la grâce et sur la manière dont elle exerce ses opérations. Il en est de cette controverse à peu près comme des aliments. Ils sont nécessaires pour vivre, et sur cela il n'y a point de dispute. Mais quoiqu'il y ait beaucoup de controverses dans les écoles de médecine sur la manière dont ils se digèrent dans l'estomac et sur le changement qu'ils doivent souffrir pour faire le sang, chacun demeure persuadé qu'il faut manger pour vivre, et se servir d'aliments pour sa propre conservation. De même aussi, on est persuadé de la nécessité de la grâce pour faire son salut. Tous ceux qui y veulent travailler sincèrement la recherchent par leurs prières et s'efforcent de vivre saintement. Cela suffit. Que les docteurs se divisent sur la nature de l'élection et de la grâce, qu'ils agitent avec emportement ces questions, si l'élection est fondée sur un décret absolu et s'exécute par une grâce particulière, efficace et irrésistible, ou si le décret de Dieu est une conséquence de la prescience que Dieu a de la foi et de la persévérance finale des élus, si la grâce est efficace, parce qu'elle nous fait agir sans être néanmoins ni particulière, ni irresistible, ces disputes s'arrêtent à la pure spéculation et ne tombent jamais dans la pratique.

Quel homme d'entre le simple peuple sait ce que c'est que l'ordre des décrets éternels, et la différence qu'il y a entre un décret absolu et un décret fondé sur la prescience de Dieu? Je suis assuré que l'homme du monde qui comprendra le mieux le système des décrets absolus, de la grâce particulière et irrésistible, et toutes les conséquences qu'on en peut tirer, s'emploiera au travail de son salut, s'il le désire sincèrement, de la même manière que ceux qui parlent de la prescience de Dieu et de la grâce suffisante. Ainsi un homme mange pour vivre, qu'il soit persuadé ou non que ses jours et les moments de sa vie sont arrêtés et comptés par un décret inévitable.

Si l'on parle d'une personne qui se négligerait à cause que les décrets de Dieu s'accomplissent nécessairement, et qui attendrait, les bras croisés, que la grâce efficace vînt le saisir pour le mettre en action, un tel homme pourrait abuser de même de la prescience de Dieu, selon laquelle son salut doit arriver infailliblement. De sorte qu'un homme de ce caractère ne tire à aucune conséquence, parce qu'il agit par caprice et par folie.

Si l'on dit qu'on ravit à Dieu la gloire de notre salut et qu'on la partage avec les hommes lorsqu'on leur accorde le pouvoir de ne pas donner leur consentement à la grâce, on répond que la gloire de notre salut appartient tout entière à Dieu, parce que sans la grâce on ne peut rien, et que l'homme ne contribue tout au plus à sa conversion que de ne pas vouloir se damner de dessein formé, contre ses lumières et sa propre conscience.

Représentons-nous des hommes pris sur mer par des corsaires qui les ont enchaînés au fond d'un vaisseau pour les rendre misérables le reste de leurs jours. Leur prince a pitié d'eux; il suit ces corsaires, les joint et les oblige de rendre ces captifs s'ils veulent retourner avec lui. Pour cet effet, il promet à tous ceux qui le suivront une grande récompense, il rompt leurs chaînes et leur tend la main afin de les retirer de ce vaisseau où ils sont captifs, et les faire passer sur son bord. Posons qu'il y en ait d'assez désespérés et ennemis d'eux-mêmes pour ne pas vouloir donner la main au prince afin de sortir de ce vaisseau; dira-t-on, à cause de cela, de ceux qui lui donnent la main, ou plutôt qui ne la lui refusent pas, qu'ils auront contribué à leur délivrance et qu'ils sont en droit de partager avec le prince la gloire de leur liberté et de la récompense qu'il a voulu leur donner? A demeurer dans la comparaison, il n'y a personne qui ne sente le ridicule qu'il y aurait à ces captifs délivrés de ne pas donner à leur prince tout l'honneur et toute la gloire de leur délivrance. Dieu fait encore plus que ce prince : sa grâce prévient le pécheur, sa grâce le relève, sa grâce le soutient, sa grâce l'accompagne, sa grâce le couronne; n'est-ce donc pas avec justice que l'honneur du salut des hommes appartient à Dieu seul?

Dans la conversion de l'homme, Dieu fait nécessairement deux choses; il le persuade, le convainc des vérités salutaires, et le porte à l'obéissance. Pour la première, il emploie sa parole accompagnée de son esprit, et détruit les préjugés de l'amour du monde qui nous aveuglent, qui altèrent le poids et l'impression des raisons de l'Evangile. A l'égard de la seconde, il nous donne le secours nécessaire pour suivre la sainteté : *Dieu pro-*

duit en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir (*Phil.* II). Mais l'homme agit toujours par connaissance et par raison, parce qu'il ne se conduit pas d'une autre manière, quand il agit en homme, c'est-à-dire comme une créature libre et raisonnable. La connaissance et les raisons ne peuvent arriver à l'âme qu'en deux manières ou immédiatement, et c'est ainsi que Dieu a inspiré les prophètes et les apôtres; mais cette voie extraordinaire ne subsiste plus. Il n'y a que les enthousiastes et les fanatiques qui s'en vantent. Il ne reste donc plus que la parole et l'instruction par les voies de la Providence et de la grâce, qu'il plaît à Dieu de choisir.

4. Je ne m'arrête pas à combattre ceux qui refusent à Dieu la connaissance de l'avenir, par rapport aux actions libres des hommes. Premièrement, il y a une espèce de contradiction à dire que le Créateur ne puisse connaître ce que feront des créatures qu'il a formées et auxquelles il a donné toute la vertu qu'elles ont pour agir. 2° Toutes les prédictions des prophètes sont autant de démonstrations convaincantes de cette vérité, qui détruisent ce principe sur lequel on refuse à Dieu la connaissance de l'avenir. Ces gens disent que cet avenir ne peut être l'objet d'aucune connaissance, parce que n'étant déterminé ni en soi-même ni en ses causes, il s'ensuit que c'est un pur néant qui ne saurait être connu, selon la maxime : *Nihili nullæ sunt affectiones*. Toute cette machine tombe par les prédictions des prophètes. L'événement en était si certain et si infaillible, que Dieu le propose souvent aux hommes comme un caractère de sa divinité qui n'appartient qu'à lui seul. Un prophète dit hardiment des idoles, qu'elles nous déclarent ce qui doit arriver, et nous reconnaîtrons que ce sont des dieux (*Is.*, XLIV). Or on ne saurait nier que ces prédictions n'aient été accomplies très-librement de la part des hommes autant qu'ils ont dû y entrer. 3° Enfin on doit concevoir que Dieu connaît la détermination de la volonté humaine, précisément de la manière qu'elle se fait. Or la volonté se détermine à la vue de tels et tels objets et dans une telle ou telle conjoncture. De sorte que Dieu dispose des conjonctures comme il lui plaît, prédit en tout temps aussi facilement l'avenir qu'il ferait un moment avant la détermination de l'homme. Il a prévu de toute éternité que les habitants de Keila livreraient David entre les mains de Saül plutôt que de s'exposer pour l'amour d'un seul homme à la fureur de ce roi; et sa prescience était fondée sur les mêmes objets qu'elle l'était lorsque David consulta l'oracle. De sorte que la connaissance que Dieu a de l'avenir n'est pas indépendante des objets et sans aucun égard aux conjonctures. Au contraire, elle les considère et voit la détermination de la volonté humaine, en la supposant dans une telle ou telle situation. Un homme prudent pourra prédire avec quelque certitude quelle résolution un prince de telle humeur prendrait si telle chose arrivait. Dieu le fait avec une entière certitude, parce qu'il connaît infailliblement toutes les circonstances et tous les motifs qui feront impression sur l'esprit.

5. Tout considéré, si nous rentrons dans la question de l'élection, savoir si elle se fait par un décret absolu, ou si ce décret est fondé sur la prescience de la foi, on peut s'arrêter à ce qu'il y a de clair et de certain et qui d'ailleurs est suffisant au salut, la charité et la paix de l'Église n'y voulant pas que on excite des troubles pour des questions dont le silence ne peut apporter aucun préjudice à la conversion de l'homme ni à son salut.

C'est pourquoi, afin que l'on conçoive mieux ma pensée, je remarquerai, 1° qu'on ne saurait tirer aucune conséquence qui soit de quelque efficace et de quelque utilité de l'élection fondée sur un décret absolu, parce que ce décret nous est entièrement inconnu et caché. Ne semble-t-il pas qu'en bonne logique un décret qu'il m'est impossible de connaître, est à mon égard comme un décret qui n'existe pas? 2° Puisque ce décret, de quelque nature qu'il soit, ne peut être connu que du moment de la conversion de l'homme et par sa conversion, si on considère toute la connaissance qu'il est possible d'avoir de ce décret, on avouera que les deux opinions se réunissent ici pour suivre la même route et se terminer au même but.

Il sera facile de comprendre ce que nous disons en examinant les réflexions que peut faire un élu sur la connaissance et le sentiment qu'il peut avoir de son élection : nous nommerons cet élu *Pierre*, pour parler plus distinctement, et nous le regarderons d'abord comme juif ou mahométan. Premièrement, il est certain qu'il n'a aucune connaissance de son élection en cet état, de sorte que, soit qu'il soit élu par un décret absolu en vertu duquel il doit recevoir la connaissance salutaire par une grâce efficace et irrésistible, soit que son élection soit fondée sur la prescience que Dieu a de sa foi, c'est à l'égard de Pierre une même chose, vu l'ignorance où il est dans son judaïsme ou dans son mahométisme. De sorte qu'à nous arrêter ici, toutes les controverses sur la nature de son élection sont vaines, parce qu'elles ne lui sont d'aucun usage.

2. Dès qu'il est converti, il ne s'agit plus de traiter avec lui de l'élection en général, c'est une dispute d'école qui ne l'intéresse en rien; il faut lui parler de son élection, de la connaissance et de la certitude qu'il en peut avoir : en quoi je ne vois pas que ces docteurs qui disputaient auparavant entre eux sur l'élection en général puissent avoir le moindre différend quand il s'agit de l'élection de *Pierre*, de la connaissance et de la persuasion qu'il en peut avoir. Les uns et les autres conviennent que *Pierre* ne saurait être assuré de son élection que par la foi en Jésus-Christ qu'il sent dans son cœur. Tous les docteurs sont d'accord que *Pierre* doit faire une sérieuse attention à la foi qu'il ressent dans son âme, afin de ne point prendre l'om-

bre pour le corps, ni les apparences pour des réalités.

3. Tous ces docteurs conviennent encore qu'il faut persister en cet état pour pouvoir s'assurer de son salut; qu'il faut même s'efforcer d'avancer dans la sainteté durant tout le cours de la vie.

4. S'il arrive que *Pierre* abandonne son devoir et qu'il tombe dans quelques-uns de ces crimes qui excluent du royaume des cieux, il n'est pas fort nécessaire de disputer s'il faut dire que *Pierre* conserve encore sa foi comme un feu caché sous la cendre, ou s'il est entièrement privé de la foi salutaire. Cette dispute est inutile, on convient de part et d'autre du principal et de ce qu'il y a de réel. On demeure d'accord, sans s'arrêter aux mots ni aux manières de s'exprimer, que *Pierre* n'est plus en état de salut, ni dans les dispositions propres à entrer au royaume des cieux.

5. Il faut donc que *Pierre* se relève de sa chute et qu'il sorte de cet état pour prendre de nouvelles assurances de son salut. Dira-t-on que *Pierre* sera fort animé à renoncer au vice pour se remettre à son devoir par la réflexion qu'il fera qu'ayant eu quelque connaissance de son élection, il appartient à Dieu par un décret absolu; de sorte qu'il est impossible qu'il meure en cet état, et que nécessairement Dieu le relèvera avant sa mort pour accomplir son élection? Mais je suis persuadé qu'il n'y a aucun docteur raisonnable, quelque système qu'il suive, qui voulût se servir de ce raisonnement pour exciter un pécheur à rentrer dans son devoir. Les apôtres n'en ont point usé de la sorte.

Si l'on dit que ce raisonnement est bon pour empêcher des pécheurs de tomber dans le désespoir, je réponds que la miséricorde de Dieu et la repentance du pécheur sont des raisons qu'il faut employer à cela. Que si un homme se met dans l'esprit qu'il est un réprouvé, sans vouloir travailler à son salut, ce ne peut être que l'effet d'une mélancolie et d'une maladie qui a plus besoin de médecin que de pasteur : à moins que ce ne soit un pécheur impénitent au lit de la mort.

Après tout, quel usage pourra-t-on faire du décret absolu pour consoler cet homme? Vous lui dites qu'il est du nombre des élus, il vous soutiendra qu'il n'en est pas. Comment le lui prouver? Si on lui allègue qu'il a eu la foi ci-devant, il répondra qu'il ne l'a plus, et qu'ainsi il a été trompé par une foi apparente, qu'il connaît présentement par l'état où il se trouve, que ce n'était qu'une foi à temps, qui n'était pas une foi justifiante, et que par conséquent il n'a jamais été du nombre des élus. Je ne comprends pas qu'on puisse lui rien répondre qui soit capable de le satisfaire.

Je suis aussi très-persuadé qu'un docteur réformé, s'il est prudent et sage, n'entreprendra pas de relever *Pierre*, que nous supposons élu, par ce raisonnement. Il l'exhortera à la repentance par tous les motifs qui sont capables de la produire, et ces exhortations seront parfaitement semblables aux exhortations de ces docteurs qui fondent le décret de l'élection sur la prescience de la foi. Les uns et les autres raisonneront de même durant tout le cours de la vie de *Pierre*, afin de l'engager à persévérer dans la foi et dans la repentance jusqu'à la mort.

D'où je conclus qu'on ne doit pas se diviser sur la spéculation des décrets de Dieu formés de toute éternité touchant le salut des hommes, lorsqu'on est entièrement d'accord sur la manière dont il les exécute dans le temps, puisque enfin ce raisonnement est très-juste, Dieu exécute son élection de la sorte : donc il en a formé de toute éternité un décret conforme à son exécution.

6. On dira que la grâce est différente selon la diversité des décrets : qu'elle est efficace et *irrésistible* si elle émane d'un décret absolu; ce qui n'est pas, si le décret suppose la foi. Mais ce différend n'est pas de poids ni d'importance assez considérable pour diviser des chrétiens. Car si la grâce produit infailliblement son effet, voilà le capital de la question en sûreté : le reste n'est qu'une spéculation et une métaphysique qui roule sur une précision inutile et trop curieuse.

Car enfin, puisque la conversion de *Pierre*, élu, se fait de telle manière que l'événement est infaillible, et sa persévérance certaine, du moins à l'heure de la mort, son salut est assuré; que peut-on désirer davantage? Nous ne répéterons pas ce que nous avons déjà dit de la nature de la grâce; si le nom d'*irrésistible* se prenait en un sens moral, par rapport aux raisons et aux motifs de la conversion, il n'y aurait pas de difficulté à s'en servir. On dit ordinairement, quand on parle de raisons pressantes et sans réplique, qu'on ne saurait y résister. Mais à le prendre en un sens métaphysique et par rapport à la liberté, il est certain qu'il ne s'accommode pas fort bien avec l'idée que nous en avons.

Je n'ai plus qu'un mot à dire de la foi qu'on nomme *à temps*, parce que ceux qui la possèdent la perdent pour toujours. On dispute si elle doit être nommée justifiante et salutaire, ou non. Il faut distinguer; elle n'est pas salutaire parce qu'elle se perd et ne conduit pas ceux qui la possèdent au salut. Mais si on demande ce qu'elle était en état de produire lorsqu'on la possédait effectivement, il faut remarquer que cette question ne doit être aucunement un sujet de division, puisqu'elle ne change rien à l'état des choses; je crois, pour dire librement ma pensée, qu'elle doit être nommée une foi justifiante et salutaire, et qu'elle met véritablement en état de salut ceux qui la possèdent. Deux raisons qui me paraissent très-fortes m'obligent à parler ainsi. Voici la description que l'auteur de l'Epître aux Hébreux fait de cette foi et les caractères qu'il en donne : *Il est impossible*, dit-il, *que ceux qui ont été une fois éclairés, qui ont goûté le don du ciel; qui ont été rendus participants du Saint-Esprit; qui ont goûté la bonne parole de Dieu, et les puissances du siècle à ve-*

par, et qui après cela sont tombés, se renouvellent par la repentance. Car premièrement, sur quoi pourrait porter cette expression *sont tombés*, si jamais ils n'ont été debout? Dira-t-on qu'ils avaient l'apparence d'être debout? Mais la menace est trop grave et trop terrible pour n'être fondée que sur une apparence vaine et trompeuse. L'Apôtre parle assurément de ce qui est en effet, et non point de ce qui ne subsiste que sur de faux jugements que les hommes peuvent faire. Je dis de plus, et c'est mes seconde raison, que si ceux que l'auteur sacré décrit ici n'ont pas une véritable foi, il ne restera plus de consolation aux fidèles, parce que si les caractères que l'Apôtre donne ici de la foi ne désignent pas une foi justifiante et salutaire, qui pourra s'assurer d'avoir cette véritable foi? La conscience doit décider cette question, et reconnaître qu'un homme qui est dans l'état dont parle l'auteur sacré, peut s'assurer de son salut, ou il n'est pas possible d'en avoir aucune certitude. Aussi ne doute-je nullement que la pensée de l'Apôtre n'ait été que ceux dont il parle auraient été sauvés, s'ils eussent persévéré dans cet état. Il faut se faire violence pour lui en attribuer une autre.

Si l'on dit, A quoi bon avoir une foi justifiante qui ne conduit pas au salut? cela s'accorde-t-il bien avec la sagesse de Dieu? Je demande à ceux qui font cette question, A quoi bon faire prêcher l'Evangile et dispenser aux hommes tant de grâces dont ils abusent, bien loin d'en faire leur profit, tellement qu'elles ne servent qu'à les rendre inexcusables? Quand on se sera satisfait sur cette question, on ne se trouvera pas fort embarrassé de l'autre.

On ne saurait nier, quand on fera réflexion sur les matières qu'on a traitées dans le chapitre précédent, que la religion n'ait dissipé des ténèbres impénétrables à l'esprit humain. Le destin et la liberté de l'homme étaient des écueils inévitables où la raison ne pouvait manquer d'échouer. Un enchaînement indissoluble de causes inanimées ne laissait, sans contredit, aucun lieu à la liberté, principalement lorsqu'on ne connaissait d'autres actions que les actions des corps. Car quelque délié et subtil qu'on se figurât un corps, il devait nécessairement agir suivant les mêmes principes et conformément aux mêmes maximes que les corps les plus épais et de la plus grosse masse. Un triangle de fer dont la base est de quatre pouces, entrant dans le bois ou dans la pierre, les fend et en sépare les parties. Un petit corps imperceptible et de même figure se fourre dans les parties de l'argent et les sépare, comme fait l'eau forte. Des corps si minces et si déliés qu'il vous plaira, enfermés dans la tête d'un homme, n'y produiront précisément que ce que des corps plus gros, mais de même figure et avec le même mouvement, produiront ailleurs. Et tout cela n'a rien de commun avec les pensées, les réflexions et les volontés de l'homme.

Mais la religion nous parlant d'un Etre intelligent et libre qui a créé cet univers et qui le gouverne, on comprend avec beaucoup moins de difficulté comment le Dieu tout-puissant accorde l'infaillibilité de ses décrets avec la liberté. Il veut que le Messie naisse à Bethléhem; Auguste n'ayant aucune connaissance de cette prophétie, ordonne qu'on fasse un dénombrement des peuples de la Judée, et cette ordonnance oblige Joseph et Marie d'y aller, ne pensant à rien moins qu'à accomplir ce qui avait été prédit. Il promet à son peuple qu'il retournerait de la captivité dans un certain temps (*Isaïe*, XLIV). Il nomme Cyrus pour être l'auteur de cette délivrance; et peut-être que la prédiction même engagea Cyrus à leur accorder cette permission.

Il est vrai que sa providence à l'égard du mal est un peu plus embarrassée, parce que la matière est plus délicate. Quoi qu'il en soit, il est certain que Dieu ne saurait être auteur du péché, et que néanmoins rien n'arrive que conformément à sa volonté. Il dispose des conjonctures, mais le pécheur prend sa résolution dans sa malice et la tire de son propre fonds. Nous en avons vu un exemple dans la conduite de Jéroboam au chapitre précédent. Ajoutons-y celui de Pharaon, ce grand pécheur, sur lequel la Providence a agi avec le plus d'efficace, selon ce qu'il avait dit à Moïse: *J'endurcirai le cœur de Pharaon*, pour ne point laisser aller mon peuple.

Examinons un peu ce qui s'y passa. Pharaon est un grand prince, accoutumé à commander et nullement à obéir. Il regarde les Israélites comme une multitude d'esclaves dont il craint la révolte. Il veut les perdre en politique rusé, ou du moins les abaisser si fort, qu'ils ne soient pas capables de remuer. Il les réduit à la plus vile de toutes les servitudes, et les charge des ouvrages les plus pénibles, sans les rendre participants des honneurs et des priviléges de l'état.

Il est aisé de comprendre que, dans cette disposition, il était fort éloigné de consentir à donner congé à ce peuple. Il les regardait comme des esprits aigris contre lui, comme des ennemis. Moïse vient, dans cette conjoncture, lui demander de la part du Dieu d'Israël qu'il accordât à son peuple la permission de sortir de ses états. Ce tyran n'avait garde d'obéir à un Dieu qu'il ne connaissait pas, et duquel, sans doute, il redoutait peu le pouvoir, puisque ce Dieu laissait languir son peuple sous le cruel joug que lui Pharaon leur avait imposé impunément. Moïse fait des miracles, mais Dieu permit ou plutôt fit lui-même des miracles à la parole des magiciens. C'en était trop à un méchant cœur, pour ne pas faire qu'il persistât dans son endurcissement. Il n'y fit même que très-peu d'attention, occupé qu'il était d'autres affaires.

Néanmoins, au milieu de cet embarras et de cette tentation, Dieu lui donnait assez de moyens pour vaincre sa dureté, s'il ne se fût plu dans sa malice et dans son opiniâtreté.

Car 1° les magiciens ne purent toujours imiter Moïse ; 2° la verge de Moïse, changée en serpent, engloutit les autres ; 3° les magiciens sentirent eux-mêmes et reconnurent le doigt de Dieu ; 4° enfin ces magiciens ne pouvaient faire cesser les plaies dont Dieu les visitait. Cela n'était-il pas suffisant pour ouvrir les yeux de Pharaon, si sa propre malice ne l'eût aveuglé volontairement ? On peut juger de tous les pécheurs par cet exemple, et conclure que leur propre iniquité les détermine au mal, quelle que soit la conduite de Dieu à leur égard.

Pour revenir à la prédestination, on peut conclure de ce chapitre que la connaissance la plus certaine qu'on en puisse avoir ne commence qu'au moment que le décret de Dieu s'exécute par la conversion de telle ou telle personne. Alors on peut raisonner de ce que Dieu a voulu faire par les choses qu'il fait actuellement. Par conséquent, puisque les docteurs protestants et les docteurs réformés parlent de la même manière de la foi et de la repentance par rapport au salut d'un élu, il ne devrait y avoir sur cet article aucun sujet légitime de controverse ni de séparation entre eux. Qu'on dise qu'un élu persévère ou qu'il ne persévère pas, ce n'est plus qu'une dispute de mots, dès que l'on convient, comme on fait, de ces deux choses, l'une qu'un élu est infailliblement sauvé, l'autre que, dans le temps de sa chute, il n'a pas les dispositions propres pour entrer au royaume des cieux, puisque cela suffit pour le salut, il faut s'en tenir là, sans troubler la paix de l'Eglise par une recherche curieuse de la manière dont Dieu a formé ses décrets de toute éternité ; recherche qui n'est d'aucun usage, comme nous l'avons montré, outre qu'elle est difficile, obscure et trop élevée au-dessus de l'esprit humain.

J'en dis autant de la nature de la grâce. Il paraît assez dans la révélation que la grâce triomphe de la dureté de nos cœurs ; que l'honneur de notre salut appartient tout entier à Dieu seul. Mais il n'est pas moins clair que cette grâce, quelque efficace qu'elle soit, ne détruit pas la liberté, sans laquelle il n'y aurait ni religion, ni foi, ni obéissance. Cela suffit, arrêtons-nous là. Puisqu'au fond, de quelques expressions qu'on se serve pour expliquer la nature de la grâce, l'expérience et la connaissance que l'homme a de lui-même, de sa conversion et de la pratique de son devoir, le persuade et le convainc qu'il doit s'appliquer fortement à s'acquitter de son devoir avec diligence et avec soin, sans avoir d'autres égards à toutes les disputes de l'école touchant la grâce, si ce n'est pour être persuadé qu'elle lui est nécessaire, qu'il doit la demander à Dieu par ses prières, et lui en rendre grâces.

Tout donc bien considéré et bien pesé, on doit conclure que l'aigreur et la chaleur de parti ont plus contribué jusqu'à présent à diviser les esprits que la réalité même du sujet et de la controverse.

CHAPITRE XIII.

Histoire abrégée de la religion, où l'on voit que la religion s'accorde parfaitement en toutes ses parties, et qu'elle s'est toujours augmentée et perfectionnée sur un même plan.

Les productions de l'esprit humain sont venues avec le temps, et ont ordinairement ces caractères : 1° Les hommes ont vécu assez longtemps dans l'ignorance, dans la grossièreté et même dans la férocité. On en peut juger facilement par la découverte des îles et des terres presque encore inconnues, où les habitants ont si peu cultivé la raison qu'ils semblent peu différents des bêtes brutes. 2° Les commodités de la vie et la conservation de la société publique ont occupé les premiers soins de l'homme. 3° Lorsque la curiosité conduisit la raison plus loin, et qu'elle s'appliqua aux sciences, on parla aussitôt de divers principes contraires les uns aux autres. Il fallut souvent détruire et recommencer l'édifice. Les sciences n'ont été dès lors, comme encore aujourd'hui, que des problèmes susceptibles du pour et du contre, des sujets de disputes, sans qu'on pût se fixer à rien de certain.

Pour les religions des peuples, on y pourrait sans peine remarquer toutes les variétés dont l'imagination des hommes peut être capable. A parler en général, la religion que les hommes se formèrent sortait de trois sources. La première était le sentiment que les hommes avaient naturellement d'une cause supérieure de laquelle ils dépendaient. La seconde était la connaissance des causes qui leur rapportaient quelque bien, quelque utilité. La troisième regardait les causes qui pouvaient leur nuire et les incommoder. A quoi on peut ajouter le sentiment secret que les hommes avaient de l'immortalité de l'âme, qui leur fit mettre au rang des dieux ces personnes qui s'étaient rendues pendant leur vie utiles ou redoutables à la société.

De là vint cette multitude presque infinie de divinités qui occupèrent la dévotion et le culte des idolâtres. Les plus sages d'entre eux qui reconnurent ces abus, se contentèrent de diriger cette dévotion si vague vers les éléments, les parties les plus considérables de l'univers, et principalement vers le soleil, qui fut considéré comme le grand Dieu par excellence. Tel fut l'égarement des hommes dans ce labyrinthe de religions. Il y avait des dieux qu'on peut nommer dieux généraux et d'un pouvoir universel. Il y avait des dieux nationaux, propres à de certains peuples. Il y avait des dieux de ville, des dieux de familles, et des génies pour les particuliers. Les hommes s'entre-querellaient et s'entre-battaient pour leurs divinités. On les bannissait ou on les recevait à discrétion, ce qui a fait dire ce bon mot à Tertullien, que les dieux n'étaient point dieux, s'il ne plaisait aux hommes et si le sénat ne l'avait décrété.

Je ne m'arrêterai pas à décrire le ridicule

ni les horreurs du culte qu'on rendait à ces dieux. On peut s'imaginer quelle pouvait être la dévotion qu'on avait pour un Mars, pour une Vénus, pour un Bacchus, puisque le culte devait être conforme à la nature et à l'humeur de ces divinités. De sorte que la religion des peuples idolâtres était une machine composée de tant de pièces de rapport, qu'il y avait toujours quelque chose à changer et à retoucher. Telle est la destinée des choses qui n'ont pour fondement et pour principe que l'imagination des hommes et leurs raisonnements.

C'est donc une preuve fort authentique de la divinité de la véritable religion, qu'elle est aussi ancienne que le monde; que ses principes sont inébranlables, et que, passant à travers tous les siècles, elle a été au-dessus des atteintes de l'imagination humaine, au-dessus des révolutions et des vicissitudes des temps; qu'elle a toujours subsisté sur les mêmes principes, en s'augmentant et en se perfectionnant, et qu'enfin ses accroissements mêmes n'ont été que des explications plus développées et plus claires d'un même plan et d'un même dessein. Certainement je ne sais ce qu'il faudrait pour persuader la raison qu'un ouvrage part de la main de Dieu, si tous ces caractères ne suffisent pas pour l'en convaincre.

D'abord la religion apprend aux hommes que Dieu est le créateur des cieux et de la terre, l'auteur de leur vie, et que par conséquent ils lui doivent une parfaite obéissance. Le principe est très-bien établi, au lieu que tous les autres systèmes sont remplis de difficultés insurmontables. Pour la conséquence, elle suit nécessairement de ce principe.

L'homme étant tombé dans la désobéissance et devenu pécheur, il doit avoir recours à la miséricorde de Dieu et rechercher le pardon de ses péchés. C'est ce que Dieu lui fait espérer dans la promesse ou la prédiction qu'il fait à la Mère de tous les vivants, que *sa postérité briserait la tête du serpent* (*Gen.* III); paroles qui, dans leur étendue, renferment la promesse du Rédempteur et de la résurrection, parce qu'elle est directement opposée à la mort, de laquelle elles déclarent, quoique obscurément, que la puissance serait brisée. Voilà le premier plan et la première ébauche de la religion, à quoi on doit joindre l'enlèvement d'Henoch pour être avec Dieu, ce qui servit à entretenir les hommes dans l'espérance d'une autre béatitude que celle qu'on pouvait rencontrer sur la terre.

Plusieurs siècles s'écoulèrent jusqu'à l'alliance que Dieu traita avec Abraham, pendant lesquels Dieu fit ressentir à ceux qui le craignaient les effets de sa bonté, et exerça ses jugements sur les méchants; ce qui parut principalement dans le déluge.

L'alliance faite avec Abraham promettait à ce patriarche trois choses: l'une d'*être son Dieu*, ce qui renferme tout ce qu'on peut espérer de sa puissance et de sa bonté; de là vient que Jésus-Christ tira la résurrection de ce principe comme une juste conséquence. L'autre promesse de Dieu fut qu'*il bénirait la race d'Abraham, et qu'il lui donnerait la possession de la terre de Chanaan*. Mais parce que cette promesse particulière ne doit être considérée que comme une annexe de la religion, les biens de la terre de Chanaan y doivent être considérés comme des types et des figures des biens célestes. La troisième promesse fut que *Dieu bénirait toutes les nations par le moyen ou par quelqu'un de la postérité d'Abraham.*

Dans cette alliance on doit faire attention à ces choses: 1° que le Rédempteur, le Messie, cette postérité de la femme qui devait briser la tête du serpent, devait naître des descendants d'Abraham. 2° La religion fut soutenue de la révélation, au milieu de ce peuple, pour la conserver contre les attentats de l'esprit et contre la depravation du cœur. 3° Puisque la religion se devait conserver pure dans cette nation, comme dans un retranchement contre la corruption, il fallait distinguer ce peuple de tous les autres, afin qu'on pût remarquer l'accomplissement des promesses de Dieu. C'est à quoi servirent les cérémonies, comme à les occuper et à les entretenir par les sacrifices de la rédemption du genre humain, dans la mort de Jésus-Christ.

De plus, il faut remarquer deux choses dans cette alliance: l'une, que l'essence de la religion subsistait toujours en son entier, sans que les cérémonies y donnassent la moindre atteinte; l'autre, que les prophètes parlaient plus clairement de la perfection de la religion sous le Messie, à proportion que le temps de son avénement approchait.

Il fut désigné, ce Messie, par la postérité de la femme, dès le commencement du monde; Dieu restreignit dans la suite sa promesse à la race d'Abraham. Après quoi cette promesse fut renfermée dans la famille de David. Les prophètes indiquèrent diverses circonstances pour faire connaître sa mère, le lieu et le temps de sa naissance, ses miracles, sa mort et sa résurrection, la postérité ou les disciples qu'il devait avoir par l'étendue de la connaissance de Dieu et la vocation des Gentils. Enfin le dernier des prophètes avait conduit l'Église à l'attente du Messie, en fermant la révélation de l'Ancien Testament par ces paroles (*Malach.* III): *Je vais vous envoyer mon ange, qui préparera ma voie devant ma face; et aussitôt le Dominateur que vous cherchez et l'Ange de l'alliance si désiré de vous viendra dans son temple. Le voici qui vient, dit le Seigneur des armées; qui pourra seulement penser au jour de son avénement, ou qui en pourra soutenir la vue?* Il finit sa prophétie par la même promesse, afin qu'on y fît plus d'attention (*Ch.* IV): *Voici je m'en vais vous envoyer Élie le prophète, avant que le jour grand et redoutable de l'Éternel vienne.*

Tout étant disposé de la sorte pour la venue du Messie, Jésus-Christ a paru au temps précis, et a accompli les propheties. L'Évan-

gile ayant fait cesser les cérémonies dont il était la fin et l'accomplissement, a mis la religion dans tout le jour et toute la perfection qu'elle pouvait recevoir sur la terre, soit que l'on considère la sainteté de ses lois, la pureté de son culte, soit par rapport à l'excellence et à la clarté de ses promesses. Il a levé la distinction des Juifs et des Gentils, de sorte qu'il est plus véritable que jamais de dire avec saint Pierre que *Dieu n'a point d'égard à l'apparence des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et qui fait des œuvres justes lui est agréable* (*Act.* X).

Il n'est guère possible qu'une personne raisonnable et de bon sens fasse réflexion sur cette histoire de la religion, si bien établie et si bien suivie, toujours sur une même ligne, toujours semblable à elle-même, qui ne reçoit ni altération, ni changement; il n'est pas, dis-je, possible d'y faire réflexion, sans être frappé de cette invariable uniformité. Puisque depuis le commencement du monde on voit la religion subsister sur les mêmes principes, suivre les mêmes maximes, bâtir sur le même fondement et ne faire qu'éclaircir ce qui était obscur, et développer ce qui était voilé et couvert, il me semble qu'il faut être insensible et incapable de méditer une vérité, pour ne pas apercevoir la sagesse éternelle dans l'établissement de la religion, et l'œil de la Providence dans sa conservation.

AVERTISSEMENT.

On a cru qu'il ne serait pas hors de propos de joindre ici un Système abrégé de l'Ame et de la Liberté, *puisqu'encore qu'il ait été composé dans une autre vue, et nullement pour être mis au jour, néanmoins le sujet qu'il traite a tant de connexion avec la principale question de ce livre, qu'on a jugé qu'il ne devait pas en être séparé.*

SYSTÈME ABRÉGÉ
DE L'AME ET DE LA LIBERTÉ.

Il n'est pas possible de connaître l'âme de l'homme, autrement que par des méditations et des réflexions sur ce qui se passe en nous-mêmes.

Premièrement, il est certain que l'âme n'est pas de la nature des corps que nous connaissons, autant qu'il peut être certain qu'une chose n'est pas ce qu'elle n'est pas; puisque tout ce que nous connaissons clairement et distinctement d'un corps, comme son étendue, sa divisibilité, ses figures et son mouvement, tout cela n'a rien de commun ni de semblable avec nos pensées et nos volontés.

Qu'on sonde, qu'on pénètre tant que l'on pourra la nature du corps, on n'y trouvera rien qui puisse être la cause véritable, ni le sujet *d'inhérence*, comme on parle dans l'école, de nos pensées et de nos volontés.

Si l'on dit que l'âme peut être un corps que nous ne connaissons pas, je réponds qu'alors ce sera une dispute de mots, parce qu'on voudra appeler ce que je nomme *esprit*, un *corps d'une espèce nouvelle et inconnue*.

Pour définir *l'âme*, je dirai que c'est *une substance qui a toujours en soi-même la connaissance et le sentiment de son existence, qui est capable de diverses pensées, et qui est créée de Dieu pour être jointe à un corps organisé, afin de former ce composé qu'on appelle* HOMME.

Cette première pensée que l'âme a de *son existence* lui est essentielle. En tout temps l'âme sait qu'elle existe, soit qu'elle fasse actuellement cette réflexion, *j'existe*, soit qu'elle pense à d'autres choses. Car le sentiment de sa propre existence est nécessairement renfermé dans toutes ses pensées et ses actions, *je pense*, *je veux*, donc *je suis*.

De là il s'ensuit nécessairement que l'âme connaît quelque chose par elle-même et par ses propres idées, sans avoir besoin d'aucune idée des objets extérieurs. Elle connaît ce que c'est qu'*exister* et *être*. Elle sait encore qu'elle n'est pas à elle-même la propre cause de son existence, et plusieurs autres conséquences, dont il n'est pas encore temps de parler.

Les pensées de l'âme sont de deux sortes: les unes sont purement spéculatives et s'appliquent à la recherche de la vérité; les autres sont des volontés qui déterminent l'action. Cette diversité a fait parler de deux facultés de l'âme; l'une qu'on nomme *entendement*, et l'autre *volonté*. Il faut les considérer l'une après l'autre.

Avant d'aller plus loin, il faut remarquer que l'âme étant créée pour être unie à un corps organisé, afin d'opérer des actions humaines, il est nécessaire que ces organes soient parfaits et propres à rendre à l'enten-

dement les services qu'il en doit recevoir. Ainsi, comme la main du plus habile écrivain ne saurait écrire sans plume, ni même avec une plume mal taillée, de même aussi l'âme ne peut agir sans les organes du corps, ni même avec des organes peu formés, comme ceux des petits enfants, ou dérangés, comme ceux des malades en délire et des insensés. Dans le temps de la première enfance, la substance du cerveau est trop molle et trop fluide pour recevoir des idées distinctes et durables des objets. De là vient que l'âme ne les connaît pas, ou qu'elle n'en a qu'une connaissance confuse, légère et passagère. Elle se fortifie avec le temps, à mesure que les organes du corps se forment et se perfectionnent. Il n'y a que les sentiments de douleur ou de joie qui naissent de la constitution du corps et du bon ou du mauvais tempérament des enfants, qui soient plus vifs et plus sensibles, parce qu'ils semblent dépendre uniquement du mouvement des nerfs.

Quand l'âme commence d'agir avec liberté et qu'elle examine les propositions qui se présentent à elle, alors il y en a dont la vérité se fait sentir par la première impression. On peut dire qu'il en est de l'âme à l'égard des propositions, comme de l'œil par rapport aux objets qu'il voit. Il y a des objets lumineux par eux-mêmes, ou d'une clarté si vive que l'œil les aperçoit d'abord, parce qu'il est formé pour voir. Il y en a d'autres qui demandent qu'on les regarde avec beaucoup d'application, soit à cause de leur éloignement, soit à cause de leur peu de clarté, et du mélange des couleurs qu'il est difficile de distinguer.

Ainsi, la vérité est à l'entendement ce qu'est la lumière à l'œil, et le faux comme les ténèbres. Il y a des propositions d'une telle évidence, qu'on en connaît la vérité aussitôt qu'on les aperçoit, parce que l'âme en a déjà les idées en elle-même, ou qu'étant faite pour apercevoir la vérité, comme l'œil pour voir, la vérité se fait sentir à la première impression, comme l'œil aperçoit la lumière à la première vue. Toutes les conséquences qu'on peut tirer *de l'existence*, par exemple, sont de ces premières vérités qui sont nées avec l'âme, qu'elle trouve en son propre sein, parce qu'il est de l'essence de l'âme de connaître sa propre existence, comme on l'a déjà dit dans sa définition. Car de ce que l'âme connaît et sent son existence, elle sait *qu'il faut être pour agir*, que *rien ne peut rien faire*, qu'il *est impossible que ce qui existe n'existe pas*, et d'autres semblables. De même quand on dit que deux et deux font quatre, que si de quatre on ôte deux, il reste deux, l'entendement sent du premier abord ces vérités, parce qu'elles sont des conséquences certaines et infaillibles de la seule signification des termes *quatre* et *deux*.

Lorsqu'une proposition est plus obscure et plus embarrassée, l'entendement a besoin d'attention et d'application pour se servir de méthode, afin de chercher la vérité, dont l'indice le plus certain, et même l'unique par rapport à la persuasion que nous en avons, est que, *tout bien considéré, ce qui nous paraît clair et certain doit être véritable*, par la même règle, par la même raison qui m'assure *que je vois ce que je vois*.

Nous ne concevons pas que l'âme puisse avoir des idées des objets corporels sans l'aide des organes du corps, puisqu'on ne saurait donner à un aveugle aucune idée de la lumière ni des couleurs, à un sourd l'idée des sons, et que même dans une apoplexie celui qui en est frappé n'a aucun sentiment quand on le touche, qu'on le pique ou qu'on le brûle. Néanmoins, puisqu'un esprit qui est persuadé de son existence est aussi capable de connaissance et de pensées, et que d'ailleurs l'existence d'un tel être n'enferme pas nécessairement l'existence d'un corps, on doit conclure qu'il peut exister des intelligences entièrement séparées de la matière, et que le Créateur leur a donné d'autres objets; puisque enfin il n'y a aucun rapport naturel efficace de soi-même, ni aucune liaison immédiate entre les mouvements de vibration que l'air ébranlé par les corps résonnants produit sur le tympan de l'oreille, et les sons harmonieux qu'ils produisent. On ne trouve point cette harmonie spirituelle, pour ainsi dire, dans le mouvement de l'air, elle n'est que dans la tête de celui qui l'entend.

L'âme reçoit donc par les moyens du corps les idées des objets, lesquelles sont les matériaux, si on peut s'exprimer ainsi, dont elle construit ses raisonnements. Elle y voit une ressemblance qui constitue *l'espèce* ou le *genre*, selon qu'elle est plus ou moins limitée. Elle y voit du plus ou du moins qui font l'égalité ou l'inégalité. Elle y remarque différents rapports des uns aux autres, des convenances et des oppositions. De ces diverses idées l'esprit forme ses jugements ; il affirme, il nie, tantôt simplement, comme quand on dit qu'un cerf se meut lorsqu'il court, tantôt par conséquence, comme lorsqu'on juge qu'une aiguille de cadran tourne, parce qu'elle est tantôt sur une heure, tantôt sur une autre. Dans les problèmes qui demandent beaucoup de démonstrations, l'âme fait comme l'œil qui veut apercevoir, par exemple, le mouvement de la main d'un automate. Il va de roues en roues, de ressorts en ressorts, soit pour remonter de la main jusqu'au premier ressort de la machine, soit en commençant de ce premier ressort pour suivre les mouvements qu'il produit jusqu'à la main.

De là on peut connaître quel sens on doit donner à cette maxime : *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. Je ne crois pas en effet que l'âme de l'homme ait l'idée d'aucun corps que par l'entremise des sens. Mais comme l'âme a la connaissance de son existence indépendamment du corps, elle trouve en soi-même l'idée d'existence, d'essence, de pensées, de jugements, soit affirmation, soit négation, et de volontés. D'où elle peut connaître par elle-même et sans le secours du corps les maximes du raisonnement. De sorte qu'on peut dire que la logique naturelle est née avec elle, et que les sens du corps ne servent qu'à lui faire éten-

dre ses raisonnements sur les corps et sur leurs propriétés.

La première éducation des petits enfants ne consiste qu'à leur faire apprendre la langue maternelle et la signification des mots. On aurait beau montrer à un cheval une botte de foin et la moitié de cette botte, avant qu'il conçoive que *le tout est plus grand que sa partie.* De même aussi dans la plus tendre enfance on partagerait inutilement une pomme en deux, avant que l'enfant conçût le sens et la vérité de cette proposition; mais sitôt qu'il est en âge de faire réflexion sur ses idées, et qu'il médite ce que veut dire le terme *tout,* et le mot *partie,* il conçoit aussitôt que *le tout est plus grand que sa partie,* de même qu'il conçoit qu'*un* est enfermé en *deux.* Ainsi, quand sa nourrice lui répète souvent le mot de *papa*, il joint à ce nom l'homme qu'on lui fait connaître, sans autre réflexion. Mais quand il est en âge où la raison agit, il aperçoit la relation qu'il y a entre *père* et *fils.* On peut connaître par là et distinguer ce qui appartient aux sens et ce qui convient à l'esprit.

De la volonté.

Comme l'âme a la connaissance de soi-même et de sa propre existence, elle connaît aussi ce qui sert à son bonheur, ou ce qui y est contraire, par les pensées agréables ou incommodes et chagrinantes qu'elle sent en elle-même. Ainsi, il ne se peut faire que l'âme ne désire et ne recherche ce qui peut contribuer à son bonheur, et qu'elle ne s'éloigne de ce qui y peut être contraire.

On peut définir les désirs, *des pensées de l'âme qui l'inclinent vers un objet qui lui est agréable,* ou *qui l'en éloignent si elle le considère comme contraire à son bonheur.*

Ce sont ces pensées et ces désirs qu'on appelle *volonté,* et qu'on regarde comme une faculté de l'âme distincte de l'entendement, parce que l'entendement ne considère l'objet que pour y rechercher la vérité ou la fausseté de ce qu'on lui attribue, et que la volonté le regarde comme bon ou mauvais à son égard.

Mais il faut remarquer que l'homme étant un composé de corps et d'âme, il y a aussi des biens du corps et des biens de l'âme. Ces biens doivent être dans une subordination proportionnée à l'excellence de l'esprit sur le corps. C'est à quoi la vertu s'exerce, pour conserver cette juste dépendance qui doit être entre les biens du corps et ceux de l'âme. De sorte que selon les différentes inclinations de l'homme, l'une ou l'autre de ces deux sortes de biens remporte la préférence, qui devrait appartenir toujours aux biens de l'âme, à cause de leur prééminence sur les biens du corps.

Il faut encore observer que dans ces pensées de l'âme qu'on nomme *volonté*, il y a deux actes de l'âme : l'un qui porte proprement le nom de *pensée*, parce qu'il représente un objet, ou plutôt une proposition ; l'autre est un acte simple de commandement qui fait agir : *je veux* ou *je ne veux pas*, c'est ce qu'on appelle *liberté,* dont il nous faut parler.

De la liberté.

L'âme ayant la connaissance de soi-même, de ses pensées et de ses actions, il ne se peut faire qu'elle n'ait aussi la direction de ses mouvements. Autrement on pourrait dire que si ses pensées et ses actions se faisaient à son insu et malgré elle, la nature de l'âme serait fort imparfaite, puisque tous les êtres généralement ont reçu du Créateur le pouvoir d'agir d'une manière conforme à leur nature. C'est donc cet empire que l'âme connaît et sait qu'elle a sur des actions d'une certaine espèce qui la rend libre, parce que l'homme est maître de ses actions, d'autant qu'il fait ce qu'il veut faire, de sorte que s'il ne voulait pas faire ce qu'il fait, il ne le ferait pas.

Chacun convient de cette vérité. Mais afin de la mieux connaître, il faut faire quelque réflexion sur ce qui se passe au dedans de nous, ce que nous sentons et que nous connaissons par notre propre expérience.

1. La connaissance que nous avons de nous-mêmes et de notre propre existence fait que notre amour-propre et notre intérêt déterminent ordinairement notre volonté, sans faire aucun préjudice à notre liberté. Car on ne saurait supposer une créature maîtresse de ses actions, qui se connaît elle-même et qui connaît son propre bien, qu'il ne s'ensuive de là nécessairement qu'elle agira pour son bien, suivant l'amour-propre, qui est inséparable de la connaissance de soi-même.

Quand donc il paraît à l'entendement d'une manière claire, certaine et convaincante, qu'une telle chose contribuera à notre bonheur, il faudrait que la nature de l'âme fût renversée pour faire que la volonté ne recherchât pas cette chose-là. De sorte que bien loin qu'elle ne le fasse pas librement, au contraire la liberté s'y trouve tout entière et sans partage, autant que le consentement de l'esprit s'y rencontre sans aucun doute et avec une pleine conviction.

On peut dire du bien à l'égard de la volonté ce qu'il est vrai de dire de la vérité par rapport à l'entendement. Lorsque la vérité d'une proposition est si distincte et si évidente, qu'elle se fait sentir à la première impression, l'esprit l'aperçoit et forme à l'instant son jugement, sans qu'il soit nécessaire qu'il y apporte de l'attention et de l'application. De même aussi, quand nous connaissons notre propre bien avec certitude, nous le désirons, nous le voulons, et il n'est pas possible que nous le fuyions. Et comme plus la clarté, la vérité d'une proposition est sensible, plus aussi l'acquiescement de l'esprit est entier et parfait, au lieu que ce consentement est toujours dans le doute et dans la retenue, quand une proposition est embarrassée et sa vérité dans l'ombre et dans l'obscurité ; de même aussi, lorsque notre bien nous est certainement connu, nous le souhaitons, nous le cherchons d'abord, par une volonté pleine et entière, parce que notre choix n'est alors ni combattu ni contredit.

Mais quand cet objet que nous regardons comme notre bien n'est pas dans un point de vue où il nous paraisse assez certain, soit pour son existence, soit pour le bonheur que nous concevons dans sa possession, alors nous le voulons faiblement et imparfaitement. Ces attraits seuls ne suffisent pas pour nous mettre en mouvement, il est nécessaire que nous y joignions encore l'empire que nous avons sur nous-mêmes et que nous nous animions à sa recherche.

2. L'esprit de l'homme étant fort borné, et la vérité n'étant pas toujours assez évidente pour en être aperçue sans effort, il y a plusieurs choses qui traversent la recherche de la vérite, et qui demandent qu'on se serve avec soin et avec prudence de la liberté et du pouvoir que nous avons sur nos actions. Tantôt il faut arrêter les préjugés de l'enfance et de l'éducation, tantôt il faut se défier de la prévention qui nous fait préférer un auteur ou un système à d'autres, tantôt il faut résister à des vues, à des inclinations secrètes capables de nous faire trahir nos propres lumières et violer nos propres sentiments.

La volonté qui a pour objet le bien qu'elle cherche et le mal qu'elle fuit est encore beaucoup plus partagée que ne l'est l'esprit à l'égard du vrai, parce que l'homme étant composé d'âme et de corps, et renfermant en soi-même une multitude de passions diverses qui le dominent tour à tour, se trouve tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, par une multitude de différents biens, même souvent opposés. Les inclinations, les habitudes et mille autres circonstances augmentent ou diminuent l'impression de l'objet, et changent nos résolutions, en variant la vue de notre intérêt. Les diverses combinaisons de tant de circonstances vont presque à l'infini, et fournissent un vaste espace à l'exercice de notre liberté.

Il y a longtemps qu'on dispute si la *liberté consiste à faire ce que nous jugeons devoir faire*; ou bien, s'il faut dire que la liberté est le *pouvoir que nous avons de faire ce que nous voulons faire; de sorte que nous agissons parce que nous voulons agir, et que nous n'agirions pas, ou que nous agirions autrement, si nous voulions.*

Cependant je suis persuadé que cette dispute n'est qu'une dispute de mots; puisque de part et d'autre on convient, 1° que l'homme étant une créature raisonnable, il est de l'essence de l'homme d'agir toujours par raison; de sorte que, 2° même quand il veut exercer sa liberté sur des choses indifférentes, sa volonté lui tient lieu de raison, *sit pro ratione voluntas.*

En ce cas les uns disent que l'homme agit parce qu'il veut agir : cela est vrai. Les autres disent qu'il agit par la raison qu'il veut montrer sa liberté : et cela est encore véritable. Ainsi de quelque manière qu'on s'exprime, on dit toujours la même chose. Ceux qui disent que l'homme agit de cette manière, parce qu'il a jugé qu'il devait agir ainsi, expliquent la manière d'agir de l'homme considéré comme créature raisonnable. Ceux qui disent que l'homme agit parce qu'il veut agir, ont égard à sa liberté, c'est-à-dire qu'ils le considèrent comme maître de ses actions. Mais comme il est également de l'essence de l'homme d'être et *raisonnable et libre*, il paraît manifestement que cette dispute est inutile, parce qu'on ne doit pas séparer ce qui est joint et uni de sa propre nature.

Lorsqu'on examine avec attention cette proposition, *je veux aller me promener à une telle heure*, on y peut considerer deux fonctions de l'âme, l'une de l'entendement, qui juge par telles ou telles raisons que je dois aller me promener. Mais outre ce jugement, qui est toujours de speculation, quoiqu'on ait accoutumé de le nommer de pratique, à cause qu'il regarde l'action, nous sentons encore au dedans de nous un acte de volonté, ou de l'empire que nous avons sur nos actions, qui répand son influence, si je puis me servir de cette expression, sur le jugement ou l'arrêt de l'entendement pour le mettre à execution. Et comme ces deux arrêts procèdent toujours d'un même tribunal et d'un même juge, savoir de l'âme, ils se suivent de si près, ou plutôt ils sont tellement joints qu'on ne s'aperçoit pas de leur distinction, quoiqu'elle se fasse sentir à la première réflexion qu'on fait sur ce qui se passe en nous-mêmes. Nous connaissons ce jugement de l'esprit : *je veux aller me promener à telle heure*, et l'ordre de la volonté pour son exécution.

Il est donc certain que ceux-là se trompent qui font consister la liberté dans une indifférence, puisque l'homme étant intelligent et raisonnable, cette indifférence ne pourrait provenir que d'une ignorance profonde et universelle, qui bien loin d'être la source et la véritable cause de la liberté, qu'au contraire l'homme en cet état ne saurait agir que par caprice, posé qu'il puisse agir, ce que je ne crois pas. Il est toujours certain que de semblables actions, bien loin d'être véritablement *libres*, à proprement parler, n'étant pas raisonnables, ne sauraient être, par conséquent, ni libres ni humaines, si on veut s'exprimer exactement.

D'autre côté, ceux qui ne considèrent que le jugement de l'âme, laquelle trouve raisonnable de faire telle ou telle action, et qui s'imaginent que ce jugement fait toute la liberté de l'homme, ne s'en forment pas une idee assez juste ni assez précise. Car si cela était, l'homme se sentirait intérieurement en un état perpétuel d'ébranlement et de vacillation, commençant à cet instant une action, ou une autre à l'instant qui suit, selon les diverses impressions des objets.

L'âme serait comme une balance suspendue, que l'augmentation ou la diminution d'un grain dans un de ses bassins ferait continuellement hausser ou baisser. Et lorsque les motifs ou les poids seraient égaux, elle demeurerait dans l'inaction comme l'âne de Buridan, qui mourait de faim, selon Spinosa, entre deux semblables mesures d'avoine. Mais la connaissance et le sentiment de nous-mêmes nous persuadent que, pour parler avec justesse de notre état, il ne faut pas dire que nous soyons dirigés et conduits nécessaire-

ment par les raisons; cette idée représente l'homme conduit et emporté par les raisons, comme les bassins d'une balance sont entraînés par les poids. On doit donc plutôt dire, pour s'exprimer plus justement, que l'homme se conduit librement selon les raisons qu'il a, et selon lesquelles il s'est déterminé à agir.

Pour mieux connaître la nature de la liberté, il ne sera pas inutile d'examiner en détail quelques actions de l'homme, et de voir l'empire que l'âme a sur le corps.

Nous avons déjà remarqué que le corps sert à l'âme pour la connaissance des objets corporels. L'imagination et la mémoire sont les deux facultés que l'âme emploie pour tracer et pour lui représenter les objets sur lesquels elle s'exerce et fait ses réflexions.

Il est vrai que les esprits animaux, qui servent à la représentation des objets, sont quelquefois mus par une impression si forte, que la volonté ne les conduit plus à discrétion, comme dans les choses où notre intérêt et une forte passion entrent, d'autant que l'amour-propre est toujours le premier ressort qui fait agir la volonté ou la liberté. Mais dans les choses où la passion et l'intérêt n'inclinent point la volonté, il est aisé d'apercevoir et de sentir en soi-même le pouvoir qu'on a de rappeler les idées nécessaires pour la recherche d'une vérité qu'on veut approfondir. Si je veux parcourir le genre humain, je me représente les habitants de la terre dans l'ordre qu'il me plaît, autant que les relations des voyageurs me les ont fait connaître, commençant par l'Europe ou par l'Amérique. Je puis continuer ou discontinuer cette méditation, comme je veux, et prendre tel autre sujet qu'il me plaît, ou l'aimant, ou l'ambre jaune, ou les taches du soleil, ou les comètes, ou le reflux de la mer. Je ne comprends pas qu'on puisse nier que je ne dispose à discrétion et en maître de ma mémoire et de mon imagination dans toutes ces rencontres, lorsqu'il n'y a point d'obstacles de la part du corps.

On éprouve encore en soi-même le pouvoir de sa liberté, lors, par exemple, qu'on veut favoriser un préjugé contre la raison. Quelle recherche, quels efforts ne fait-on pas pour obscurcir une vérité qui nous frappe? Quelles fausses couleurs ne cherche-t-on pas pour donner de la vraisemblance et quelque lueur éblouissante à un mensonge qu'on sait être un mensonge, ou à une erreur qu'on a entrepris de soutenir.

Il est certain que si nous n'avions aucun empire sur nos actions, les raisons nous entraîneraient à proportion de leur poids, sans que nous pussions y résister. Car d'où nous viendrait cette force? Si on dit qu'elle vient du jugement que j'ai fait que je voulais préférer mon parti ou mon système à celui des autres, je l'avoue : mais ce jugement de préférer mes sentiments à ceux d'autrui ne serait d'aucune efficace, s'il n'était soutenu de ma liberté et du pouvoir que j'ai sur mes actions.

Il en est de même des efforts que la vertu nous oblige d'employer contre le vice. S'il n'y avait rien dans l'homme qui le rendît capable d'exécuter avec vigueur une bonne et juste résolution, l'impression seule d'une raison ne l'emporterait jamais sur une inclination vicieuse et une habitude enracinée. On se trouverait toujours dans l'état de Médée, contraint à dire :

..... Video meliora proboque,
Deteriora sequor.....

Lorsqu'on examinera avec application l'état d'un homme qui est entre la vertu et le vice, on trouvera que l'entendement ayant considéré mûrement les raisons qui le portent à suivre la vertu, il conclut qu'il est de son devoir de la pratiquer. Cette conclusion est sérieuse et sincère : cet homme dont nous parlons voudrait de tout son cœur l'exécuter, si cela se pouvait faire sans répugnance et sans peine. Mais la passion le tyrannise, et quoique dépourvue de raisons dignes d'être opposées aux raisons qui tiennent pour la vertu, elle ne laisse pas d'entraîner l'homme presque malgré lui. Représentons-nous maintenant le moment où la vertu reprend le dessus et rentre dans ses droits, qu'arrive-t-il alors? Rien autre chose qu'une volonté ferme et efficace, qui use absolument du pouvoir que l'homme a reçu du Créateur sur ses actions. Car il faut bien remarquer qu'il n'arrive aucune nouvelle raison à cet homme, au delà de celles qu'il connaissait il y a quelque temps, si ce n'est la raison d'employer toute la force qu'il a sur soi-même, pour agir d'une manière conforme à ces mêmes raisons, qui n'avaient pas eu ci-devant l'efficace de le mettre en mouvement vers la vertu. Dira-t-on que cette *résolution* est une nouvelle raison? Ce serait une dispute de mots, parce qu'on voudrait appeler *raison* ce qui n'est que l'effort de l'empire que l'homme a sur ses actions, c'est-à-dire, l'usage de sa liberté, puisque cette disposition ne donne aucune nouvelle idée à l'entendement. Ce n'est qu'une volonté plus forte qui répand ses influences, et imprime de l'activité, pour m'exprimer ainsi, à ces mêmes raisons qui demeuraient oisives dans la spéculation de l'entendement.

Si je voulais joindre ici une raison de théologie, je dirais que Dieu accorde par sa grâce cette volonté efficace à ceux d'entre les chrétiens qui prient avec foi et avec ardeur pour faire sa volonté; mais nous ne parlons qu'en philosophe dans tout ce discours.

La liberté de l'homme, ou l'usage de sa volonté, sera plus sensible encore, si on considère le pouvoir qu'elle a sur le corps dans les actions libres qui ne sont d'aucune conséquence. Si je fais réflexion sur tous ces mouvements de mon corps qui sont soumis à ma volonté, et que j'excite toutes les fois qu'il me plaît et comme il me plaît, comme, par exemple, fermer l'œil ou l'ouvrir, parler ou me taire, être debout ou m'asseoir, marcher ou être en repos, hausser le bras ou le baisser, fermer la main ou l'ouvrir, je suppose que le corps est bien disposé; si, dis-je, on fait attention à tous ces mouvements, on connaît en soi-même, et l'on sent que la volonté commande à tous ces mouvements, et qu'elle en dispose à discrétion,

comme on peut disposer d'une pierre qu'on tient à la main pour la jeter si l'on veut et pour la jeter à droite ou à gauche.

J'avoue qu'il est fort difficile de comprendre comment cela se fait. Le célèbre Leibnitz considère le corps comme une machine montée pour faire tous les mouvements qu'elle produit, et l'âme comme une substance qui contient toutes les idées qui se développent avec le temps d'une manière conforme et correspondante aux mouvements du corps : de sorte que quand je veux remuer le bras, il arrive que mon bras se remue, en vertu de la disposition de la machine, qui est montée pour remuer mon bras à cet instant. Ainsi le corps et l'âme sont à peu près comme deux pendules semblables dans leurs mouvements, lesquelles vont de pair et dans les mêmes instants.

Ceux qui tiennent pour les causes occasionnelles, disent qu'en vertu de l'union de l'âme avec le corps, il arrive qu'à de certains mouvements Dieu forme en l'âme de certaines idées, et qu'à tel ou tel acte de la volonté Dieu produit tels ou tels mouvements dans le corps. Leibnitz n'est pas de ce sentiment, parce que cette hypothèse suppose de continuels miracles.

Le système ordinaire est un milieu entre ces deux opinions, qui paraissent avoir chacune de grandes difficultés. Il semble d'abord dans le système de Leibnitz, que la liberté ne soit qu'*une pure illusion*, puisque l'âme et le corps sont disposés par une cause efficace et antécédente à faire tout ce qu'ils font, et pensées et actions. Ce n'est, à proprement parler, rien autre chose que développer ce qui était caché et enveloppé. Je crois, par exemple, remuer mon bras librement par un acte volontaire. Cela n'est pas néanmoins, si la machine est montée pour le mouvoir à cet instant, ce n'est tout au plus qu'un acte de volonté sur un effet qui se produit, à la vérité, mais dont la volonté n'est point, à proprement parler, la cause. Je crois faire par ma volonté ce que je ne fais pas : n'est-ce pas une illusion? Car au fond mon âme était déterminée à cet acte de volonté, et mon corps à ce mouvement.

Le système des causes occasionnelles est encore plus embarrassé, puisque dans ce système, Dieu fait tout, les créatures ne sont que de vaines ombres et des êtres sans action. Que deviendront les vertus et les vices? Faudra-t-il croire qu'à la vue de Bethsabée Dieu ait produit des idées de convoitise dans l'âme de David, et qu'il ait imprimé dans l'âme des pharisiens ces idées de blasphème contre le Saint-Esprit, à la vue des démons chassés par Jésus-Christ hors des corps des possédés? Car de quelque détour qu'on puisse user, quelque subtilité qu'on emploie, la chose au fond en revient toujours là.

C'est pourquoi le système ordinaire enseigne qu'on peut et qu'on doit éviter ces terribles et dangereuses extrémités, en attribuant aux créatures des vertus ou des facultés pour agir conformément à leur nature. Dieu, qui leur a donné l'être et l'existence, n'aurait-il donc produit que des masses immobiles et entièrement incapables d'action et de mouvement? Cela ne s'accorde point avec la raison, qui nous apprend que celui qui a pu donner l'être a pu aussi par conséquent donner avec l'être des facultés pour agir. L'être est plus que l'action; et qui peut le plus peut aussi le moins, en bonne philosophie. La sagesse du Créateur ne pouvait permettre qu'il formât des créatures si imparfaites qu'elles fussent incapables d'agir. Davantage, l'idée que Moïse nous donne de la création et de la bénédiction de Dieu, nous fait concevoir que Dieu imprime par sa bénédiction la vertu d'agir, ou plutôt qu'il bénit l'usage que les créatures feraient de leurs facultés.

De là il s'ensuit manifestement que Dieu ayant uni l'âme avec le corps pour composer l'*homme*, et qu'ayant voulu de plus que l'âme dirigeât le corps dans les actions libres et humaines, il doit avoir conféré à l'âme la vertu de conduire le corps dans ces occasions.

Mais, dit-on, il n'est pas possible de comprendre comment un esprit peut agir sur un corps par sa volonté. Je le veux : mais le fait n'en est pas moins certain. Je veux présentement rappeler l'idée d'un éléphant que j'ai vu autrefois, je le fais au même instant. Je veux lever ma main, je la lève. D'ailleurs, puisque Dieu agit par sa volonté, comme ceux dont on parle en conviennent, pourquoi n'aurait-il pu conférer à ma volonté le pouvoir d'agir? On objecte que c'est un acte de la puissance infinie de Dieu d'agir par sa volonté. On répond que Dieu peut donner à ma volonté le pouvoir d'agir, sans lui communiquer son pouvoir infini, parce que ma volonté n'agit immédiatement que sur mon corps, et même dans quelques actions qui sont soumises à son pouvoir; de sorte que toute la vertu qu'elle peut avoir est infiniment éloignée de la puissance infinie de Dieu.

Cela étant posé, les difficultés qui se rencontrent dans les autres systèmes se dissipent d'elles mêmes dans celui-ci. On y trouve une juste idée des créatures, conforme à tout ce qu'on leur voit faire, qui est toujours proportionnée à leurs forces et à leur nature. On n'est plus embarrassé d'y rencontrer des créatures libres, capables de lois, de vertus et de vices, de peines et de récompenses. Le monde n'est plus un théâtre enchanté qui trompe l'esprit et les yeux, comme on peut le conclure du système des causes occasionnelles, en ce qu'on croit voir agir des êtres absolument incapables d'actions. On est satisfait de voir des principes qui répondent au sentiment que nous avons de ce qui se passe en nous-mêmes, lorsque notre corps agit par le mouvement de notre volonté.

Je suppose qu'on a la connaissance d'un corps humain en état d'agir. On peut considérer les esprits animaux dans le cerveau comme des eaux dans un réservoir, prêtes à former diverses figures, lorsqu'elles couleront par des ajustoirs différents. On ne croit pas qu'on doive considérer ces ajustoirs toujours ouverts, et ne donner à l'âme que la connaissance et le consentement, à l'égard

des esprits qui coulent dans mon bras, pour le mouvoir, lorsque je veux le remuer. Mais on s'imagine qu'il est plus juste et plus conforme à ce que nous sentons et éprouvons en nous-mêmes de se représenter les ajustoirs ou les valvules et les écluses fermées, qui empêchent les esprits de couler à l'aventure, quand l'âme s'applique actuellement à la direction du corps. Il faut plutôt se représenter l'âme comme un fontainier qui ouvre et ferme à discrétion les ajustoirs, pour faire couler l'eau comme il lui plaît. En ce cas on attribue à l'âme le pouvoir d'ouvrir ou de fermer les valvules du cerveau quand elle veut. Est-ce que Dieu n'aurait pu lui donner ce pouvoir ?

Il semble même que dans les mouvements convulsifs d'un bras, on peut s'apercevoir de cette vérité, car d'où vient que l'âme n'a ni la connaissance ni le consentement nécessaire pour faire que ces mouvements soient libres, si ce n'était parce qu'elle connaît que la direction de ces mouvements n'est pas en son pouvoir ?

Quoi qu'il en soit, on peut remarquer que ce pouvoir qu'on donne à l'âme dans la dépendance du Créateur semble être le seul et unique fil pour se tirer du labyrinthe dans lequel les autres systèmes nous engagent et nous égarent.

Davantage, comme les deux autres hypothèses requièrent nécessairement le pouvoir infini du Créateur, et que le système que nous supposons est autant possible que les deux autres, il est d'autant plus juste de le recevoir qu'il s'accorde avec l'expérience et le sentiment que nous avons de ce qui se fait en nous.

Néanmoins, si l'on comprend bien la pensée et le système de Leibnitz, on peut reconnaître qu'il ne détruit point la liberté, parce que l'âme a le pouvoir de former ses résolutions et de vouloir ce qu'il lui plaît.

A l'égard des actions du corps sur lesquelles l'âme exerce son empire, la disposition du corps formé de Dieu de telle sorte, que les mouvements du corps répondent précisément aux volontés de l'âme, ne préjudicie point à la liberté.

Pour le comprendre facilement, on peut se servir de cet exemple. Posons qu'un habile machiniste sût ce que je dois ordonner à un valet, un tel jour de l'année, et qu'il pût composer un automate capable de faire tous les mouvements nécessaires pour exécuter les ordres que je donnerai ce jour-là, il est certain que si on me présente au jour nommé cet automate, je lui commanderai d'agir avec toute la liberté dont je jouis, et que la détermination de ses mouvements ne donne aucune atteinte à ma liberté.

Il en est de même du corps de l'homme dans le système de Leibnitz, qu'on a nommé système *d'une harmonie préétablie.*

Dieu a formé nos corps comme une machine qui doit répondre à de certaines volontés de nos âmes. Un tel automate n'est point impossible à Dieu qui connaît de tout temps toutes les déterminations de ma volonté, et qui a accommodé les mouvements de la machine à ces déterminations.

Ce système est exempt des difficultés qu'on trouve dans les autres. On ne comprend pas dans le système ordinaire comment la volonté peut agir sur le corps ; et dans le système des causes occasionnelles tout se fait par miracles, Dieu remue mon bras à l'occasion de ma volonté : le corps ne fait rien à proprement parler, au lieu qu'il agit effectivement dans le système de Leibnitz.

Pour ce qui regarde l'âme, on peut concevoir que Dieu en la créant, lui aurait donné des idées confuses et enveloppées de tous les objets de l'univers, lesquelles idées se développent et deviennent distinctes à mesure que ces objets produisent quelque changement dans le corps qui lui est joint, parce que Dieu a créé l'âme et le corps pour être ensemble dans une correspondance parfaite.

L'âme agit ensuite en elle-même sur ces idées et ces perceptions distinctes, pour former ses jugements et pour prendre ses desseins et ses résolutions suivant le choix qu'elle fait. Elle ordonne, et le corps suit ses ordres en vertu de la disposition qu'il a reçue du Créateur pour les exécuter.

Je conclus donc que si on peut comprendre que l'âme puisse agir sur le corps par sa propre vertu et par quelque influence qui puisse le mettre en mouvement, il faut suivre le système ordinaire. Il est plus simple et plus dégagé que les autres. On peut même alléguer l'exemple du Créateur qui crée et conserve l'univers par sa volonté.

Mais si l'on veut suivre les idées que nous avons des corps et des esprits avec les attributs qui leur sont propres, comme on ne veut pas qu'un esprit puisse agir sur un corps, ni un corps sur un esprit, il faut se déterminer au système de Leibnitz, parce que le système des causes occasionnelles n'est autre chose qu'une perpétuelle illusion.

VIE DE TILLOTSON.

TILLOTSON (Jean), prédicateur anglican, né dans le comté d'York en 1630, fut d'abord presbytérien ; mais le livre du docteur Chillingworth lui étant tombé entre les mains, il embrassa la communion anglicane, et ramena plusieurs non-conformistes au parti des épiscopaux, le plus rapproché de l'ancienne Église, qui a si longtemps fleuri en Angleterre. Après s'être occupé de la lecture des Pères, particulièrement de saint Basile et de

saint Chrysostôme, il composa un grand nombre de sermons, où la simplicité est unie pour l'ordinaire à la solidité, mais où il se trouve aussi des choses contraires à la dignité de la chaire. Dans son sermon *sur les préjugés contre la religion*, Tillotson se fait une objection tirée de l'opposition que l'homme trouve entre ses devoirs et ses penchants; et cette objection il la copie de la tragédie de *Mustapha*, de Fulke Lord-Brood, dont il cite en chaire une tirade de vers. Plusieurs écrivains anglais jetant alors des fondements de l'athéisme, Tillotson s'opposa à ce torrent autant qu'il le put, et publia, en 1665, son *Traité de la règle de la foi*. Quelques critiques voyant qu'il n'avançait que des principes fondés sur le simple raisonnement, voulurent le faire passer pour un homme qui ne croyait rien que ce qui était à la portée de la raison; mais ils ne faisaient pas attention que la raison est l'arme la plus sûre et la plus convenable contre des incrédules. Il faut convenir cependant qu'un écrivain opposé à l'autorité de l'Eglise, séparé du grand corps des fidèles, professant une foi arbitraire, et décidant des dogmes d'après ses lumières personnelles, ne peut combattre l'incrédulité d'une manière ferme et conséquente. Tillotson fut fait doyen de Cantorbery puis de Saint-Paul, clerc du cabinet du roi, et, en 1691, archevêque de Cantorbery. Il mourut à Lambeth, en 1694, à 65 ans. On a de lui, outre le *Traité de la règle de la foi*, dont nous venons de parler, 1° un vol. in-fol. de *Sermons*, publiés pendant sa vie; ils ont été loués outre mesure par Dryden, Burnet et Addison. Barbeyrac et Beausobre les ont traduits de l'anglais en français; 7 vol. in-8°. Comme un des grands mérites de Tillotson est dans le style, il doit perdre beaucoup dans une traduction où l'expression mère disparaît. 2° des *Sermons* posthumes en 14 vol. in-8°. Il y en a un intitulé : *Excellente étrenne contre le papisme*; François Martin, Irlandais, docteur en théologie à Louvain, l'a réfuté dans son *Scutum fidei contra hæreses hodiernas, seu Tillotsonianæ concionis refutatio*, Louvain, 1714, in-8°.

SERMONS

Par Tillotson (1).

SERMON

SUR L'UTILITÉ DE LA RELIGION CHRÉTIENNE PAR RAPPORT AUX SOCIÉTÉS.

La justice élève une nation; mais le péché est l'opprobre des peuples.

(*Prov.*, *chap.* XIV, *v.* 34.)

Le désir de notre propre conservation et de notre bonheur est un des premiers principes que la nature a mis dans le cœur de l'homme: il est comme attaché à la racine et au fondement de son existence. De là vient que chacun se conduit par l'intérêt, et qu'il aime ou non, qu'il choisit ou rejette les choses selon qu'elles lui paraissent propres ou contraires à cette fin. Mais comme le bonheur de cette vie est présent et sensible, les biens qui le composent sont ceux qui font le plus d'impression sur la nature humaine, dans l'état de corruption où elle est tombée par le péché. Ainsi rien n'est plus capable de prévenir les hommes contre une chose, que de la représenter comme nuisible à leurs intérêts temporels.

C'est pour cela que plusieurs ont été fort rebutés de la religion, dans la fausse pensée où ils étaient qu'elle est incompatible avec la prospérité présente, et qu'elle prive les hommes des plus grands avantages et des plus grandes douceurs de la vie. De sorte que pour redresser le tort que l'on a fait à la religion, et pour la faire embrasser avec plaisir, le plus court et le plus puissant moyen est de la concilier avec le bonheur des hommes, et de leur persuader que bien loin d'être ennemie de nos intérêts temporels, elle contribue plus que toute autre chose à les avancer, et que non seulement elle tend à rendre heureux chacun en particulier selon son état et sa condition, mais encore qu'elle est souverainement avantageuse à la société humaine.

Je ne m'arrêterai pas pour l'heure à ce qui regarde l'intérêt des particuliers considérés comme tels, parce que mon texte m'engage à me renfermer dans la considération des so-

(1) Ils ont été traduits de l'anglais et annotés par Jean Barbeyrac, docteur et professeur en droit dans l'université de Groningue, et membre de la société royale des sciences de Berlin. Nous prions nos souscripteurs de se reporter à l'avis mis en tête de notre tome VI, avant de lire ces Sermons ainsi que les notes qui les accompagnent. Nous avons du reste supprimé ou modifié quelques-unes des notes; mais nous en avons conservé intégralement la plus grande partie. M.

ciétés entières, et à faire voir combien la religion et la vertu contribuent à la prospérité publique d'une nation; car c'est là, à mon avis, le sens de cette maxime de Salomon : *La justice élève une nation; mais le péché est l'opprobre des peuples.*

On comprend par là d'abord que je ne borne pas ici l'idée de la *justice* à cette vertu particulière qui est ainsi appelée. La pensée de *Salomon* est sans doute très-véritable, à prendre en ce sens-là le mot dont il se sert : mais je lui en donne un plus étendu, qui n'a pourtant rien que de très-conforme au génie des *Proverbes* et au style de ce livre, où les termes de *sagesse* et de *justice* emportent d'ordinaire toute la religion et tout ce que l'on appelle *vertu*. L'opposition que le sage fait ici de la *justice* au *péché* ou au vice en général, montre encore clairement que c'est ainsi qu'il entend le premier mot : *La justice élève une nation, mais le péché est l'opprobre des peuples.*

Ainsi vous voyez bien que le sujet de mon discours doit se réduire à ceci : QUE LA RELIGION ET LA VERTU SONT LES GRANDES SOURCES DU BONHEUR PUBLIC ET DE LA PROSPÉRITÉ DES NATIONS.

Cette vérité a été généralement reconnue et on l'a expérimentée depuis assez longtemps dans le monde. Mais comme c'est aujourd'hui la mode de mettre tout en question, il est à propos de l'établir et de travailler à en convaincre les hommes. Pour cet effet j'ai deux choses à traiter.

1. Je prouverai d'abord la maxime même dont il s'agit.

2. Et ensuite je dissiperai les illusions dont les athées veulent éblouir les esprits, pour tâcher de la détruire.

PREMIÈRE PARTIE. — *Preuves de cette proposition :* Que la religion et la vertu contribuent plus que toute autre chose au bonheur des sociétés.

I. Il y a deux sortes de raisons qui prouvent que *la religion et la vertu sont les principales causes du bonheur public et de la prospérité des nations.* Les unes sont tirées de la *justice de la Providence,* et les autres de la *nature même de la chose.*

1. Les effets de la *Providence divine,* par rapport à chacun en particulier, tombent souvent si indifféremment sur tel ou tel, et mettent si peu de distinction entre les hommes que quoi qu'il arrive en ce monde à une personne, on ne saurait en tirer une preuve certaine de l'amour ou de la haine de Dieu envers cette personne-là. Mais Dieu n'agit pas de même à l'égard des peuples. Les corps entiers ou les sociétés, comme telles, ne sauraient être punis ou récompensés que dans ce monde, car dans l'autre vie toutes ces confédérations qui réunissent les hommes sous divers gouvernements seront dissoutes, et ainsi Dieu ne récompensera ni ne punira alors les nations considérées comme nations, mais chacun lui rendra compte pour lui-même et portera son propre fardeau. A la vérité Dieu ne croit pas blesser sa justice en permettant que les particuliers, quoique gens de bien, souffrent quelquefois ici-bas et aient à *passer par bien des épreuves et des affictions avant d'entrer dans le royaume du ciel* (*Act.* XIV, 21), parce qu'il y a un jour à venir où il sera plus à propos de traiter chacun comme il l'aura mérité. Mais dans le cours ordinaire de sa providence, Dieu accorde une prospérité et des bénédictions temporelles à un peuple pour récompense de son attachement à la religion et à la vertu. C'est sur ce principe que saint Augustin (1) dit que la justice, la tempérance et les autres vertus éminentes des Romains furent la cause des grands succès et de la longue prospérité dont Dieu les favorisa. D'autre côté, on voit souvent que Dieu laisse impunis en ce monde les crimes les plus énormes des particuliers, parce qu'il sait bien que sa justice trouvera un temps plus commode pour les attraper et leur faire rendre compte de leurs actions. Mais il ne faut pas se flatter

(1) L'endroit où saint Augustin fait cette remarque, se trouve dans son Traité *de Civitate Dei*, lib. V, cap. 12. Ce Père cite là-dessus un beau passage de *Salluste*, qu'il est bon de rapporter tout au long, parce qu'il sert à faire voir que les païens ont eu la même idée des effets de la vertu, et de la conduite de la Providence envers les *nations*. Ce passage est tiré de la harangue de *Caton* contre les complices de Catilina : « Nolite existimare, majores nostros armis Rempublicam ex parva magnam fecisse. Si ita res esset, multo pulcherrimam eam nos haberemus; quippe sociorum, atque civium, præterea armorum, atque equorum, major nobis copia quam illis est. Sed alia fuere, quæ illos magnos fecere; quæ nobis nulla sunt; domi industria, foris justum imperium; animus in consulendo liber, neque libidini obnoxius. Pro his nos habemus luxuriam, atque avaritiam; publice egestatem, privatim opulentiam : laudamus divitias, sequimur inertiam : inter bonos et malos discrimen nullum : omnia virtutis præmia ambitio possidet. » C'est-à-dire : « Ne vous imaginez pas que ce soit par la force des armes que nos ancêtres ont élevé notre État, d'un si petit commencement, à ce haut point de grandeur où on l'a vu. Si cela était, il devrait être à l'heure qu'il est beaucoup plus florissant; car nous avons des citoyens, des chevaux, des armes, des alliés, en plus grand nombre qu'ils n'en avaient. Mais ce qui les a agrandis, c'est ce qu'on ne trouve point parmi nous : une grande application aux affaires du dedans, une exacte justice dans l'empire qu'ils exerçaient au dehors; une noble liberté dans les suffrages et les délibérations publiques; un esprit dégagé des préventions, et qui jamais ne favorisait le crime, et ne donnait rien à la passion. Au lieu de ces excellentes vertus, nous avons le luxe, la mollesse et l'avarice : le public est pauvre, et les particuliers sont riches : nous louons les richesses, nous nous abandonnons à l'oisiveté et à la paresse : nous ne mettons aucune différence entre les gens de bien et les méchants : l'ambition jouit de toutes les récompenses du mérite. (*Bell. Catilinar.*, cap. 56, édit. *Wass.* Et que la liaison de la vertu avec la prospérité publique fut regardée comme un effet de la Providence divine, il paraît par ce que *Salluste* fait dire au même *Caton*, quelques lignes plus bas : « Cunctamini, videlicet dis immortalibus confisi, qui hanc Rempublicam in maximis sæpe periculis servavere. Non votis, neque suppliciis muliebribus auxilia deorum parantur : vigilando, agendo, bene consulendo, prospere omnia cedunt, ubi socordiæ tete, atque ignaviæ tradideris; nequiquam deos implores; irati infestique sunt. » « Vous reculez, vous balancez, vous temporisez, dans la confiance sans doute de la protection des dieux immortels, qui ont si souvent garanti cette république des plus terribles dangers. Mais ce n'est pas à force de vœux et de prières, tels qu'en font les femmelettes, que l'on s'attire le secours du ciel. Il faut de la vigilance, de l'activité; il faut bien consulter et prendre de bonnes mesures : avec cela tout réussit bien. Au contraire, du moment qu'on s'est abandonné à la lâcheté et à la paresse, c'est en vain que l'on implore l'assistance des dieux; ils s'irritent alors, on les éprouve contraires. » *Ibid.* Voyez, au reste, ce que j'ai remarqué au sujet de *saint Augustin*, dans mes notes sur *Grotius, Droit de la guerre et de la paix*, liv. II, chap. 20, § dernier.

que les péchés criants d'une nation échappent à la vengeance divine, à moins qu'on ne prévienne ses jugements par une repentance générale. Il peut arriver que Dieu ne punisse pas d'abord cette nation criminelle, et qu'il lui donne un long espace de temps pour se convertir; il peut différer jusqu'à ce que la mesure de ses iniquités soit comble: mais tôt ou tard elle doit s'attendre à être punie. D'ordinaire même, plus les châtiments de Dieu ont tardé à fondre sur une telle nation, et plus ils sont épouvantables.

Il n'y rien de plus raisonnable que cette conduite de la Providence, parce que la vie présente est le seul temps de la punition des peuples. Et ces sortes de jugements sont au fond très-nécessaires pour venger ici-bas l'honneur et la majesté des lois divines, et pour arrêter un peu le débordement du vice. Les châtiments publics sont comme les rivages et les bancs de sable où l'insolence des pécheurs va se briser, et par le moyen desquels Dieu réprime la fureur hautaine de leurs passions. Parmi les hommes, la multitude des criminels est souvent une raison pour ne pas les punir, un souverain étant bien aise de pardonner lorsqu'il ne se sent pas assez fort pour tirer sûrement vengeance des rébellions. Mais il n'en est pas de même dans le gouvernement de Dieu: les pécheurs ont beau s'unir ensemble autant qu'ils peuvent, ils ne sauraient lui résister; et plus le nombre en est grand, plus sa justice est intéressée à venger l'outrage. En un mot, Dieu peut oublier pour ainsi dire tel ou tel pécheur en particulier, mais lorsque toute une nation se ligue contre lui, lorsque *plusieurs joignent leurs mains ensemble, le méchant ne demeurera point impuni* (*Prov.* XI, 21). L'Ecriture sainte nous enseigne que c'est ainsi que la Providence de Dieu agit constamment. Elle nous assure d'un côté que toute nation où la vertu règne sera heureuse: (*Isaïe*, XXXII, 17) *La paix sera* (1) *l'ouvrage de la justice, et l'effet de la justice sera le repos et l'assurance pour toujours;* de l'autre, elle nous dit que Dieu a accoutumé de verser ses jugements sur un peuple parmi lequel le vice domine, et qu'il (*Ps.* CVII, 34; voy. aussi *Isaïe*, XXIX, 17; *Jérém.* IV, 26) *rend stérile un pays fécond, à cause de la méchanceté de ses habitants.*

C'est ce qui paraît aussi par l'expérience de tous les siècles. Parcourez l'Ancien Testament, vous trouverez que la Providence divine s'est toujours déployée envers les *Israélites*, conformément à la manière dont ils se conduisaient. La prospérité ou l'adversité les suivaient constamment, selon que la piété et la vertu florissaient ou déchéaient parmi eux. Dieu a agi de cette manière non seulement par rapport à son peuple, mais encore par rapport aux autres nations. Tant que la vertu des *Romains* se soutint, leur empire demeura (*Dan.* II, 40 *et suiv.*) *ferme comme la mer*, ainsi qu'il est représenté dans la prophétie de *Daniel*. Mais lorsque la corruption des mœurs se fut glissée parmi eux, le *fer* commença à *être mêlé d'argile*, les *pieds* qui étaient le soutien de cet empire *furent brisés*. J'avoue que Dieu, dans l'exercice de sa justice, n'est point lié par ce qu'il a une fois fait; et ainsi on ne saurait inférer des exemples rapportés dans l'Ecriture sainte que sa Providence envers les autres nations doive suivre dans toutes les circonstances la conduite qu'elle a tenue envers les *Israélites*. Cependant on peut croire avec beaucoup d'apparence que comme Dieu a toujours répandu ses bénédictions sur ce peuple pendant qu'il a été obéissant à ses lois, et a déployé au contraire sur lui ses jugements lorsqu'il est venu à se rebeller, il en usera de même à l'égard des autres peuples: parce que pour le fond, la raison de cette conduite semble être perpétuelle et fondée sur une chose immuable, je veux dire sur la justice divine.

2. Mais la *nature même de la chose* confirme encore et met dans tout son jour la vérité que j'établis; car la religion en général, et toute vertu en particulier, contribue par elle-même à l'utilité publique.

La religion, lorsqu'elle a véritablement pris racine dans le cœur des hommes, est certainement le plus fort engagement et le plus puissant motif à s'acquitter de tous les devoirs de la morale et de la vie civile. La chasteté, la tempérance, le travail et l'industrie tendent de leur nature à procurer la santé et l'abondance. Une sincérité et une fidélité sans réserve produisent l'amour, la bienveillance et la confiance d'autrui, qui sont les plus fermes liens de la paix. Le vice, au contraire, est par lui-même la source d'une infinité de maux dans les sociétés où il règne. Car comme les péchés sont tous liés ensemble, et que l'un attire l'autre, chaque vice est aussi naturellement accompagné de quelques incommodités temporelles qui en sont inséparables. L'intempérance et l'impureté engendrent des maladies et des infirmités qui, venant à se répandre dans une nation, la dépeuplent et l'affaiblissent. L'oisiveté et le luxe amènent la disette et la pauvreté; la pauvreté est une grande tentation à l'injustice; l'injustice porte à concevoir de la haine et de l'animosité; la haine et l'inimitié produisent des *querelles*, des *troubles* et *toutes mauvaises actions* (*Jacques*, III, 16). C'est la raison philosophique que l'apôtre S. Jacques nous donne des divisions et des désordres publics. *D'où viennent*, dit-il (IV, 1), *les guerres et les combats entre vous? N'est-ce pas d'ici, de vos cupidités et de vos voluptés qui s'entre-choquent dans vos membres?*

Mais cela est général; disons quelque chose de plus particulier, et faisons voir que la religion et la vertu tendent naturellement à maintenir un bon ordre, et à rendre le gouvernement plus facile et plus commode, à cause des impressions favorables qu'elles font, tant sur les magistrats que sur les sujets.

La religion engage les *magistrats* à gou-

(1) L'auteur applique ce passage à la tranquillité intérieure de l'âme, dans le sermon suivant.

verner les hommes dans la crainte de Dieu; parce que quoiqu'ils soient des *dieux* sur la terre, ils ne laissent pas d'avoir un maître dans le ciel à qui ils doivent rendre compte de leurs actions comme à celui qui est au-dessus de tout ce qu'il y a de plus relevé au monde. Quand un magistrat s'attache à la religion, il augmente et affermit par là son autorité, en ce qu'elle le fait respecter et estimer généralement. Or il est certain que dans toutes les affaires du monde on n'a véritablement de pouvoir qu'à proportion du degré d'estime et de considération où l'on est. Nous voyons que la piété et la vertu, partout où elles se trouvent, sans en excepter les gens de la plus basse condition, attirent quelque respect. Mais si elles logent chez des personnes d'une dignité éminente, elles sont alors placées dans le plus beau point de vue, elles relèvent même l'éclat de leur rang, elles renforcent et multiplient les rayons de leur majesté. Au contraire, l'impiété et le vice abaissent extrêmement la grandeur, et affaiblissent un peu l'autorité même d'une manière imperceptible et inévitable. L'Ecriture sainte nous en donne un exemple remarquable en la personne de *David*. Car entre autres choses qui faisaient que (1) les *fils* de Tséruja *étaient trop durs pour lui*, celle-ci vraisemblablement n'était pas une des moins considérables, c'est qu'ils avaient une connaissance particulière de ses crimes.

La religion produit aussi de bons effets sur les *peuples*. Elle les rend soumis au gouvernement et elle fait que les citoyens vivent en paix les uns avec les autres.

Les peuples religieux se soumettent au gouvernement et obéissent aux lois, non seulement *à cause de la colère* (*Rom.* XIII, 4), ou par la crainte du pouvoir des magistrats, motif faible et qui n'agit qu'aussi longtemps qu'on ne voit pas jour à se rebeller sûrement et avec fruit; mais *par un principe de conscience* qui est un lien ferme, constant et capable de retenir lorsque tout autre frein manque. Quiconque est imbu des véritables principes du christianisme ne sera pas exposé à la tentation de secouer le joug de l'obéissance pour aucune considération mondaine, parce qu'il croit que *celui qui s'oppose aux puissances résiste à un établissement de* Dieu, et que *ceux qui y résistent s'attireront la condamnation* (*Ib.* 2).

Il n'est pas moins vrai que la religion tend par elle-même à faire que les citoyens vivent en paix les uns avec les autres. Car elle travaille à produire dans le cœur des hommes toutes les dispositions et toutes les qualités qui contribuent à la paix et à l'union: elle leur inspire des sentiments d'un amour et d'une bienveillance universelle. Elle met aussi en sûreté les intérêts de chacun, en prescrivant cette grande règle de l'équité: *Tout ce que vous voulez que l'on fasse envers vous, faites-le envers les autres* (*Matth.* VII, 12); et en exigeant une sincérité et une fidélité inviolable dans toutes nos paroles, dans nos promesses, dans nos contrats et dans toutes les affaires que nous avons les uns avec les autres. C'est pour cela aussi qu'elle veut que l'on déracine non seulement toutes les passions et tous les vices qui rendent les hommes insociables et incommodes les uns aux autres, comme l'orgueil, l'avarice, l'injustice, la haine, l'esprit de vengeance, la cruauté; mais encore tout ce qui ne passe pas ordinairement pour vice, comme la présomption, l'entêtement dans ses opinions, l'humeur chagrine et le peu de complaisance en matière de choses permises ou indifférentes.

Que ce soient là les effets propres et naturels de la véritable piété, c'est ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ et ses apôtres nous enseignent partout dans le Nouveau Testament. Si donc le but de la religion est de nous former à de telles dispositions, de guérir ainsi les hommes de leurs maux spirituels, d'adoucir leurs humeurs, de corriger leurs passions, de mortifier toutes les cupidités qui sont les causes fatales des inimitiés et des divisions; il est clair que la religion tend de sa nature à la tranquillité et au bonheur de la société humaine, et que si les hommes voulaient vivre de la manière qu'elle prescrit, le monde serait un séjour paisible, un lieu charmant, en comparaison de ce qu'il est. Certainement la vraie raison pourquoi les sociétés humaines sont si pleines de troubles et de désordres, si exposées aux brouilleries et aux tempêtes, c'est qu'il y a très-peu de véritable religion parmi les hommes. De sorte que, sans quelques petits restes de piété et de vertu, qui se trouvent répandus çà et là dans le monde, la société humaine serait détruite en peu de temps et retomberait dans la confusion; la terre deviendrait toute sauvage, ce ne serait plus qu'une vaste forêt où les hommes, comme autant de bêtes féroces, se dévoreraient les uns les autres. Concluons que, partout où il y a des sociétés humaines, la vertu doit trouver naturellement sa place; et que la religion sera reconnue et favorisée plus ou moins dans le monde, tant que les hommes ne cesseront pas de se conduire par la raison.

SECONDE PARTIE. *Réponse aux fausses raisons que les athées allèguent pour décréditer la religion.*

II. Venons maintenant à dissiper les illusions dont les athées tâchent d'éblouir les hommes, pour détruire l'utilité de la religion. Je ne parlerai que des deux suivantes.

1. On prétend que le gouvernement peut fort bien se maintenir sans la créance d'un Dieu et d'un état de peines et de récompenses dans l'autre vie.

2. On soutient ensuite que la vertu et le vice sont des choses arbitraires et indifférentes par elles-mêmes.

1. Il ne faut pas s'étonner que les athées posent en fait le premier. Ils sont réduits à

(1) Cela est dit au IIe *livre de Samuel*, chap. III, v. 39 ou dernier, par *David* même, qui parle ainsi à ses gens, dans un temps où il ne s'était pas encore rendu coupable des crimes dont M. Tillotson veut parler; car ce fut seulement dans la suite que David se servit du ministère de Joab, fils de Tséruja, pour faire mourir Urie.

la nécessité de la soutenir, autrement ils se déclareraient, de leur propre aveu, ennemis du gouvernement, et indignes d'être soufferts dans la société humaine.

Je ne nie pas que, quand même l'opinion de l'existence d'un être souverain et de la réalité des peines et des récompenses d'une autre vie ne serait pas généralement reçue, il ne pût y avoir nonobstant cela quelque espèce de gouvernement dans le monde. Car dès là qu'on suppose des hommes qui ont la raison, les nécessités de la nature humaine, et les inconvénients fâcheux de la confusion et de l'anarchie, les contraindront vraisemblablement à établir tôt ou tard quelque sorte d'ordre. Mais je soutiens aussi que si les principes de la religion étaient bannis du monde, le gouvernement serait beaucoup moins assuré, parce qu'il manquerait de son plus ferme fondement. Il y aurait infiniment plus de désordres parmi les hommes (1), s'ils s'abstenaient de la violence et de l'injustice uniquement par la crainte des lois humaines, et non pas par un motif de conscience et par l'appréhension des peines de l'autre monde. De là vient que de tout temps les magistrats ont cru qu'il était de leur intérêt de faire fleurir la religion, et d'entretenir dans les esprits la créance d'un Dieu et d'une autre vie. Cette pensée même, dont les athées font ordinairement leur fort, je veux dire, que la religion a été inventée par les politiques pour tenir les hommes dans l'obéissance, et que c'est par une suite du même artifice qu'elle se conserve encore aujourd'hui dans le monde; cela, dis-je, est un aveu manifeste de l'utilité de la religion par rapport aux fins du gouvernement, et une chose qui détruit, autant qu'aucune autre raison que l'on puisse alléguer, la supposition de ceux que je réfute présentement.

2. Il n'y a pas plus d'apparence de fondement dans ce que l'on avance, que la vertu et le vice sont des choses arbitraires uniquement fondées sur l'imagination des hommes, sur les lois et les coutumes du monde, et nullement sur la nature des choses; de sorte que sur ce pied-là la vertu et le vice, le bien et le mal, ne seraient autre chose que ce que le pouvoir souverain de chaque nation déclare tel. C'est ce que soutient partout et avec beaucoup d'assurance l'ingénieux (Thomas Hobbes) auteur d'un très-méchant livre, intitulé le *Léviatan*.

Mais il est facile au contraire de faire voir qu'il y a des choses qui renferment une turpitude et une malice naturelles, comme le parjure, la perfidie, l'injustice, l'ingratitude, dont les actes sont condamnés par les sentiments naturels de la conscience, et par l'opinion générale du genre humain, aussi bien que par les lois et les réglements particuliers de chaque peuple; et que les vertus opposées ont (2) une beauté et une bonté naturelles, en sorte qu'elles sont conformes aux principes et aux sentiments communs de l'humanité.

Pour mettre cela dans une pleine évidence, supposons que le contraire de tout ce que nous appelons vertu fût établi par autorité publique, et que les lois prescrivissent la fraude, les rapines, le parjure, le mensonge, la perfidie, en un mot, toute sorte de méchancetés; est-ce qu'après cela l'idée que nous avons maintenant du vice acquerrait avec le temps l'estime où est la vertu, et l'idée de la vertu deviendrait odieuse et méprisable dans l'esprit du genre humain? Je ne le pense pas; et par conséquent il doit y avoir dans la nature même du bien et du mal moral, de la vertu et du vice, quelque chose qui ne dépend point de la volonté des hommes et des réglements arbitraires de l'autorité civile. Or que les idées de la vertu et du vice demeurassent toujours les mêmes dans le cas que je viens de proposer, j'en suis très-assuré, par la raison qu'aucun gouvernement ne saurait subsister sur ce pied-là. En effet, dès là qu'on prescrirait la fraude, les rapines, le parjure, l'infidélité, on détruirait manifestement le grand but du gouvernement, qui est de maintenir les hommes dans la jouissance de leurs droits contre les attentats de la violence et de la mauvaise foi : après quoi les sociétés humaines ne tarderaient pas à se dissoudre, et les hommes retomberaient nécessairement dans l'état de guerre. D'où il paraît manifestement que la vertu et le vice ne sont pas des choses arbitraires, et que la différence de ce que nous appelons *vertu* et *vice, bien* et *mal moral,* est fondée sur des principes naturels, immuables et d'une vérité éternelle.

J'ai donc tâché d'établir et de défendre la vérité contenue dans mon texte. Tirons-en maintenant deux conséquences avant de finir ce discours.

Si ce que j'ai dit est vrai, les gens en place, ceux qui sont revêtus de pouvoir et d'autorité sont particulièrement intéressés à maintenir l'honneur de la religion. La conséquence est claire et incontestable.

Il est aussi en ce cas-là de l'intérêt de chacun de conformer sa vie aux maximes de la religion. Voilà l'autre conséquence, qui n'est pas moins bien liée avec le principe.

2. Je dis que les magistrats sont particulièrement intéressés à maintenir l'honneur de la religion, puisqu'elle tend non seulement au bonheur de chaque particulier, mais encore elle est le plus ferme appui du gouvernement civil et l'instrument le plus efficace de la prospérité temporelle d'une nation. En effet le grand but de la religion est de procurer la

(1) C'est ce que j'ai tâché de faire voir dans une grande note sur Puffendorf, *Droit de la Nature et des Gens*, l. II, chap. 4, § 3, *note* 4.

(2) Je ne sache personne qui ait si bien montré et mis dans un si beau jour cette beauté et cette bonté naturelles de la vertu, que l'excellent auteur anglais des *Characteristics*, etc., feu mylord comte de Shaftesbury, que j'ai déjà cité. Il y a là-dessus diverses choses en plusieurs endroits de ses 3 volumes; mais la matière est traitée à fond dans la première pièce du tome II intitulée: *Recherche touchant la vertu et le mérite*. Il serait à souhaiter qu'elle fût traduite en français. — Tout le monde ne partage pas l'enthousiasme de Barbeyrac pour Shaftesbury. S'il y a de bonnes choses dans son livre des *Caractères*, il y en a beaucoup plus de mauvaises et d'anti-chrétiennes. M.

félicité publique et particulière du genre humain, et de détourner les hommes de tout ce qui peut les rendre coupables et malheureux par rapport à eux-mêmes, fâcheux et brouillons par rapport à autrui. La religion a tant d'influence sur le bonheur des hommes qu'on doit la favoriser, la protéger et la maintenir en honneur non seulement par la juste crainte de la vengeance divine dans l'autre monde, mais encore pour l'amour de la tranquillité et de la prospérité temporelle des hommes. Les avantages que la religion procure au gouvernement civil et les bénédictions qu'elle lui attire récompensent bien tout ce que l'on peut faire en sa faveur et en son honneur. Dieu a promis d'*honorer ceux qui l'honoreront* (I *Sam.*, II, 30), et il le vérifie le plus souvent dans le cours ordinaire de sa Providence; de sorte que, ne fût-ce que par une raison d'état, l'autorité civile devrait être fort jalouse de l'honneur de Dieu et de la religion.

Il serait à souhaiter que tous les hommes fussent si fort remplis de sentiments de piété, que la religion pût établir son empire dans leurs cœurs par sa propre force et par son autorité seule. Mais la corruption des hommes sera toujours à cela un puissant obstacle. C'est pourquoi, dans les commencements du christianisme, Dieu trouva bon d'accompagner la prédication de son Evangile du don des miracles; mais depuis qu'il fut établi dans le monde, ce pouvoir extraordinaire cessa, et le christianisme n'eut plus pour se soutenir que des moyens ordinaires et humains; savoir, l'autorité civile et la protection des lois. L'usage de ces moyens n'a jamais été plus nécessaire que dans ce siècle malheureux qui s'est horriblement livré à l'athéisme et à la profanation, et qui donne tête baissée dans un esprit de moquerie par rapport à Dieu, à la religion et à tout ce qu'il y a de plus sacré. Quelques siècles avant la réformation, l'athéisme était renfermé dans l'Italie, et résidait principalement à Rome. Tout ce que nous en apprend l'histoire de ce temps-là, composée par des catholiques romains, se trouve dans la vie de leurs papes et de leurs cardinaux, à la réserve de deux ou trois petits philosophes qui étaient aux gages de cette cour. Les superstitions grossières et les mœurs déréglées de l'Eglise et de la cour de Rome donnèrent sans doute naissance à cet esprit d'athéisme parmi les chrétiens. Rien n'est plus naturel, en matière de religion, que de passer d'une extrémité à l'autre : il en est ici comme des vibrations d'une pendule : plus on le pousse avec violence d'un côté, et plus loin il va de l'autre. Mais dans le dernier siècle, l'athéisme ayant traversé les Alpes infecta la France, et depuis peu il a passé la mer, et s'est jeté dans notre pays. Il y a tout lieu d'être surpris des progrès qu'il y a faits; car je ne pense pas qu'il y ait de peuple au monde qui, à parler généralement, ait moins de disposition à l'athéisme et plus de peine à le digérer, la gravité et le zèle pour la religion faisant presque le caractère propre et naturel des Anglais. Comment est-ce donc que, parmi une nation si éclairée et si sérieuse, la profanation a pu prendre si fort le dessus? Et par quelle fatalité la meilleure et la plus sage religion du monde est-elle devenue le jouet des têtes folles? On entend tous les jours dans les places publiques et les lieux de grand abord des discours impies et profanes au sujet de Dieu et de la religion, de mauvaises plaisanteries sur quelques passages de l'Ecriture, des traits de raillerie insolents et ridicules contre ce saint livre, le grand instrument de notre salut. Mais, outre cela, à peine peut-on passer dans les rues (j'en parle par expérience) sans que les oreilles soient frappées de jurements et d'imprécations horribles, qui suffiraient pour perdre une nation, quand elle ne serait coupable que de ce crime. Et ce ne sont pas seulement des laquais qui vomissent de tels discours blasphématoires; ils sortent aussi de la bouche des maîtres, qui devraient donner de meilleurs exemples. N'est-il donc pas bien temps que les lois pensent à employer les moyens les plus sages et les plus efficaces pour réprimer l'audace de ceux qui bravent ainsi le ciel, qui font gloire d'être des monstres d'impiété, qui tirent vanité de leurs folies, et qui veulent se distinguer par des choses dont l'effet est véritablement le déshonneur de la nature humaine? Les païens n'auraient jamais souffert qu'on eût injurié leurs dieux, qui n'étaient pourtant que de fausses divinités. Et il sera permis à chacun, parmi des gens qui professent la vraie religion, de se moquer du Créateur du ciel et de la terre, et de vomir des blasphèmes contre celui *qui nous donne la vie, la respiration et toutes les autres choses* (*Act.* XVII, 25)? L'hypocrisie est sans doute un vice énorme et très-abominable devant Dieu, mais elle n'est pas d'un aussi pernicieux exemple qu'une profanation ouverte. Un hypocrite pèche, pour ainsi dire, plus modestement; il témoigne quelque respect pour la religion, il en reconnaît le prix et l'excellence, par cela même qu'il revêt les dehors de la piété : c'est un aveu tacite de la dignité du personnage qu'il contrefait. Au lieu qu'un profane se déclare hautement contre la religion et tâche de se faire un parti pour la bannir du monde, s'il était possible.

2. J'ai dit encore qu'il est de l'intérêt de chacun de conformer sa vie aux maximes de la religion et de la vertu, puisque la félicité et la prospérité publiques en dépendent. Depuis quelques années la piété est allée fort sensiblement en décadence parmi nous. Les guerres civiles ont presque généralement corrompu les mœurs. Nous devons donc travailler tous de concert à faire revivre l'ancienne vertu de la nation, à remettre en vogue cette piété solide et sincère qu'on a vue fleurir parmi nos pères dans le siècle qui a précédé immédiatement le nôtre; également éloignée de la superstition et du fanatisme, et qui consistait, non en vain babil, mais en effets réels, en un amour sincère de Dieu et du prochain, en un profond respect pour la majesté divine, en des actions constantes de

vertu et de probité, dans le *renoncement à l'impiété et aux cupidités mondaines*, dans une vie de *tempérance*, de *justice* et de *piété* (*Tit.* II, 12). Ce serait là le vrai moyen de nous réconcilier avec Dieu, d'arrêter le cours de ses jugements, et d'attirer sur nous les bénédictions du ciel.

Il a plu à Dieu de nous redonner aujourd'hui la paix et au dedans et au dehors, et il nous a mis encore une fois entre les mains de notre propre conseil. La vie et la mort, la bénédiction et la malédiction, la prospérité et la désolation sont exposées devant nos yeux et laissées à notre choix. Il ne tient qu'à nous de prendre le parti le plus avantageux pour nous; et si nous ne voulons pas nous oublier nous-mêmes, nous pouvons, avec l'aide de la grâce de Dieu, qui ne manque jamais de seconder nos efforts sincères, devenir un peuple très-heureux et florissant.

Veuille *ce grand Dieu nous rendre tous sages, afin que nous connaissions et que nous fassions les choses qui regardent la paix et la prospérité temporelle de la nation, aussi bien que le bonheur et le salut éternel de nos âmes. Nous l'en prions humblement, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, auquel, comme au Père et au Saint-Esprit, soit honneur et gloire dès maintenant et à jamais.* Amen.

SERMON

SUR L'UTILITÉ DE LA RELIGION PAR RAPPORT A CHAQUE PARTICULIER.

Il y a une grande récompense pour l'observation des commandements de Dieu.

(*Psaume* XIX, *verset* 12.)

Ce psaume est destiné à célébrer la gloire de Dieu, par la considération de la grandeur de ses ouvrages et de la perfection de ses lois. David commence d'abord par représenter la grandeur des ouvrages de cet Etre souverain. (*v.* 1 *et suiv.*) *Les cieux*, dit-il, *annoncent la gloire de Dieu, et le firmament fait connaître l'ouvrage de ses mains*, etc. Il parle ensuite de la perfection des lois divines (*v.* 7 *et suiv.*) : *La loi du Seigneur est parfaite, elle convertit le cœur*, etc. Après un détail de plusieurs autres propriétés excellentes de ces lois, il passe enfin aux avantages qui reviennent de leur observation : *Il y a une grande récompense pour l'observation des commandements de Dieu.*

J'ai montré, dans le discours précédent, combien la religion tend à l'utilité commune du genre humain, au maintien du gouvernement, au repos et au bonheur des sociétés. Aujourd'hui je dois vous faire voir que la religion et l'obéissance aux lois de Dieu contribue aussi au bonheur de chaque particulier, et dans ce monde et dans l'autre; car, quoiqu'il n'y ait que peu d'endroits de l'Ancien Testament où il soit fait mention expresse de l'immortalité de l'âme et des récompenses d'une autre vie, toute religion suppose ces principes, qui en sont le fondement.

PREMIÈRE PARTIE. — *Utilité de la religion par rapport à cette vie.*

Pour vous convaincre de l'utilité de la religion dans cette vie, il faut considérer l'influence qu'elle a sur le bonheur de chacun, et par rapport à l'intérieur et par rapport à l'extérieur.

1. *Par rapport à l'intérieur* ou à l'*âme*, la piété procure deux avantages : l'un est qu'elle tend à perfectionner nos entendements, et l'autre, qu'elle produit la tranquillité et le plaisir dans nos cœurs.

Quand je dis que la religion est propre à perfectionner nos *entendements*, je n'ai pas égard seulement à la connaissance qu'elle nous donne des choses divines et spirituelles, du grand intérêt de nos âmes, ou d'une éternité de bonheur; mais je prétends qu'en général elle étend et elle élève la capacité de l'esprit humain, et le rend par là plus susceptible des véritables connaissances. C'est ainsi que j'entends les passages suivants, tous tirés de ce livre même des Psaumes : *Le commandement de l'Eternel est pur, il rend les yeux clairvoyants* (*Ps.* XIX, 8). *La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse, tous ceux qui pratiquent ses commandements ont une bonne intelligence* (*Ps.* CXI, 10). *Tu m'as rendu plus sage par tes commandements, que ne le sont mes ennemis* (il est clair que ceci se rapporte à la prudence politique). (*Ps.* CXIX, 98, 99, 100, 104, 130) *J'ai plus d'intelligence que tous ceux qui ont été mes maîtres, car tes témoignages font l'objet de ma méditation... J'en sais plus que les anciens, parce que je garde tes préceptes... Je suis devenu habile et intelligent, à la faveur de tes commandements... L'entrée de la parole illumine, elle donne de l'intelligence aux simples.*

Or la religion produit cet effet sur l'esprit, en réprimant les cupidités des hommes et en domptant leurs passions. Les cupidités et les passions déréglées corrompent et offusquent les lumières de l'entendement par une suite naturelle. L'intempérance, la volupté, les désirs charnels abaissent l'esprit, en étouffent la vivacité, le rendent grossier et de travers, stupide et nonchalant. Elles plongent dans la sensualité, elles sont comme une espèce de *glu* qui nous attache aux choses basses et terrestres de ce monde, qui embarrasse nos âmes et les empêche de prendre leur vol vers le ciel; elles mettent nos esprits hors d'état de penser aux choses

les plus nobles et les plus dignes de les occuper. La haine et la colère, l'envie et l'ardeur de la vengeance obscurcissent et altèrent les idées ; elles répandent de fausses couleurs sur les objets, et elles remplissent l'âme de préjugés, et lui font concevoir les choses tout autrement qu'elles ne sont.

Il n'y a point d'homme intempérant, ou impudique, ou emporté, qui, outre les remords dont il est perpétuellement bourrelé, outre le préjudice qu'il cause à sa santé, ne s'attire encore cet autre inconvénient fâcheux de couvrir de taches épaisses le flambeau de son âme, et de laisser glisser les ténèbres dans son jugement, cette noble faculté par laquelle il discerne toutes choses. De telles gens n'ont pas l'usage libre de leur raison, comme ils le pourraient avoir : leur entendement n'est pas assez éclairé, leurs esprits ne sont pas assez dégagés de la matière pour exercer les plus nobles et les plus relevées fonctions de la pensée. Ce que la clarté est à l'œil, la pureté l'est à l'âme. Un œil vif en découvre et en perce mieux les objets matériels ; une âme pure, c'est-à-dire libre de cupidités et de passions, en est plus propre à exercer les actes les plus parfaits de l'entendement et de la raison.

Or la religion purifie nos âmes, elle raffine, pour ainsi dire, nos esprits en éteignant le feu des cupidités, et en étouffant les noires vapeurs, en dissipant les brouillards et les nuages de la passion. Plus un cœur est purgé des ordures de la sensualité, plus il a d'agilité pour exercer ses opérations. Plus un homme se rend maître de ses passions, plus il met le calme et la tranquillité dans son âme, plus il conserve une égalité d'humeur ; et plus les idées qu'il a des choses sont nettes et exemptes de préjugés, plus le jugement qu'il en porte est solide et ferme. C'est le sens d'une des maximes de *Salomon : Celui,* dit-il, *qui est lent à se courroucer, est de grande intelligence ; mais celui qui s'emporte légèrement, élève la folie* (*Prov.* XIV, 29). La colère (1) est une espèce de courte fureur : quand on s'y laisse transporter, on se prive de sa raison, on se met hors du sens, on fait ce que l'on peut pour se rendre fou. Au lieu qu'en domptant ses passions et les tenant en bride, on conserve son esprit sain et entier, et on en augmente les lumières. L'exemption des passions déréglées est non seulement une marque de sagesse ; mais encore elle contribue véritablement et efficacement à rendre sage.

La religion tend aussi à produire la tranquillité et le plaisir dans nos cœurs : en quoi consiste principalement le véritable bonheur, et ce qui a fait de tout temps le but de la philosophie et de la sagesse humaine, qui regardait cet avantage comme le plus grand de cette vie. Et que ce soit là le fruit naturel d'une conduite pieuse et vertueuse, cela paraît par les passages suivants : *La lumière,* dit le Psalmiste, *est semée pour le juste, et la joie pour celui qui est droit de cœur* (*Ps.* XCVII, 11). *Ceux qui aiment ta loi jouissent d'une grande paix, et rien ne les fera broncher* (*Ibid.* CXIX, 166). *Les voies de la sagesse,* dit Salomon, *sont des voies agréables, et tous ses sentiers ne respirent que paix* (*Prov.* III, 17). *La paix,* dit Isaïe (1), *sera l'ouvrage de la justice ; et l'effet de la justice sera le repos et l'assurance pour toujours* (*Isaïe,* XXXII, 12). Tous ces passages signifient clairement que la tranquillité et le plaisir sont les suites naturelles d'une vie sainte et vertueuse. Quand une fois on est entré dans le chemin de la religion, et qu'on s'est habitué à la piété et à la vertu, tout exercice de dévotion, tout acte de probité et de sainteté devient agréable et délicieux. Honorer et servir Dieu, le prier et le louer, étudier sa volonté, faire de cet être souverain l'objet de ses méditations et de son amour, tout cela est accompagné d'une grande satisfaction et d'une douce tranquillité. Quel plus grand contentement peut-il y avoir pour une âme dégagée des plaisirs grossiers et des délices terrestres des sens, et élevée au plus haut point de sa véritable grandeur, que de contempler et d'admirer les perfections infinies de Dieu, d'adorer sa majesté et d'aimer sa bonté ? Les idées de Dieu et de la religion peuvent-elles être désagréables à une personne qui *vit ici-bas avec tempérance, avec justice et avec piété* (*Tit.* II, 12) ? Quiconque aime la droiture et la probité n'a aucun sujet de craindre Dieu, ni de s'inquiéter à la pensée de cet être souverain. Il n'y a rien en Dieu d'effrayant pour un homme de bien : toutes les idées naturelles que nous avons de cet être souverain sont au contraire consolantes pour une telle personne, elles ne lui parlent que de plaisir, et ne lui promettent que du bonheur. Bien loin que la considération des attributs de la Divinité lui cause quelque chagrin et quelque inquiétude, c'est pour elle un sujet de joie et de satisfaction inexprimables. Qu'un méchant regarde Dieu avec frayeur, et qu'il travaille à en bannir la pensée de son esprit ; cela n'est pas surprenant. Mais un homme saint et vertueux peut penser à la justice même de Dieu sans alarme et sans inquiétude, parce qu'il n'a rien à appréhender de ce côté-là.

Il y a deux grandes voies par lesquelles la religion produit cet effet de mettre le repos et la tranquillité dans nos âmes. L'une est la vertu qu'elle a de calmer les passions qui jettent le trouble et le désordre au-dedans de nous. La haine et l'animosité, la colère et le désir de vengeance sont des mouvements fort importuns et fort incommodes ; ils attirent après eux mille inquiétudes, mille chagrins, mille douleurs. Quiconque sait les modérer se trouvera merveilleusement à son aise, et goûtera un plaisir inconcevable. L'autre moyen consiste en ce que la religion nous délivre des remords du crime et

(1) Ira furor brevis est.
HORAT. lib. I, epist. II, 62.

(1) L'auteur applique ce passage à la tranquillité des sociétés, dans le sermon précédent, vers le commencement de la 1re partie.

des frayeurs de la vengeance divine, qui sont le plus cruel de tous les tourments, et ce qui rend la vie la plus inquiète et la plus misérable. Quelle source de paix et de joie n'est-ce pas que d'être persuadé, sur de bons fondements, que Dieu est réconcilié avec nous et est devenu notre ami; que tous nos péchés nous sont entièrement pardonnés, et que le souvenir n'en sera jamais rappelé d'une manière à nous faire appréhender la moindre chose? De quelle consolation inexprimable ne doit pas être, pour ainsi dire, inondée une âme pieuse dans la pensée de la vie bonne et sainte qu'elle a menée, et dans le sentiment de son innocence et de son intégrité? Il n'y a que la pratique de la religion et de la vertu qui soit capable de produire cette tranquillité et cette satisfaction intérieure. Il faut nécessairement une certaine disposition pour être en état de goûter les douceurs du repos et du plaisir spirituel, et par conséquent pour être heureux : cette disposition, c'est la vertu et la sainteté qui fait la perfection aussi bien que la félicité de la nature divine. Au contraire, le malheur des méchants et des démons, ces esprits maudits, consiste principalement en ce qu'ils ont des inclinations tout opposées à celles de Dieu, qu'ils sont envieux, malins, cruels et disposés d'une manière à se tourmenter et s'inquiéter eux-mêmes par un effet naturel. Cette mauvaise disposition est le fondement de l'enfer, elle tend à le peupler, et tant qu'on n'en est pas guéri, ce que la religion seule peut faire, il est aussi impossible d'être heureux, c'est-à-dire de jouir intérieurement de quelque plaisir et de quelque satisfaction, qu'il est impossible à un malade d'être à son aise. On a au-dedans de soi-même ce qui tourmente : jusqu'à ce qu'on ait ôté la cause, l'effet ne peut que subsister. L'esprit est alors comme détraqué et de mauvaise humeur : il faut le remettre dans son assiette naturelle, autrement il sera dans des inquiétudes perpétuelles, et ne trouvera point de repos. Cet état des méchants nous est vivement représenté par un prophète : *Ils sont*, dit-il, *comme une mer agitée qui ne saurait s'apaiser, et dont les eaux jettent de la bourbe et du limon. Il n'y a point de paix pour le méchant, a dit mon Dieu* (*Isaïe*, LVII, 20, 21). Tant que le péché et la corruption abonderont dans nos cœurs, ils y agiront et y feront sans cesse du ravage : de même que le vin est dans une agitation perpétuelle, jusqu'à ce qu'il se soit déchargé de sa lie et de ses impuretés. Voilà pour l'intérieur de l'homme.

2. Son bonheur temporel, par rapport à l'extérieur, regarde ou la *santé*, ou les *biens*, ou la *réputation*, ou l'intérêt des personnes avec qui on a des *relations de parenté*, et à tous ces égards la religion lui est souveraine ment avantageuse.

Une conduite pieuse et vertueuse contribue plus que toute autre chose à la santé, et par conséquent à la longue vie. C'est en ce sens, à mon avis, qu'il faut expliquer les passages suivants : *Mon fils*, dit Salomon, *n'oublie point ma loi, mais que ton cœur garde mes commandements; car ils t'ajouteront la longueur des jours, une longue vie et la paix... Crains l'Éternel et détourne-toi du mal; ce sera santé pour ton nombril et moelle pour tes os* (*Pr.* III, 1, 2, 7, 8). Un peu plus bas, entre autres avantages temporels de la sagesse ou de la religion, il fait mention de celui-ci comme du premier et du principal : *Il y a longueur de jours à sa droite...* C'est un arbre de *vie pour ceux qui l'embrassent* (*vers.* 16, 18). Et ailleurs : *Quiconque me trouve, trouve la vie et obtiendra la faveur de Dieu. Mais celui qui pèche contre moi fait tort à sa propre âme* (*chap.* VIII, 35, 36) (c'est-à-dire nuit à sa propre vie). *tous ceux qui me haissent aiment la mort.* Tout cela est vrai sans doute dans un sens spirituel, mais Salomon a certainement en vue le sens propre et naturel. Les promesses que Dieu fait aux gens de bien de leur donner ces bénédictions temporelles de la santé et d'une longue vie sont non seulement une marque de l'affection et de la bonne volonté de Dieu envers eux, mais encore elles donnent à entendre l'effet naturel de la chose même. Car la religion engage les hommes à la pratique des vertus, qui, par leur propre nature, contribuent au maintien de la santé et à la longueur des jours, telles que sont la tempérance, la chasteté et le soin de modérer nos passions; au lieu que les vices contraires tendent visiblement à affaiblir la santé et à abréger les jours de ceux qui s'y abandonnent. Combien de gens n'a-t-on pas vus qui ont ruiné leur corps par la débauche, et qui se sont attiré par là des incommodités fâcheuses et des maladies mortelles? Le sage nous dépeint au naturel les funestes suites de ce péché : *Un jeune homme*, dit-il, *court d'abord après une femme de mauvaise vie comme le bœuf va à la boucherie, ou comme un fou à la discipline des ceps; il court*, dis-je, *après jusqu'à ce que le trait lui ait percé le foie, semblable à un oiseau qui se hâte de donner dans le piége, ne sachant pas qu'on l'a tendu pour lui ôter la vie..... Que ton cœur ne se détourne pas dans les voies de cette femme, ne t'égare pas dans ses sentiers, car elle a étendu par terre plusieurs hommes blessés, elle en a même tué plusieurs qui étaient forts et puissants : sa maison est le chemin de l'enfer* (c'est-à-dire du tombeau), *elle mène aux appartements de la mort* (*Prov.*, VII, 22, 23, 26, 27). En effet n'y a-t-il pas une infinité de personnes qui se sont perdues par leur intempérance et leurs excès, et qui, agissant de la manière du monde la plus contraire à la nature, ont tourné à leur destruction les bénédictions du ciel qui leur avaient été accordées pour le maintien de leur être! Combien de fois les effets de la haine, de l'envie, des fâcheries ne sont-ils pas retombés sur leur auteur par une cruelle vengeance? Combien de gens, pour s'être abandonnés à l'impétuosité féroce et brutale de leurs passions, n'ont-ils pas mis tout leur corps dans un terrible désordre et allumé dans leur sang un feu qui les a dévorés et consumés? Combien n'y en a-t-il pas qui, après avoir excité leur colère et leur rage contre quelqu'un, ont tourné ensuite cette fureur contre eux-mêmes?

Pour ce qui est des biens ou des richesses, la religion est aussi d'une très-grande utilité non seulement en ce que les gens de bien sont pour l'ordinaire favorisés dans leurs entreprises d'un soin tout particulier de la Providence, qui les couronne d'un bon succès, mais encore parce que la religion tend de sa nature à procurer ces sortes de choses extérieures. Je ne doute pas que ce ne soit là le sens de diverses expressions dont Salomon se sert en parlant des avantages temporels de la sagesse ou de la religion, comme par exemple quand il dit : *A sa main gauche il y a des richesses, et de l'honneur* (*Prov.* III, 16)... *Je fais venir des héritages à ceux qui m'aiment, et je remplirai leurs trésors* (*Ibid.*, VIII, 21). Or la religion produit cet effet principalement par le soin qu'elle a de prescrire exactement aux hommes la sincérité, la fidélité et la justice dans leurs actions et dans leur commerce ; ce qui est un moyen sûr de faire bien ses affaires et une ressource qui ne manque jamais lorsque toutes les voies de fraude et d'artifice sont inutiles. C'est ce que remarque encore le Sage. *Celui*, dit-il, *qui marche droitement marche sûrement; mais celui qui corrompt ses voies sera connu* (*Ib.* X, 9); c'est-à-dire ses manières obliques d'agir seront découvertes tôt ou tard, et alors il perdra sa réputation et en même temps son crédit. La fausseté et la tromperie ne servent que pour le présent, les suites en sont pernicieuses; mais la sincérité et la fidélité sont accompagnées d'un avantage durable : *Le juste a un fondement éternel* (*Ibid.*, X, 25). *Les lèvres de la vérité sont affermies pour toujours ; mais une langue menteuse n'est que pour un moment* (*Ib.* XII, 19). La religion engage aussi les hommes à travailler, à être diligents et industrieux dans leur vocation, et l'expérience nous montre tous les jours combien cela sert à faire fortune. *La main du diligent enrichit*, dit encore le Sage (*Ibid.*, X, 4)... *Vois-tu un homme diligent dans ses affaires ? Il se tiendra devant les princes et non pas devant les pauvres* (*Ib.*, XXII, 29).

Que si, à cause des circonstances difficiles où l'on se trouve par sa condition, on ne peut parvenir à avoir du bien considérablement, la religion compense cela en apprenant aux hommes à se contenter de l'état de médiocrité où Dieu les a mis. En effet le moyen le plus court et le plus sûr d'être riche, ce n'est pas d'entasser des biens, mais de resserrer ses désirs. Ce que Sénèque (1) disait de la philosophie est beaucoup plus vrai par rapport à la religion : *La sagesse enrichit, parce qu'elle rend les richesses superflues.* Tels sont ceux que la religion instruit à se contenter du peu que la Providence a jugé à propos de leur donner en partage.

Il n'y a rien non plus qui donne une *réputation* plus sûre et plus ferme dans l'esprit des personnes graves et éclairées, dont le jugement est le seul dont on doit faire cas, qu'une piété sage et solide. Cette qualité attire souvent à ceux qui la possèdent et l'estime et le respect des plus méchants hommes, de ceux qui n'aiment pas autrement la religion ; la force de la vérité arrache quelquefois à ses plus grands ennemis un aveu de son excellence. Ce n'est pas que les gens de bien ne puissent ternir et ne ternissent souvent l'éclat de leur piété par la facilité qu'ils ont à outrer certaines choses en matière de religion ; par un zèle indiscret sur des sujets où la religion n'est pas véritablement intéressée, par des austérités désagréables et un air sombre et chagrin que la religion ne demande nullement ; par de petites affectations et une ostentation imprudente de dévotion. Mais une piété réelle et solide, sage, simple et naturelle, qui ne fait point de bruit et qui ne cherche point à briller, qui se contente de paraître par des actes d'une dévotion constante et sincère, qui est accompagnée des fruits de la bonté, de la douceur et de la justice envers les hommes ; une telle piété, dis-je, gagnera l'estime non seulement des personnes sages et vertueuses, mais encore des vicieux et des plus grands scélérats. C'est sur ce principe que l'apôtre saint Paul donne pour maxime aux chrétiens de s'attacher avec ardeur à la pratique des grands et essentiels devoirs de la religion, s'ils veulent se bien mettre dans l'esprit de Dieu et des hommes : *Faites en sorte*, dit-il, *que votre bien ne soit pas exposé à la médisance ; car le règne de Dieu ne consiste ni dans le manger ni dans le boire, mais dans la justice, dans la paix et dans la joie que nous avons par le Saint-Esprit. Celui qui sert Jésus-Christ dans ces sortes de choses, est agréable à Dieu et approuvé des hommes* (*Rom.*, XIV, 16 *et suiv.*).

J'avoue encore qu'il y a des naturels si pervers et si fort accoutumés à être ennemis de tout bien, qu'ils se moquent insolemment de la religion et de la vertu elle-même. Mais le mépris et les injures de ces sortes de gens ne donnent aucune atteinte réelle à la réputation d'une personne : car pourquoi se choquerait-on des insultes et des outrages de ceux dont le jugement n'est d'aucun poids, et qui ne méprisent la probité et les gens de bien que par malice et par ignorance? Les censures d'un homme sage et judicieux peuvent porter coup : mais les discours inconsidérés de personnes étourdies et sans jugement, les paroles extravagantes de gens qui n'ont aucune connaissance des choses contre lesquelles ils se déchaînent, n'intéressent en aucune manière la réputation de qui que ce soit. Ainsi un honnête homme ne doit pas s'en chagriner, ni croire que cela soit capable de déshonorer la religion ou de le flétrir lui-même.

Enfin la religion nous est avantageuse par rapport à ceux avec qui nous avons des *relations de parenté*, en tant qu'elle attire de grandes bénédictions sur tous ceux qui nous appartiennent ; la bonté de Dieu aimant si fort à se répandre, qu'elle sème ses *grâces* et ses *faveurs* tout à l'entour *des demeures du juste* (*Prov.* III, 33), et qu'elle *témoigne sa miséricorde jusqu'à la millième génération de ceux qui l'aiment et qui gardent ses comman-*

(1) Repræsentat opes sapientia : quas cuicumque fecit supervacuas, dedit. Epist. XVII, sub fin.

dements (*Exod.*, XX, 6). *Heureux est l'homme*, disait le roi-prophète *David*, qui *craint le Seigneur, et qui prend beaucoup de plaisir à ses commandements! Sa postérité sera puissante sur la terre: la génération de l'homme droit sera heureuse: la santé et les richesses sont dans sa maison, et sa droiture dure à jamais* (*Ps.* CXII, 1, 2, 3). Salomon nous enseigne la même chose: *L'homme de bien*, dit-il, *laisse un héritage aux enfants de ses enfants* ....(*Prov.* XIII, 22). *La crainte du Seigneur donne une ferme assurance, et les enfants de celui qui le craint trouveront un lieu de refuge* (*Ps.*, XIV, 26). Le méchant, au contraire, attire la malédiction sur tout ce qui a avec lui quelque rapport: il *met le trouble et le désordre dans sa propre maison* (*Prov.* XI, 29), dit encore le sage. *Les méchants sont renversés et ils ne sont plus; mais la maison du juste subsistera* (*Ibid.*, XII, 7).

Mais laissant à part cette considération, tirée de la Providence divine, la religion tend aussi de sa propre nature à procurer le bonheur et l'avantage de ceux qui nous touchent de près; parce qu'elle impose à chacun l'obligation la plus forte et la plus indispensable de prendre soin de sa famille et de ses parents, et de pourvoir autant qu'il est possible, tant à leur subsistance honnête et commode en ce monde, qu'à leur salut dans une autre vie. L'Ecriture sainte, bien loin de tenir pour chrétiens ceux qui négligent ce devoir, les met au-dessous des païens mêmes et des infidèles. *Si quelqu'un*, dit saint Paul, *n'a pas soin des siens, et surtout de ceux de sa famille, il a renoncé à la foi et il est pire qu'un infidèle* (I *Tim*, V, 8). Je sais qu'il s'agit là des biens temporels, mais on peut le dire à plus forte raison du soin des âmes.

D'ailleurs on a vu souvent que les enfants des personnes saintes et vertueuses, surtout de celles qui ont témoigné leur piété envers Dieu par des actes de bonté et de charité envers les hommes, ont éprouvé de la part d'autrui des égards et des marques d'affection extraordinaires; ont trouvé, par un effet des ressorts secrets et merveilleux de la Providence, des ressources et des secours imprévus; et cela, comme ils ont toutes les raisons du monde de le croire, en considération de la piété et de la charité de leurs parents. *David* nous assure qu'il a fait cette remarque après une exacte recherche: *J'ai été jeune*, dit-il, *et je suis vieux maintenant, je n'ai pourtant pas vu le juste abandonné ni sa postérité mendiant son pain* (*Ps.* XXXVII, 25, 26). Et que par le *juste* il faille entendre ici un homme *bon et charitable*, cela paraît par la description qu'il fait dans les paroles suivantes: *Il est toujours plein de compassion, il prête et sa postérité est heureuse.* Au contraire la postérité des méchants hérite souvent du fruit des péchés et des vices de ses pères, non seulement par l'effet d'un juste jugement de Dieu, mais encore par une suite naturelle des choses. En ce sens-là ce que dit *Job* se vérifie souvent, que Dieu *réserve l'iniquité des méchants pour leurs enfants* (*Job* XXI, 19). En effet l'expérience ne fait-elle pas voir que les intempérants transmettent souvent à leurs enfants leurs infirmités et leurs incommodités corporelles, et que les injustes font passer à leurs héritiers, avec leurs biens mal acquis, une malédiction secrète qui les ruine et les consume insensiblement, ou qui en ôte toute la douceur et tout le plaisir?

SECONDE PARTIE. *Avantages de la religion dans une autre vie.*

Vous voyez maintenant, par ce que je viens de dire, combien la religion et la vertu contribuent à tous égards au bonheur de cette vie; mais elles tendent aussi, et cela directement et très-certainement, à procurer un bonheur éternel et le salut des hommes dans l'autre monde. C'est là sans comparaison le plus grand avantage qui revient aux hommes de la piété, et au prix duquel toutes les considérations temporelles *sont moins que le néant et la vanité* (*Ps.* LXII, 9). Les biens que la religion procure aux hommes ici-bas forment une raison palpable, pour ainsi dire, qui prévient en faveur de la religion les esprits même du plus bas ordre. Mais pour ceux qui sont élevés au-dessus des sens, et qui soupirent après l'immortalité, qui croyent que leurs âmes subsisteront toujours et que leurs corps ressusciteront, qui sont pleinement convaincus du peu de cas que l'on doit faire de cette vie courte et périssable, et de tous les intérêts qui s'y rapportent en comparaison de l'état d'éternité qui nous attend dans une autre vie; pour ceux-là, dis-je, la vue d'un bonheur à venir et des récompenses éternelles et inexprimables que la sainteté et la vertu recevront alors, est certainement le plus puissant motif et le plus propre à gagner leurs cœurs. Quand on est bien persuadé que l'on existera toujours, on ne peut qu'aspirer à un bonheur qui soit aussi de nature à durer toujours. Il ne faut pas moins que l'espérance d'une félicité éternelle pour contenter un être qui se regarde comme immortel. Cette espérance, la religion seule la donne, et il n'y a que la religion chrétienne qui mette là dessus l'esprit parfaitement en repos. Mais comme tous les hommes qui ont eu quelque religion se sont accordés à reconnaître ce principe de l'*immortalité de l'âme* et des *récompenses d'un autre monde*, et se sont toujours promis quelque suite favorable de la piété et de la vertu après cette vie; comme d'ailleurs mon dessein, dans ce discours, a été principalement de parler des avantages temporels que la religion procure aux hommes, je me contenterai de faire voir en très-peu de mots combien une conduite pieuse et vertueuse contribue à notre bonheur à venir. Cela paraîtra par deux raisons, l'une tirée des *promesses de Dieu*, et l'autre de la *nature même de la chose*.

I. *La piété*, comme le dit l'apôtre saint Paul, a *les promesses de la vie à venir* (I *Tim.*, IV, 8). Dans toute l'Ecriture sainte Dieu fait dépendre de cette condition l'espérance qu'il donne d'une vie éternelle. Il a déclaré absolument et irrévocablement que sans l'obéissance et

la sainteté, *personne ne verra le Seigneur* (*Heb.*, XII, 14). Cette seule raison, que tel est l'ordre établi par l'Etre souverain, devrait suffire, quand il n'y en aurait pas d'autre, pour nous convaincre de la nécessité d'obéir aux lois de Dieu si l'on veut être heureux, et pour nous engager à les observer autant qu'il nous est possible. Car la vie éternelle est *un don de Dieu* (*Rom.*, VI, 23), et il peut faire de son bien ce qu'il lui plaît. Il est maître de ses faveurs et de ses grâces, il peut les communiquer et les distribuer à telles conditions que bon lui semble. Mais celle qu'il nous a imposée n'est pas trop dure. Quand la religion ne nous apporterait aucune utilité en ce monde, le bonheur du ciel est si grand, qu'il nous dédommagera largement de tous nos efforts et de toutes nos peines : la récompense a assez d'attraits pour engager chacun à mettre la main à l'œuvre. Si Dieu avait jugé à propos d'exiger de nous les choses les plus difficiles et les plus fâcheuses, ne devrions-nous pas nous y résoudre avec plaisir, et nous y porter gaîment, dans la vue de si grandes et si glorieuses récompenses ? Ce que les serviteurs de *Nahaman* lui disaient dans une autre rencontre : *S'il vous avait demandé quelque chose de considérable, ne l'auriez-vous par fait* (II *Rois*, V, 13) ? Nous pouvons l'appliquer ici. Supposons donc que Dieu nous eût dit que sans la pauvreté et le martyre actuel, *personne ne verra le Seigneur ;* tout homme qui croit un paradis et un enfer, et qui sait ce que signifient ces mots, qui comprend ce que c'est que d'éviter une misère extrême et sans fin, et de jouir d'une gloire éternelle et inexprimable, aurait-il dû balancer à accepter ces conditions ? A combien plus forte raison, lorsqu'on lui dit seulement : *Lavez-vous et purifiez-vous? Que toute personne qui a cette espérance en lui, se purifie elle-même comme lui est pur* (I *Jean*, III, 3). Mais Dieu n'en a pas ainsi usé avec nous. La condition qu'il nous impose pour obtenir la vie éternelle n'est pas une loi purement arbitraire, comme il paraîtra par ce que nous allons dire sur l'autre raison, qui est tirée de *la nature même de la chose.*

II. En effet, une conduite sainte et religieuse contribue par elle-même à notre bonheur à venir, comme étant une disposition et une préparation nécessaire pour jouir de ce bonheur. Nous ne saurions être heureux que par notre conformité avec Dieu ; sans cela il n'est pas possible de l'aimer, ni de trouver aucun plaisir dans sa communion. Nous ne pouvons pas aimer une nature tout opposée à la nôtre, ni nous plaire à converser avec elle. Ainsi la religion, pour nous mettre en état de goûter la félicité d'une autre vie, travaille à mortifier nos cupidités et nos passions, à nous détourner de l'amour déréglé des voluptés grossières et sensuelles de ce monde, à détacher nos esprits des choses d'ici-bas, et à les élever à des objets plus relevés et plus spirituels, afin que nous apprenions à ne pas prendre goût aux délices de ce monde. Autrement, si nous ne sommes sensibles qu'aux plaisirs terrestres et sensuels, nous ne pouvons qu'être souverainement malheureux lorsque nous serons dans l'autre monde, où nous ne trouverons rien qui nous accommode, où nous n'aurons aucune occupation qui soit conforme à notre disposition, aucun plaisir qui convienne à nos désirs déréglés et à nos inclinations corrompues. Tout ce qui renferme la jouissance du paradis et du bonheur ne s'accorde nullement avec le goût et la situation des méchants ; ainsi elle ne saurait les rendre heureux. Mais j'aurai occasion de parler plus au long de cela dans un des discours suivants.

De tout ce que nous venons de dire, il paraît évidemment combien est raisonnable la religion, puisqu'elle tend si directement au bonheur des hommes, et qu'elle nous est avantageuse à tous égards. On trouvera au contraire, si l'on pèse bien toutes choses, que personne ne retire aucun avantage du vice et de l'impiété. Je défie qui que ce soit de m'alléguer aucun bien réel qui lui en soit revenu. Oui, j'en appelle à l'expérience même des pécheurs. Qu'ils nous disent de bonne foi si les excès de l'intempérance et de la débauche ont été plus utiles à leur santé que n'aurait été une vie chaste et sobre ? La fausseté et l'injustice se sont-elles trouvées à la longue plus propres à augmenter leurs biens et à leur en assurer la pessession que ne l'auraient été la sincérité, la fidélité et la bonne foi ? Lequel des vices où ils se sont plongés leur a procuré plus de véritables amis, et acquis dans le monde une meilleure réputation que n'aurait fait la pratique de la sainteté et de la vertu ? Ont-ils trouvé dans la satisfaction de leurs désirs criminels cette tranquillité et ce contentement d'esprit, cette assiette paisible d'un homme qui se possède lui-même, cette assurance consolante de la faveur de Dieu, cette bonne espérance de leur état à venir, qu'une conduite religieuse et vertueuse leur aurait donnée? Bien loin de là, quelques-uns de ces vices n'ont-ils pas affaibli leurs corps et ruiné leur santé? Et d'autres n'ont-ils pas dissipé leurs biens? N'ont-ils pas réduit à la disette les personnes les plus riches? Y a-t-il aucun vice notoire qui ne flétrisse la réputation de ceux qui s'y abandonnent, qui ne les fasse haïr ou mépriser non seulement des personnes sages et vertueuses, mais encore de tout le monde? A-t-on jamais vu de méchant qui ait été à l'abri des remords de la conscience, des cruels tourments d'un esprit inquiet et qui ne trouve point de repos, d'une crainte secrète de la colère de Dieu et des peines d'une autre vie? Si les pécheurs veulent nous découvrir ingénument et sans se flatter eux-mêmes ce qu'ils sentent là-dessus, je ne doute pas qu'ils ne reconnaissent la vérité de tout ce que je viens de dire, et qu'ils ne le confirment par un aveu sincère de la triste expérience qu'ils en ont faite. C'est le fruit naturel du péché et la punition présente que les pécheurs en reçoivent sans préjudice des peines terribles qui leur seront infligées dans la vie à venir.

Quel prétexte plausible peut-on donc avoir

de s'opposer à la religion, puisqu'elle tend si visiblement à l'avantage et de la société humaine en général, et de chacun en particulier? puisqu'il n'y a point de véritable intérêt de ce monde même qui ne puisse pour l'ordinaire être recherché et avancé aussi efficacement, et la plupart du temps beaucoup plus, par une personne qui vit ici-bas avec tempérance, avec justice et avec piété, que par une autre qui tient une route toute contraire? Qu'on ne dise donc pas avec ces profanes dont parle un prophète : *C'est en vain qu'on sert le Seigneur, et que gagne-t-on à garder ses commandements* (*Malach.* III, 14)? Dieu n'agit pas avec nous en maître si rude, que nous ayons sujet de nous plaindre. Il ne nous a donné aucune loi qui ne soit pour notre bien : sa bonté est même allée si loin, qu'il a lié ensemble notre devoir et notre intérêt d'une manière inséparable, et qu'il exige de nous pour preuve de notre obéissance des choses qui sont autant de moyens naturels et de causes propres de notre félicité. Le diable avait bien raison, quoique ce fût malignement qu'il le reprochait à Job, de dire que ce saint homme *ne craignait pas Dieu pour rien* (*Job*, I, 9). C'est lui-même qui est un mauvais maître, qui se fait servir des hommes pour néant, qui ne donne à ses suppôts et à ses esclaves d'autre récompense que la honte, le chagrin et la misère. Le service au contraire que Dieu exige des hommes n'a rien que de doux et de raisonnable. La plus grande partie de la tâche qu'il nous prescrit, porte avec soi sa récompense présente : et quoi que ce soit qu'il nous faille faire ou souffrir pour lui, il nous propose une infinité de fortes considérations et de puissants motifs pour nous y encourager. L'amour-propre seul, pourvu qu'il fût sage et éclairé, suffirait, au défaut de toute autre raison, pour nous engager à devenir religieux. Car après tout personne ne saurait travailler à son propre intérêt d'une manière plus sûre et plus efficace qu'en servant Dieu. La religion contribue et à notre bonheur présent et à notre bonheur à venir. Quand l'Evangile nous prescrit la piété envers Dieu, la justice et la charité envers les autres hommes, la tempérance et la chasteté par rapport à nous-mêmes, voici à quoi se réduisent ces lois bien entendues; c'est que Dieu voulant rendre les hommes heureux éternellement, demande d'eux qu'ils fassent ce qu'il est nécessaire pour leur bonheur temporel; ou, pour parler plus clairement, il promet de nous rendre heureux à jamais, à condition seulement que nous fassions ce qui nous est le plus avantageux en ce monde.

Concluons que la religion est fondée sur l'intérêt des hommes bien entendu. De sorte que si le *dieu de ce siècle* et les cupidités des hommes ne les *aveuglaient* (II *Cor.* IV, 4) jusqu'à les mettre hors d'état de discerner leur véritable avantage, il serait impossible, tant que les hommes s'aimeront eux-mêmes et désireront leur propre félicité, de les empêcher de s'attacher à la religion. Car ils ne pourraient que reconnaître que leur intérêt demande qu'ils agissent ainsi, et en étant bien convaincus, ils prendraient une forte résolution de persister invariablement dans une conduite qui leur est manifestement si avantageuse.

SERMON

SUR L'EXCELLENCE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE

> Je regarde même toutes choses comme une perte, à cause de l'excellence de la connaissance de Jésus-Christ, mon Seigneur.
>
> (*Philippiens, chap.* III, *vers.* 3.)

L'Apôtre, au commencement de ce chapitre, compare la *religion judaïque* avec la *religion chrétienne*, et montre que la dernière est réellement et en substance ce que la première n'était qu'en type et en figure. *Nous sommes*, dit-il, *la circoncision, nous qui servons Dieu en esprit* (*v.* 3). Il fait ensuite une énumération de divers avantages qu'il avait, comme étant né dans l'Eglise judaïque : *Je pourrais aussi mettre ma confiance dans la chair, et si quelqu'un croit avoir de quoi compter là-dessus, j'en ai encore davantage, puisque je suis circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu, originaire d'Hébreux, de la secte des pharisiens; que j'ai été plein de zèle pour persécuter l'Eglise, et irrépréhensible selon la justice de la loi* (*v.* 4 *et suiv.*). Après quoi il déclare qu'il avait volontiers renoncé à tous ces avantages pour l'amour de Jésus-Christ et de la religion chrétienne. *Néanmoins, à cause de Christ, j'ai regardé comme une perte ces choses qui m'apportaient du profit.* Non seulement cela : il proteste encore dans notre texte que pour la même raison il est tout prêt à risquer toute autre chose dont les hommes font grand cas en ce monde: *Je regarde même toutes choses comme une perte, à cause de l'excellence de la connaissance de Jésus-Christ, mon Seigneur.*

S. Paul témoigne ici la haute idée qu'il a de la religion chrétienne, qu'il appelle *la connaissance de Jésus-Christ, son Seigneur*. Elle lui paraît si excellente, qu'il n'estime rien en comparaison des avantages que cette connaissance lui procure.

J'ai dessein aujourd'hui de vous mettre devant les yeux, en vous expliquant ces pa-

roles, l'excellence de la religion chrétienne par dessus toute autre religion et toute autre connaissance. Je ne m'attacherai pas néanmoins à vous proposer les preuves extérieures de la vérité du christianisme et de la divinité de sa doctrine, quoique à cet égard il l'emporte infiniment sur les autres religions. Il me suffit de vous faire voir l'excellence propre et interne de la doctrine en elle-même, en faisant abstraction de son autorité divine. Pour cet effet, je la considérerai sous ces quatre idées.

1. En tant qu'elle nous révèle plus clairement la nature de Dieu, qui est le grand fondement de toute religion.

2. En tant qu'elle nous donne une loi plus sûre et plus parfaite pour nous conduire.

3. En tant qu'elle nous propose des raisons plus fortes pour nous engager à pratiquer cette loi.

4. Enfin, en tant qu'elle nous fournit de meilleurs motifs et de plus puissantes considérations pour nous inspirer la patience et pour nous rendre contents au milieu des maux et des afflictions de cette vie.

Une religion ne saurait avoir de plus grands avantages que ceux-là. Donner de justes idées de Dieu, montrer une règle parfaite de bien vivre, fournir de grands motifs pour engager les hommes à être gens de bien, les munir de puissants secours pour leur faire supporter patiemment les maux et les souffrances de cette vie, que peut-on souhaiter de plus? C'est aussi sur ces quatre chefs que roulera mon discours.

Première partie. — *Avantages de la religion chrétienne à l'égard de la connaissance qu'elle nous donne de la nature de Dieu.*

Je dis donc que la religion chrétienne nous révèle la *nature de Dieu* plus clairement qu'aucune autre religion n'avait jamais fait. Le grand fondement de toute religion consiste à avoir de justes idées de Dieu. La religion de chacun est proportionnée à la manière dont il conçoit la Divinité. Si l'on s'en forme des notions fausses et grossières, on aura une religion absurde et superstitieuse; si l'on se figure Dieu comme un être malin, armé d'une puissance infinie dont il aime à se servir contre les hommes, qui se plaît à la misère et à la destruction de ses créatures, qui est prompt à se prévaloir de toutes les occasions de leur causer du mal et de la douleur, on le craindra, mais on le haïra aussi; on sera disposé à agir les uns envers les autres de la même manière qu'on s'imagine que Dieu en use envers nous; car tel est l'effet naturel de toute religion, qu'elle porte à imiter celui qu'on adore.

Mais l'idée que la religion chrétienne nous donne de Dieu est plus parfaite et plus aimable que celles qu'on en avait jamais eues dans le monde. Elle nous le représente comme un esprit pur, ce que les païens ne croyaient pas généralement. Elle nous enseigne qu'il doit être servi d'une manière conforme à sa nature spirituelle; sur quoi non seulement les païens, mais encore les Juifs, se trompaient extrêmement. *Dieu est esprit*, dit Notre-Seigneur Jésus-Christ, *et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité* (*Jean*, IV, 24). Il est vrai que Dieu lui-même avait prescrit aux Juifs certains sacrifices et toutes ces observances extérieures et incommodes dont leur religion était composée. Mais il faut remarquer que s'il avait établi cette sorte de culte, ce n'était pas qu'il le regardât comme le plus conforme à sa propre nature, mais parce que les Juifs étaient fort charnels et fort enclins à l'idolâtrie. Il ne leur ordonnait pas de telles choses, comme si elles eussent été les meilleures qu'il pouvait exiger d'eux, mais comme celles qui convenaient le mieux à leur naturel. C'est ce que l'Ecriture nous donne à entendre en plusieurs endroits. *Tu ne te soucies point de sacrifices*, dit David, *tu ne prends pas plaisir aux holocaustes* (*Ps.* LI, 26). Dieu s'explique encore plus clairement là-dessus par la bouche de Jérémie : *Je n'ai point parlé à vos pères, et je ne leur ai rien commandé, le jour que je les tirai du pays d'Egypte, au sujet des holocaustes et des sacrifices. Mais voici ce que je leur ai dit : Obéissez à ma voix, et je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple* (*Jér.* VII, 22, 23). Preuve évidente que Dieu ne se proposait pas principalement d'établir cette manière de le servir, et de la prescrire aux Juifs comme celle qui lui était la plus agréable et la plus conforme à sa nature, mais que par condescendance il s'accommodait en cela à leur situation et à leur inclination présente. C'est aussi en ce sens-là que quelques-uns entendent ce que Dieu dit au sujet du même peuple par la bouche du prophète Ezéchiel : *Je leur ai donné des statuts qui n'étaient pas bons* (*Ezéch.* XX, 25).

Aucune religion n'avait non plus mis dans un si grand jour la bonté de Dieu et sa tendresse pour le genre humain, d'où naît le meilleur et le plus puissant motif à aimer Dieu. Les païens généralement craignaient la Divinité, ils la regardaient comme un être farouche, cruel et vindicatif; c'est pourquoi ils tâchaient de l'apaiser par des sacrifices souverainement barbares de victimes humaines, et de leurs propres enfants. Dans le Vieux Testament même, Dieu est partout représenté en général comme fort rude et fort sévère. On ne trouve nulle part des déclarations aussi claires et aussi étendues de sa miséricorde et de son amour envers les hommes que celles dont l'Evangile est plein. Le *Seigneur des armées*, le *Dieu grand et terrible*, voilà le style ordinaire de l'Ancien Testament. Mais voici des titres plus doux, que l'on trouve partout dans le Nouveau Testament : *Le Dieu et le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ; le Père des compassions : le Dieu de toute consolation ; le Dieu d'amour et de paix*. Bien plus, il est dit que *Dieu est l'amour même*, et qu'*il demeure dans l'amour* (*1 Jean*, IV, 8, 16). Cette différence entre le style et les idées des livres des *Juifs* et des *chrétiens*, est si remarquable, qu'une des plus grandes sectes de la primitive Eglise, je veux dire les *gnostiques*, fondait là-dessus son hérésie de

deux dieux qu'elle se forgeait; l'un méchant, farouche et cruel, qu'elle appelait le *dieu du Vieux Testament*; l'autre bon et miséricordieux, qu'elle regardait comme le *dieu du Nouveau*. La diversité paraît si grande, qu'elle donnait du moins quelque couleur et quelque prétexte à une imagination monstrueuse en elle-même.

SECONDE PARTIE. — *Avantages de la religion chrétienne, à l'égard de la perfection de ses lois.*

La religion chrétienne nous a donné une *loi plus sûre et plus parfaite* pour la conduite de notre vie; c'est là son second avantage. Elle nous enseigne nos devoirs, en matière de plusieurs choses, d'une manière plus claire et plus certaine que n'avait fait la philosophie païenne et la loi même de Moïse. Elle prescrit un amour, une bonté et une bienveillance générales envers les hommes; elle veut que l'on soit disposé à pardonner à ses plus grands ennemis, que *l'on fasse du bien à ceux qui nous haïssent*, que *l'on bénisse ceux qui disent du mal de nous*, que *l'on prie pour ceux qui nous traitent injurieusement et qui nous persécutent* (*Matth.* VI, 44). Elle inculque ces préceptes plus fortement, elle défend la malignité, la haine, la vengeance et les querelles, plus expressément et plus sévèrement qu'aucune religion qu'il y ait eu, comme il paraîtra, si on lit avec quelque attention le *sermon de Notre-Seigneur sur la montagne*.

De plus tous les préceptes de la religion chrétienne sont sages et raisonnables. Les devoirs qu'elle nous prescrit sont conformes à la lumière naturelle et à la raison la plus pure : ils sont fondés sur la nature de Dieu, et tendent à l'imitation des perfections divines aussi bien qu'à la perfection de notre nature : ils élèvent une âme au plus haut point de vertu et de probité. Les lois de notre sainte religion sont généralement avantageuses au monde : leur observation procure la tranquillité extérieure et la santé, la consolation et la satisfaction intérieure, le bonheur universel du genre humain. Elles ne prescrivent rien d'inutile et d'incommode, tels qu'étaient les rites et les cérémonies en grand nombre de la religion judaïque : tout y est raisonnable, utile et essentiel. Elles n'oublient rien de ce qui tend à la gloire de Dieu ou au bien des hommes : elles ne nous détournent que de ce qui est contraire ou aux inclinations régulières de la nature ou à notre raison et à nos véritables intérêts. Elles ne nous défendent que ce qui est bas, honteux et indigne de nous, comme de satisfaire nos caprices et nos passions, d'agir contre les lumières de notre esprit, de nous rendre nous-mêmes insensés, et de nous ravaler à la condition des bêtes : en un mot, rien qui ne tende ou à notre préjudice particulier, ou à mettre en confusion et en désordre la société humaine.

Tel est le caractère et le contenu des lois de l'Evangile. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire quelqu'un des discours de Jésus-Christ, et particulièrement ce beau sermon qu'il fit sur la montagne. Il y exhorte ses disciples et ses sectateurs à être humbles, doux, justes, miséricordieux, purs, paisibles, patients dans les souffrances et dans les persécutions, bons et bienfaisants envers tout le monde, même envers ceux qui nous font du mal et qui nous offensent. Il veut que l'on tâche d'exceller dans toute sorte de vertus et d'honnêteté. La même chose paraît par les écrits des saints apôtres. Je n'en alléguerai que quelques passages. Voici ce que saint Paul nous dit du but de la doctrine chrétienne, en peu de mots à la vérité, mais d'un grand sens et d'un poids merveilleux : *La grâce salutaire de Dieu s'est montrée à tous les hommes, et nous a appris qu'en renonçant à l'impiété et aux cupidités mondaines, nous devons vivre en ce monde avec tempérance, avec justice et avec piété* (*Tit.* II, 11, 12). Le même apôtre donne pour condition principale et fondamentale de l'alliance de l'Evangile, de notre part; *que tous ceux qui s'appellent du nom de* Christ, *se détournent de l'injustice* (II *Timoth.* II, 19), ou du vice. Saint Jacques décrit la doctrine chrétienne, qu'il appelle *la sagesse qui vient d'en haut*, par ces caractères: *Elle est premièrement pure, puis amie de la paix, équitable, docile, pleine de miséricorde et de bons fruits, impartiale et sans hypocrisie* (*Jacques*, III, 17). Saint Pierre appelle l'Evangile *la connaissance de celui qui nous a appelés par sa gloire et par sa vertu; par lesquelles*, ajoute-il, *nous ont été données ces grandes et excellentes promesses, afin que par là nous devinssions participants de la nature divine, après être échappés de la corruption qu'il y a dans le monde par un effet de la concupiscence* (II *Pier.* I, 3, 4 *et suiv.*). Par cette considération il exhorte ceux à qui il écrit *de ne rien oublier pour ajouter à leur foi* toute sorte de *vertus*, sans lesquelles il leur déclare qu'ils *demeureraient inutiles et sans fruit, par rapport à la connaissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Concluons par ce beau passage de S. Paul qui renferme un sens énergique et fort étendu que *tout ce qui est véritable* (*Philipp.* IV, 8), *tout ce qui est honnête* ὅσα σεμνά, (ou pour exprimer la force des termes de l'original, *tout ce qui est en vénération*), *tout ce qui est juste, tout ce qui est pur*, ou chaste, *tout ce qui est aimable, tout ce qui est approuvé, s'il y a quelque vertu, s'il y a quelque chose digne de louange; que cela, mes frères, fasse l'objet de vos pensées.*

Mais afin de mettre dans tout son jour la perfection des lois du christianisme et leur conformité avec la raison, faisons-en une courte revue. On peut les rapporter toutes à deux chefs généraux, car il y en a qui tendent à perfectionner la nature humaine et à rendre gens de bien chacun en particulier, et il y en a d'autres qui tendent à la tranquillité et au bonheur de la société humaine.

1. Les préceptes du premier ordre peuvent être subdivisés en deux sortes : les uns, qui prescrivent la *piété* proprement ainsi nommée, ou ce à quoi l'on est tenu directement envers la majesté divine; les autres, qui règlent la manière dont on doit se conduire

par rapport à la jouissance des plaisirs de cette vie.

Tous les devoirs que la religion chrétienne prescrit par rapport à Dieu ne sont autre chose que ce que la lumière naturelle nous enseigne, si l'on en excepte deux sacrements qui ont un grand usage et une signification importante pour les chrétiens, et le commandement de prier Dieu au nom et par l'intercession de Jésus-Christ. En effet, voici à quoi se réduit la religion naturelle, pour ce qui regarde Dieu directement et immédiatement : c'est que nous devons respecter et aimer cet Etre souverain du fond de nos cœurs; lui témoigner notre respect et notre amour par un culte et une adoration extérieurs, mais surtout par notre promptitude à recevoir et à exécuter tout ce qu'il voudra nous révéler de sa volonté; reconnaître la dépendance où nous sommes de lui, et marquer la confiance que nous avons en sa bonté en lui adressant constamment des prières et des supplications, pour implorer sa grâce et son assistance, tant en faveur des autres qu'en faveur de nous-mêmes; lui rendre des louanges et des actions de grâces perpétuelles, pour tant de faveurs et de bienfaits que nous recevons de lui tous les jours et à chaque moment; bannir de nos esprits toute pensée indigne de lui, et ne donner à aucun autre l'honneur qui n'est dû qu'à lui seul; ne pas le servir d'une manière qui soit ou peu conforme à l'excellence et à la perfection de sa nature, ou contraire à sa volonté révélée; se donner bien de garde de profaner son saint nom par des imprécations ou en jurant à tout propos; ne pas mépriser ou négliger son service ni aucune chose qui y ait du rapport. C'est là en abrégé la première partie de la religion naturelle, ou les chefs généraux de ce que la lumière naturelle apprend à chacun touchant ses devoirs envers Dieu. La religion chrétienne exige précisément les mêmes choses, comme on pourrait le montrer en détail par des passages du Nouveau Testament; de sorte qu'il n'y a rien à cet égard, dans l'Evangile, qui ne s'accorde parfaitement bien avec la raison.

Pour ce qui est des préceptes qui règlent la manière dont chacun doit se conduire par rapport à la jouissance des plaisirs de cette vie, la religion chrétienne ordonne toute sorte de pureté et de chasteté, une sobriété et une tempérance exactes, un soin perpétuel de modérer nos désirs et nos passions. Elle défend tout ce qui est contraire à la nature, à la raison et à la santé, dans l'usage des plaisirs et de toutes les créatures de Dieu. A cela se rapportent les passages où il est dit que nous devons (*Rom.*, VIII, 1) *marcher, non selon la chair, mais selon l'esprit;* (II *Cor.*, VII, 1) *nous purifier de toute sorte de souillure de la chair et de l'esprit; être* (I *Pierre*, I, 15) *saints dans toute notre conduite.* Saint Jean divise les cupidités et les désirs déréglés des hommes en trois classes : la volupté, l'avarice et l'ambition, qui répondent à autant d'objets tentatifs qu'il y a dans le monde, savoir : les plaisirs, les richesses et les honneurs. *Tout ce,* dit-il (I *Epît.*, II, 16) qu'il y a au monde *se réduit à la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie*, toutes choses que le christianisme défend fort sévèrement. *Gardez-vous bien* (*Luc*, XII, 15) *de l'avarice*, dit Notre Seigneur; et voici la raison excellente qu'il en donne : *car ce ne sont pas les biens superflus que l'on a qui nous font vivre.* Il défend ailleurs l'ambition de la vaine gloire, et nous commande l'humilité, la modestie et la complaisance les uns pour les autres. (*Matth.*, XI, 29) *Apprenez de moi à être doux et humbles de cœur. N'ayez pas de vous-mêmes des sentiments trop relevés*, dit saint Paul (*Rom.*, XII, 16), *mais accommodez-vous à ceux qui sont au-dessous de vous. Ne* (*Philipp.*, II, 3) *faites rien par contention ni par vaine gloire, mais que, par humilité, chacun se croie inférieur aux autres.* A l'égard des plaisirs des sens, l'Evangile condamne tout déréglement et tout excès, et il recommande avec beaucoup de soin la pureté et la tempérance. *Prenez garde à vous*, dit Notre-Seigneur (*Luc*, XXI, 34), *de peur que vos esprits s'appesantissent par la crapule et par l'ivrognerie. Vivons*, dit saint Paul (*Rom.*, XIII, 13), *d'une manière bienséante et honnête, comme pendant le jour, sans nous abandonner à la débauche et à l'ivrognerie, aux impudicités et aux lascivetés, aux querelles et aux jalousies.* Saint Pierre (I *Epît.*, II, 11) nous *exhorte à nous abstenir des cupidités charnelles, qui combattent contre l'âme.* Tous ces préceptes ne tendent pas seulement à produire en nous des vertus et des dispositions raisonnables, conformes à notre nature et avantageuses à tous égards pour notre bien temporel; mais encore ils sont merveilleusement propres à nous inspirer des sentiments de piété, par cela même que leur observation purifie nos âmes des ordudures des plaisirs sensuels : car l'avarice abaisse l'esprit et l'attache à la terre; l'intempérance et la débauche remplissent de nuages l'entendement humain, et le mettent hors d'état de s'élever à la contemplation des choses spirituelles et divines.

2. Vous voyez maintenant combien les préceptes du christianisme, dont je viens de parler, contribuent à la perfection de la nature humaine, à considérer chaque personne en particulier. Mais il y en a d'autres qui, comme je l'ai dit, tendent à la tranquillité et au bonheur de la société humaine, ainsi que je vais le faire voir. La raison humaine n'aurait jamais pu imaginer rien de plus propre à cette fin que les lois du christianisme; car elles prescrivent toutes les vertus capables d'adoucir les esprits, et de modérer les haines et les animosités. Elles nous ordonnent *d'aimer comme nous-mêmes notre prochain*, c'est-à-dire, tous les hommes, sans en excepter nos plus mortels ennemis. C'est pour cela, en partie, qu'a été institué le sacrement de la sainte cène, ce festin d'amour et de charité, dans lequel la commémoration de notre Sauveur mourant et donnant sa vie pour ses ennemis, est la chose du monde la plus propre

à nous inspirer des sentiments réciproques d'amour et de charité.

De cette seule loi, qui nous engage à aimer jusqu'à nos plus grands ennemis, il paraît que la religion chrétienne est non-seulement la plus innocente doctrine qui ait jamais été annoncée dans le monde, mais encore la plus humaine, la plus douce et la plus digne d'une âme grande et généreuse. Car en conséquence de ce précepte général elle ordonne de (*Galat.*, VI, 10) *faire du bien à tous les hommes*, de (*Rom.*, XII, 18) *vivre en paix avec tout le monde, s'il est possible, et autant que cela dépend de nous;* d'être (*Ephes.*, IV, 32) *bons les uns avec les autres*, prêts à faire plaisir et à obliger, *pleins de compassion*, sensibles aux maux de ceux qui sont dans la disette ou dans la misère, disposés à les soulager et à les secourir de tout notre possible ; de (*Rom.*, XII, 25) *se réjouir avec ceux qui se réjouissent et de pleurer avec ceux qui pleurent;* de (*Galat.* VI, 2) *porter les fardeaux les uns des autres;* de (*Ephes.*, IV, 2) *se supporter charitablement les uns les autres;* de se réconcilier facilement avec ceux de qui l'on a reçu quelque offense ; d'être prêts (*Matth.*, XVIII, 35) à *pardonner de bon cœur* les plus grandes injures que l'on puisse nous faire, et cela à l'infini, *jusqu'à septante fois sept fois*, selon l'expression de Notre-Seigneur (*Ibid.*, *vers.* 22).

Les lois du christianisme mettent aussi en sûreté les intérêts particuliers de chacun, et affermissent en même temps le repos public; car elles confirment et fortifient tout ce que la nature nous enseigne touchant la justice et l'équité, dont la maxime fondamentale est, *qu'il faut faire aux autres comme nous voudrions qu'ils en usassent envers nous.* Elles nous ordonnent, sous peine de la damnation, d'obéir aux lois humaines qui règlent les droits de chacun, et de nous soumettre au gouvernement établi. Elles défendent tout ce qui y donne quelque atteinte, comme la violence et l'oppression, la fraude et les tromperies, la perfidie et la trahison, le violement de la foi donnée, des serments et des promesses ; la désobéissance à nos supérieurs ; les séditions et la rébellion contre les magistrats et les puissances. Elles condamnent toute autre chose qui est capable de troubler le repos du monde et d'aliéner les cœurs : comme une humeur bourrue et chagrine, des manières d'agir inciviles et désobligeantes, une habitude de critiquer les autres, et de donner un mauvais tour à tout ce qu'ils font ou qu'ils disent ; en un mot, tout ce qui peut rendre les hommes fâcheux et incommodes les uns aux autres dans le commerce de la vie. Il n'y a aucune de ces actions et de ces dispositions turbulentes qui ne soit défendue dans le Nouveau Testament, ou formellement, ou par des conséquences de la dernière évidence.

Que peut donc faire de plus une religion, pour réformer les sentiments et les mœurs des hommes ? De quelles lois pourrait-on s'aviser qui fussent plus propres que ne le sont les préceptes du christianisme à élever la nature humaine au plus haut point de perfection, à produire la tranquillité dans le cœur de chacun, à procurer le repos et le bonheur de la société humaine ? Plusieurs de ces préceptes, comme celui d'*aimer nos ennemis*, de *ne pas chercher à nous venger*, de *rendre le bien pour le mal*, etc., ont été reconnus pour très-raisonnables par quelques-uns des plus sages païens ; mais à cause de la corruption générale qui régnait dans le monde, comme aussi de la faiblesse et de l'incertitude des lumières de la raison humaine, ils n'ont jamais été regardés comme ayant force de lois naturelles. De sorte que c'est véritablement à la religion chrétienne que nous sommes redevables de la règle la plus sûre et la plus parfaite qui eût jamais été donnée pour la conduite de notre vie.

Troisième partie. *Avantage de la religion chrétienne, à l'égard des raisons qu'elle propose pour porter à l'obéissance.*

Un troisième avantage de la religion chrétienne, c'est qu'elle nous propose les plus fortes raisons du monde pour nous engager à obéir aux lois qu'elle nous prescrit. L'Evangile nous prend par les endroits les plus propres à recevoir des impressions qui nous mettent en état de dompter et de régler nos passions, je veux dire, par l'espérance et par la crainte. Pour animer nos espérances, il nous donne la plus forte assurance que l'on puisse avoir du plus grand et du plus durable bonheur, dont nous jouirons, si nous obéissons à ses lois. Et pour jeter l'épouvante dans nos âmes, il menace des tourments les plus terribles et les plus longs les pécheurs qui violent ces mêmes lois. *A ceux* (*Rom.*, II, 7, 8) *qui, par leur constance à bien faire, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité*, il promet *la vie éternelle;* mais pour ceux *qui ne se rendent point à la vérité, et qui s'abandonnent à l'injustice*, il leur dénonce *l'indignation et la colère, l'affliction et le désespoir.* Ce qui rend donc la doctrine de l'Evangile un instrument si puissant pour la conversion et l'amendement du monde, c'est qu'aucune religion n'avait encore proposé aux hommes de plus glorieuses récompenses et de plus terribles punitions : d'autant plus capables de faire impression sur les cœurs, qu'elle a de quoi persuader leur réalité et leur certitude d'une manière plus forte et plus convaincante que tout ce qu'on avait jamais dit sur l'état d'une autre vie. C'est la raison que l'apôtre saint Paul nous donne de l'efficace et des progrès de l'Evangile : il dit que cette sainte doctrine est (*Rom.*, I, 16, 18) *la puissance de Dieu pour le salut de ceux qui croient*, parce que *la colère de Dieu y est révélée du ciel contre toutes les impiétés et les injustices des hommes.* Avant la révélation évangélique, les vices et l'impénitence du monde païen étaient beaucoup plus excusables. Les païens croupissaient dans une très-grande ignorance des peines et des récompenses d'une autre vie : ils n'avaient généralement que des idées fort obscures et fort incertaines de cette grande vérité, qui a tant de force pour engager les hommes à

renoncer au péché, et qui est le plus puissant motif à bien vivre. Saint Paul le disait autrefois aux Athéniens, peuple le plus éclairé du paganisme : Dieu *ayant fermé les yeux aux temps de l'ignorance, ordonne présentement en tous lieux à tous les hommes de se repentir ; parce qu'il a arrêté un jour auquel il jugera toute la terre selon la justice, par un homme qu'il a établi pour cela ; de quoi il a donné à tout le monde une preuve certaine, en ce qu'il l'a ressuscité d'entre les morts* (*Act.*, XVII, 30, 31). On n'avait jamais eu une pleine assurance de la réalité d'une autre vie et d'un jugement à venir, comme celle que la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ fournit à chacun : car celui que Dieu a ainsi ressuscité, déclare que *c'est lui-même que Dieu a établi juge des vivants et des morts* (*Act.*, X, 42). Une ferme persuasion de ce jugement à venir, où *chacun recevra selon ses actions*, est, lorsqu'on l'envisage bien, le plus puissant motif à une bonne vie, parce qu'il est tiré de la considération du bonheur et du malheur le plus grand et le plus durable dont la nature humaine soit susceptible. Ainsi les lois du christianisme sont soutenues par des peines et des récompenses plus capables d'en procurer et d'en maintenir l'observation qu'aucune loi qu'il y ait jamais eu dans le monde. Car qu'est-ce qui pourra détourner les hommes du péché, si la crainte des jugements de Dieu et le danger manifeste de la perdition éternelle ne le fait pas ? Quel autre encouragement y a-t-il à la vertu, après celui de l'espérance du paradis et de l'assurance d'une félicité éternelle ?

Quatrième et dernière partie. *Avantage de la religion chrétienne, à l'égard des motifs qu'elle fournit à la patience.*

Enfin la religion chrétienne nous fournit les meilleurs motifs et les plus puissantes considérations, pour nous inspirer la patience, et pour nous rendre contents au milieu des maux et des afflictions de cette vie. Le grand but de la philosophie était de soutenir les hommes dans les disgrâces et les calamités auxquelles ils sont sujets, et de les fortifier contre les souffrances. C'est pour obtenir cette fin que les plus sages païens donnaient la torture à leurs esprits, et qu'ils se tournaient de tous les côtés ; ils mettaient en œuvre toutes sortes de principes et poussaient aussi loin qu'il leur était possible le moindre argument, la moindre réflexion qui se présentait. Mais, après tous leurs efforts, ils n'ont su rien trouver qui fût capable de consoler et de mettre passablement en repos l'esprit d'une personne qui est actuellement en butte à quelque douleur aiguë, à quelque chagrin cuisant, à quelque grand malheur : *Le lit est trop court pour que l'on puisse s'y étendre, et la couverture trop petite pour que l'on puisse s'en envelopper* (*Isaïe*, XXVIII, 21). Toutes les belles sentences des philosophes, tous les sages conseils qu'ils ont donnés là-dessus, se sont trouvés inutiles pour le peuple et pour le commun des hommes ; ils n'ont servi qu'à encourager quelque peu d'esprits naturellement fermes et opiniâtres, qui, sans l'aide de la philosophie, auraient assez bien résisté d'eux-mêmes.

Quelques philosophes, pour chercher des remèdes contre la douleur, se sont si fort jetés dans l'extrémité opposée, qu'ils ont mis en question les vérités les plus manifestes, et qu'ils en sont venus à douter si le sentiment et la douleur ne sont pas de pures chimères. Mais lorsque quelque grand mal fondait sur eux, ils poussaient des soupirs aussi perçants et des gémissements aussi tristes, ils criaient aussi fort que les autres hommes.

D'autres ont cherché à adoucir leurs maux par des disputes subtiles, et en soutenant avec opiniâtreté que la douleur n'est pas un mal réel ; mais qu'elle est telle seulement par imagination, et qu'ainsi un homme sage ne doit pas y être insensible. Mais il faut être bien habile pour s'empêcher d'être sensible à des choses si incommodes et si fâcheuses. C'était là pourtant la distinction que faisait Posidonius, au rapport de Cicéron (1). Il n'osait pas nier que la douleur ne fût quelque chose de fâcheux ; avec tout cela il était fermement résolu à n'avouer jamais qu'elle fût un mal. Pauvre consolation que celle qui n'est fondée que sur une chétive distinction entre ce qui est fâcheux et ce qui est un mal ! Car tout le mal de l'affliction et de la calamité ne consiste-t-il pas dans le sentiment fâcheux et inquiet qu'elle cause ? Ainsi de quelque côté qu'on tourne cette raison, elle n'est bonne à rien qu'à être sifflée, comme un paradoxe grossier qui choque visiblement le sens commun.

Il y en a qui ont tâché de tromper leurs chagrins et leurs souffrances par ce raisonnement un peu plus sérieux : que tous les maux dont on est atteint arrivent par l'effet d'une nécessité fatale et inévitable, et qu'ainsi personne ne doit s'en chagriner puisque ce serait en vain qu'on se tourmenterait pour des choses auxquelles il n'y a pas moyen de remédier. On peut dire néanmoins aussi raisonnablement en tournant la médaille, que cette même raison : qu'il n'y a pas moyen de remédier à une chose est pour un homme sage un des plus justes sujets de s'affliger et de s'inquiéter. Car ce serait une espèce de consolation dans les maux qu'on souffre actuellement, si l'on savait qu'ils sont de nature à pouvoir être évités ; puisqu'en ce cas-là on serait soigneux une autre fois de les préve-

(1) Il nous apprend que Pompée, étant à Rhodes, voulut voir ce fameux stoïcien, quoiqu'on lui dît qu'il était alors attaqué d'une fâcheuse maladie. Pompée, après l'avoir salué, lui témoigna combien il était fâché de ne pas pouvoir profiter de ses discours. Posidonius répondit que, quelque grande que fût sa souffrance, il ne serait pas dit qu'un si grand personnage s'en fût retourné chez lui sans satisfaire le désir qu'il avait de l'entendre. Il se mit donc à raisonner fortement et à perte de vue sur cette maxime de sa philosophie, *que l'honnête est le seul bien*. Interrompu par les atteintes d'une douleur aiguë, il disait à chaque fois qu'elle revenait, « Tu as beau faire, douleur, quelque fâcheuse que tu sois, je n'avouerai jamais que tu sois un mal. » Cumque quasi faces ei doloris admoverentur, sæpe dixisse : Nihil agis, dolor ; quamvis sis molestus, nunquam te esse confitebor malum. » Tusc. Quæst. lib. II, cap. 24.

nir. Au-lieu que, dès là qu'ils sont nécessaires, le chagrin qu'on en ressent est aussi inévitable que la cause même qui les produit; de sorte que, quoi qu'on voie bien que c'est en vain qu'on se chagrine de ce à quoi on ne peut remédier, on ne saurait néanmoins s'en empêcher. Auguste avait bien compris cela, comme il paraît par une vive repartie qu'on lui attribue. Quelqu'un voulant le consoler par cette raison tirée de la fatalité des événements : *C'est cela même*, répondit-il, *qui m'afflige* (1).

Quelques-uns se sont avisés de faire diversion aux chagrins et aux douleurs d'autrui, par un grand nombre de sentences plausibles et spécieuses comme, par exemple, celle-ci (2) : *Que si les maux sont longs, ils sont légers, et que s'ils sont grands et vifs, ils sont courts.* Mais je m'imagine qu'un homme du commun, qui n'y recherche pas tant de finesse recevrait bien peu de soulagement de ce raisonnement subtil, lorsqu'il serait tourmenté des douleurs aiguës de la pierre ou de la gravelle pendant une semaine tout de suite, comme il arrive assez souvent. Quelque plaisir qu'on puisse prendre à inventer de telles pensées ingénieuses, lorsque l'on est à son aise et en repos, je doute qu'elles aient beaucoup de vertu pour consoler une personne au fort des chagrins et de la douleur.

La meilleure raison morale que la raison puisse fournir pour porter les hommes à la patience est, à mon avis, celle qui se tire de l'utilité de la patience elle-même. Le moyen de rendre ses maux plus légers, c'est de les supporter aussi tranquillement qu'il est possible. Quand on se tourmente, qu'on se dépite, qu'on se donne de la tête contre la muraille, qu'on est dans une agitation perpétuelle; on ne fait qu'enflammer et qu'irriter la douleur, qu'envenimer la plaie, que rendre le fardeau plus difficile à porter. Ce n'est pourtant pas là, à proprement parler, un moment de consolation : nous y apprenons seulement dans quelle situation nous devons tâcher de nous mettre, pour empêcher que nos maux ne deviennent plus fâcheux qu'ils ne le sont effectivement : la question est de savoir ce qui peut servir à nous mettre dans cette situation.

C'est dans le christianisme qu'il faut chercher des motifs justes et raisonnables pour encourager les hommes à souffrir avec patience. Notre sainte religion nous met devant les yeux, non l'exemple de quelque stoïcien stupide qui, par des principes d'une fierté et d'un endurcissement opiniâtre, s'est rendu insensible à la douleur plus que les hommes ne peuvent le faire ordinairement, mais un exemple qui est à la portée de tout le monde, l'exemple d'un homme semblable à nous, qui est sensible aux moindres souffrances, et qui néanmoins endure patiemment les plus grandes : de *Jésus* (*Hébr.*, XII, 2), *l'auteur et le consommateur de notre foi, lequel, à cause de la joie qui lui était mise devant les yeux, a souffert la croix, en méprisant la honte qui y était attachée, et s'est assis à la droite du trône de Dieu.*

Dieu a jugé à propos que les premiers chrétiens fussent *conduits à la gloire* par de grandes peines et de cruelles persécutions; et, pour les y animer (*Ibid.*, II, 10), *il a couronné* (1) *par des souffrances le chef de leur salut.* A plus forte raison la vue d'un si excellent modèle doit-elle nous armer de patience contre les malheurs ordinaires de cette vie; surtout si nous considérons que Notre-Seigneur Jésus-Christ a souffert des maux qu'il ne méritait point, et qu'il les a soufferts non pour lui-même, mais pour nous.

Mais la principale raison qu'il y a ici, capable de nous encourager puissamment, c'est la gloire qui suivra nos souffrances, comme leur récompense propre, si nous souffrons pour l'amour de Dieu et pour sa cause; ou comme une récompense de notre patience, si nous souffrons pour quelque autre sujet, où nous n'ayons rien à nous reprocher. *Nos* (II *Cor.*, IV, 17) *légères afflictions, qui ne durent qu'un moment, nous produisent un poids éternel d'une gloire infiniment excellente.* La religion chrétienne nous assure que nos souffrances nous sont infiniment avantageuses. Et qui est-ce qui ne serait pas bien aise de souffrir à ce prix-là? Qui est-ce qui refuserait de *passer* (*Actes*, XIV, 21) *par plusieurs afflictions pour entrer dans le royaume de Dieu?* de souffrir quelques maux de courte durée pour parvenir à un bonheur éternel? L'assurance d'une félicité à venir est un puissant cordial qui confortera nos cœurs, et ranimera nos esprits au jour de l'adversité, mieux que toutes les belles sentences et les sages réflexions de la philosophie la plus sublime.

Ces raisons, que le christianisme nous fournit, sont d'une solidité à toute épreuve. Tout y est suc et moelle. Elles ont de quoi faire impression sur le cœur des hommes, et les esprits du commun les plus bouchés sont capables d'en sentir toute la force. A la vue d'un si grand exemple, dans la pensée d'une si glorieuse récompense, avec quelle joie et quelle résolution, avec quel courage et quelle constance une infinité de gens de tout ordre,

(1) *Hoc ipsum est, quod me male habet.* M. Tillotson ne cite point d'auteur pour garant du fait qu'il rapporte ici de mémoire. Cela me ferait croire qu'il a attribué à l'empereur Auguste un mot qui est de quelque autre; et ce qui me confirme dans ma pensée, c'est que Janus Rutgersius, très-savant homme du XVIIe siècle, a recueilli avec grand soin tout ce qui reste des écrits et des discours d'Auguste, dans ses *Variæ Lectiones*, lib. II, cap. 19; mais on n'y trouve rien qui approche de la réponse dont il s'agit.

(2) Ce raisonnement est rapporté en autant de mots par Cicéron, qui l'attribue à Epicure : *Jam doloris medicamenta illa Epicurea, tanquam de narthecio promunt* : Si gravis, brevis; si longus, levis. De Finib. bonor. et malor, lib. II, cap. 7. On trouvera un grand nombre d'autres passages là-dessus dans le Commentaire de Gassendi sur le Xe livre de Diogène Laërce, page 1703, et seqq., comme aussi dans celui de Thomas Gataker sur Marc Antonin, liv. VII, § 33.

(1) Ou plutôt, *consacré*; qui est le sens du terme de l'original, dans la version des LXX, lorsqu'il s'agit de sacrificateurs comme en cet endroit. Notre auteur ne suit pas même ici la version anglaise, qui traduit trop littéralement *perfectionner*. Il a confondu le terme de l'original avec ce qui est dit de Jésus-Christ dans le verset précédent : *Nous le voyons couronné de gloire et d'honneur.*

hommes et femmes, grands et petits, riches et pauvres, savants et ignorants, n'affrontèrent-ils pas toute la malice et toute la rage du monde; n'embrassèrent-ils pas les tourments et la mort, dans les premiers siècles de l'Eglise? Les maximes et les préceptes des philosophes ont-ils jamais produit un semblable effet? Finissons par un mot de Juste Lipse. C'était un savant du premier ordre et un grand admirateur de la philosophie stoïcienne. Un de ses amis, qui venait le voir sur son lit de mort, lui ayant dit qu'il n'était pas besoin de lui alléguer des motifs à la patience, puisqu'il devait en être bien muni par l'étude de la philosophie à laquelle il s'était si fort attaché, il ne lui répondit que par cette éjaculation (1) : *Seigneur* Jésus, *donne-moi la patience chrétienne.* Voulant dire qu'il n'y a point de patience semblable à celle que les motifs du christianisme sont capables d'inspirer.

J'ai tâché de vous convaincre en peu de mots, et aussi clairement qu'il m'a été possible, de l'excellence de la religion chrétienne, tant par rapport aux idées justes et suffisantes qu'elle nous donne de la nature de Dieu, qui est le grand fondement de toute religion, qu'à l'égard de la perfection de ses lois et de la force des motifs qu'elle nous propose pour nous engager et à obéir à Dieu et à nous soumettre à sa volonté. Vous pouvez voir par là, quel est le but propre de cette sainte religion, et quel effet ses lois et ses préceptes produiraient sur les hommes, s'ils les observaient exactement, et s'ils y conformaient leur vie. Elle les rendrait véritablement pieux, chastes et tempérants, patients et contents, au milieu des épreuves par lesquelles la Providence les fait passer; justes et honnêtes gens, doux, paisibles et bons les uns envers les autres. En un mot, l'Evangile nous représente Dieu à tous égards tel que nous pourrions le souhaiter : il nous donne des lois si proportionnées à notre état, que quiconque se connaît lui-même doit être bien aise d'y conformer sa vie : il nous propose, pour nous porter à leur observation, des motifs si engageants, que l'on ne peut s'empêcher de s'y rendre, si l'on s'aime comme il faut, et que l'on ait un peu à cœur la véritable félicité, tant en ce monde qu'en l'autre. Je puis, ce me semble, à l'heure qu'il est, défier hardiment toutes les religions du monde de produire un corps complet de lois saintes et raisonnables, soutenues de promesses et de menaces, comme celles de l'Evangile. Si quelqu'un peut me montrer une religion qui ait de plus grandes ou seulement d'aussi grandes preuves de vérité qu'en a le christianisme, une religion dont les promesses et les menaces tendent à rendre les hommes sages et meilleurs, plus tempérants et plus chastes, plus doux et plus patients, plus bienfaisants et plus justes, que ne sont capables de le faire les lois et les motifs de la religion chrétienne; si quelqu'un, dis-je, me montre une religion comme celle-là, je suis tout prêt à m'y ranger. Y a-t-il au monde quelque autre livre dont la doctrine ait été confirmée par des miracles semblables à ceux qui servent de sceau à l'Ecriture? un autre livre qui contienne les principaux chefs de nos devoirs si parfaitement, et sans le moindre mélange de quoi que ce soit de déraisonnable, de rien qui flatte la corruption, ou qui soit en aucune manière indigne de Dieu? un autre livre qui nous commande tout ce que nous devons faire raisonnablement, et qui, s'il nous prive quelquefois de certains plaisirs innocents, nous offre en même temps une grande récompense de ce renoncement à nous-mêmes? un autre livre, dont les règles, si on les suivait bien, rendraient les hommes plus pieux et plus dévots, plus saints et plus sobres dans l'usage des plaisirs, plus équitables et de meilleure foi dans leur commerce, meilleurs amis, meilleurs voisins, meilleurs magistrats, meilleurs sujets, plus exacts et plus commodes dans toutes les autres relations de la vie? un autre livre qui fournisse en même temps de plus puissants motifs à un si haut degré de vertu? Qu'on m'indique un tel livre, et je laisse désormais l'Ecriture pour ne prêcher que ce nouvel évangile.

Mais ne faisons-nous pas tous profession d'être de cette religion si excellente, de croire et d'étudier ce que l'Ecriture sainte nous enseigne? Hélas! que doit-on penser, quand on considère les actions et la conduite de la plupart des chrétiens? N'y en a-t-il pas un grand nombre parmi nous qui violent grossièrement et ouvertement les préceptes les plus clairs de l'Evangile, par leurs impiétés, par leurs excès et leurs débauches, par leurs injustices et par leurs profanations? Comme si la *grâce salutaire* de Dieu ne leur était jamais apparue; comme s'ils n'avaient jamais entendu parler du paradis ou de l'enfer, ou qu'ils tinssent pour de pures fables tout ce que l'Ecriture en dit; comme s'ils n'*attendaient pas la bienheureuse espérance et l'apparition glorieuse du grand Dieu et de notre sauveur Jésus-Christ*, *que Dieu* (*Act.* XVII, 31) *a établi pour juger le monde selon les règles de sa justice*, et qui donnera des récompenses infinies à ceux qui l'auront fidèlement servi; mais qui (II *Thess.*, I, 8) *viendra environné d'une flamme de feu, pour se venger de ceux qui ne connaissent pas Dieu, et qui n'obéissent point à l'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ.*

Ne nous flattons donc pas, sous prétexte que nous avons cette *excellente connaissance de Jésus-Christ Notre-Seigneur* : elle ne nous servira de rien, si nous la démentons par notre vie. Quoique nous *connaissions ces choses* mieux qu'on n'avait jamais fait, nous ne serons pas *heureux* pour cela seul, *si nous ne les pratiquons* (*Jean*, XIII, 17) : au contraire, nous n'en serons que plus malheu-

(1) Il est dit dans la vie de ce savant, écrite par Aubert le Mire, et qui est à la tête de ses Œuvres, qu'après avoir traité de *vaine* l'insensibilité stoïcienne, il dit, en montrant un crucifix : *Voilà la vraie patience! cum enim ex circumstantibus quispiam stoicam illi apathiam suggessisset, Vana sunt ista, respondit : digitoque in Christi crucifixi imaginem lectulo adstantem intento :* Hæc vera est patientia, *verissime subjecit.* Tome I Op., page 26, edit. Vesal.

reux. Ainsi il est de l'intérêt de chacun de nous de penser sérieusement à ce qu'il croit, et de voir si sa créance produit l'effet qu'elle doit sur sa conduite. Autrement tous les préceptes, toutes les promesses et les menaces de l'Evangile s'élèveront en jugement contre nous; les articles de notre foi seront autant de chefs d'accusation : et la sentence de notre condamnation roulera principalement sur ceci : que nous n'avons pas obéi à l'Evangile que nous faisions profession de croire; et que, nous disant chrétiens, nous avons vécu comme des païens. Ne pas ajouter foi à la religion chrétienne, malgré tant de fortes preuves que Dieu nous fournit pour nous convaincre de sa vérité, c'est sans contredit une chose très-déraisonnable; mais croire qu'elle est véritable, et vivre néanmoins comme si elle était fausse, c'est la plus grande contradiction du monde. Un incrédule a, ou croit avoir, quelque raison de ne pas ajouter foi à la religion chrétienne. Mais un homme qui croit les principes du christianisme, et qui cependant vit d'une manière contraire à ces principes, sait qu'il n'a aucune raison de faire ce qu'il fait, et il est convaincu qu'il devrait agir autrement. Or n'est-ce pas être bien misérable que de faire des choses que l'on se reproche continuellement à soi-même, et pour lesquelles par conséquent on sera puni de Dieu avec plus de sévérité? Oui, il pardonnera mille erreurs, mille défauts de notre entendement, pourvu qu'ils ne viennent pas d'une négligence grossière; mais les fautes de notre volonté ne trouveront point d'excuse auprès de lui, parce que nous aurions pu les éviter et que nous étions persuadés qu'il était de notre devoir de n'y pas tomber.

O homme, tu crois que *la colère de Dieu est révélée du ciel contre toutes les impiétés et les injustices des hommes*, et cependant tu t'abandonnes encore à *l'impiété et aux cupidités mondaines* (*Rom.*, I, 18)! Tu es convaincu que *sans la sainteté personne ne verra le Seigneur* (*Hébr.*, XII, 14), et tu continues encore dans un mauvais train de vie! Tu es pleinement persuadé que *ni les fornicateurs, ni les adultères, ni les avares, ni les injustes, n'hériteront du royaume de Dieu et de Jésus-Christ*, (*I Cor.* VI, 9, 10), et néanmoins tu te plonges encore dans ces vices! En vertu de quoi prétendrais-tu n'être pas traité selon ta créance? S'il arrive que tu sois malheureux sans ressource pour toute l'éternité, auras-tu quelque lieu d'en être surpris, et ne devais-tu pas t'y attendre? Tu n'auras que ce à quoi tu savais bien que tu t'exposais, lorsque tu te plongeais actuellement dans le crime. Comment pourrais-tu te flatter que Dieu te sût gré de la droiture de ta foi, pendant que tu la contredis si hautement par une mauvaise vie? Que peux-tu attendre, si ce n'est que Dieu te condamne pour des choses sur lesquelles ta propre conscience te condamnait pendant que tu les faisais? De toutes les considérations qui nous frapperont dans l'autre monde, il n'y en aura point qui nous cause de plus cruels remords que celle-ci : c'est que nous avons mal fait, quoique nous pussions mieux faire, et que nous nous sommes déterminés à nous rendre malheureux, quoique nous sussions le moyen de parvenir au bonheur.

Concluons que nous qui sommes chrétiens, nous avons certainement la meilleure et la plus sainte religion, la plus raisonnable du monde. Mais, d'autre côté, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes, si la meilleure religion du monde ne nous rend pas gens de bien.

SERMON

SUR LA FACILITÉ D'OBSERVER LES PRÉCEPTES DE LA RELIGION CHRÉTIENNE.

Et ses commandements (*de Dieu*) ne sont point fâcheux.
(Ire *Epître de S. Jean, chap.* V, *v.* 3.)

Entre les préjugés que l'on a contre la religion chrétienne, un des plus grands est celui-ci : Qu'elle charge les hommes de fardeaux pesants et insupportables; que ses lois sont très-sévères, très-difficiles à observer, et que cependant on court un très-grand risque à les violer. Elle veut, dit-on, que nous tenions nos passions en bride, que nous combattions souvent nos inclinations les plus fortes et nos plus violents désirs, que nous *coupions notre main droite* et que *nous nous crevions l'œil droit*; que nous *aimions nos ennemis*, que nous *bénissions ceux qui nous maudissent*, que nous *fassions du bien à ceux qui nous haïssent*, que nous *priions pour ceux qui nous traitent injurieusement et qui nous persécutent* (*Matth.*, V, 29, 30, 44); que nous pardonnions les plus grandes injures qui nous sont faites, et que nous réparions les moindres que nous faisons nous-mêmes; que nous soyons contents de notre sort, patients dans les souffrances, prêts à sacrifier les intérêts qui nous sont les plus chers en ce monde, et nos vies mêmes, pour l'amour de Dieu et de la religion. Ne sont-ce pas là toutes *paroles dures et commandements fâcheux* (*Jean*, VI, 60).

Pour avoir occasion de dissiper ce préjugé, j'ai choisi un passage où l'apôtre saint Jean nous dit formellement le contraire; car il nous assure que *les commandements de Dieu ne sont point fâcheux*.

C'est là une vérité manifeste quand on examine les choses sans prévention et sans

partialité. Mais c'est aussi un grand paradoxe pour des gens plongés dans le vice, et qui ont intérêt à se faire une idée désavantageuse de la religion et des saintes lois de Dieu. C'est une étrange proposition pour des gens qui ne regardent la religion que de loin et sans avoir jamais essayé de bien vivre; qui jugent des lois de Dieu non par leur bonté et leur équité naturelles; mais par la répugnance et l'opposition qu'ils sentent dans leur propre cœur.

Ainsi il est à propos de travailler avec quelque soin à convaincre les hommes de cette vérité, et de la mettre, s'il est possible, dans un si grand jour, que ceux-là mêmes qui ne veulent pas la reconnaître aient honte de la nier. J'ai ici, à mon avis, cet avantage considérable : que toute personne raisonnable ne peut que me souhaiter un heureux succès dans mon entreprise, parce qu'il est de l'intérêt de chacun que ce que je veux prouver soit véritable. Outre que, si une fois j'en viens à bout, j'aurai non seulement écarté un vain prétexte dont on se sert pour rejeter la religion; mais encore nous trouverons là en faveur de cette même religion une nouvelle et forte preuve pour la faire recevoir.

Il y a trois choses principales d'où dépend la facilité ou la difficulté d'observer une loi.

La première est la nature même de la loi, et la proportion ou la disproportion qu'elle a avec l'état de ceux à qui elle est donnée.

La seconde est le plus ou le moins de force que l'on a pour y obéir; car la facilité et la difficulté d'agir sont des termes relatifs à quelque pouvoir, et une chose difficile à un homme faible lui deviendra aisée, s'il acquiert de plus grandes forces.

La dernière est le plus ou le moins de motifs qu'il y a pour encourager à l'observation de la loi; car la vue d'une grande récompense diminue beaucoup la difficulté de ce que l'on entreprend.

Si donc je puis prouver évidemment que les lois de Dieu sont raisonnables, c'est-à-dire conformes à notre nature et à notre propre intérêt; que nous ne manquons pas de forces suffisantes pour les observer; et enfin que nous avons les plus puissants motifs pour nous y encourager; il faudra reconnaître nécessairement qu'il y a toutes les raisons imaginables d'acquiescer à la vérité de cette proposition : *Que les commandements de Dieu ne sont point fâcheux.*

PREMIÈRE PARTIE. *Que la nature même des lois de la religion les rend faciles.*

Je dis, en premier lieu, que les lois de Dieu sont raisonnables; c'est-à-dire conformes à notre nature et proportionnées à notre propre intérêt. Il est certain que Dieu, comme notre créateur, a un droit souverain sur nous, en vertu duquel il pourrait, sans injustice, nous imposer des tâches difficiles et nous prescrire des choses dures. Mais en nous donnant des lois, il n'a pas voulu faire usage de ce pouvoir absolu. Il ne nous commande rien, dans l'Evangile, qui soit ou peu conforme à notre raison, ou nuisible à nos intérêts. Il n'exige même rien de désagréable et qui répugne aux inclinations de notre nature, que lorsque notre avantage le demande manifestement, en attachant du moins à notre obéissance des promesses solennelles d'une récompense extraordinaire. *Il t'a montré, ô homme, ce qui est bon : et qu'est-ce que le Seigneur ton Dieu demande de toi, si ce n'est que tu agisses avec droiture et avec justice, que tu aimes la miséricorde et que tu marches humblement avec ton Dieu* (*Michée*, VI, 18)? La loi naturelle se réduit à ceci, en général : que nous soyons pleins de respect pour la majesté divine et que nous lui obéissions de toutes nos forces : que nous nous montrions justes et charitables envers les hommes; et que, pour être en état de nous mieux acquitter de ces devoirs, nous suivions, dans l'usage des plaisirs sensuels, les règles de la tempérance et de la modération. Si nous parcourons les lois du christianisme, nous trouverons qu'à la réserve de quelque peu d'articles particuliers, elles ordonnent précisément les mêmes choses : toute la différence qu'il y a, c'est que nous y apprenons nos devoirs avec plus de clarté et de certitude. J'ai eu occasion de le faire voir au long dans le discours précédent; et ainsi je m'y arrêterai pour l'heure aussi peu qu'il me sera possible.

Les parties du service de Dieu, savoir, la prière et les actions de grâces, l'ouïe et la lecture de la parole de Dieu, l'usage des sacrements : tout cela n'est pas moins pour notre consolation et pour notre avantage que pour l'honneur de Dieu et de la religion. Il y a si peu de peine à s'acquitter extérieurement de ces actes de dévotion, que l'hypocrisie même peut s'y accoutumer sans se gêner guère; et il est certain qu'ils deviennent non seulement beaucoup plus aisés, mais encore plus agréables, lorsqu'ils sont dirigés par les lumières de l'entendement, et accompagnés des affections et des mouvements du cœur.

Pour ce qui est des lois de la religion qui regardent nos devoirs tant par rapport à nous-mêmes, comme celles de la tempérance et de la chasteté, que par rapport à autrui, comme les diverses branches de la justice et de la charité, qui se trouvent renfermées dans ces règles générales : d'*aimer notre prochain comme nous-mêmes*, et d'*agir avec les autres de la même manière que nous voudrions qu'ils en usassent envers nous*; il n'y a rien dans toutes ces lois qui ne soit très-raisonnable et très-digne de nous; rien que nous ne devions être bien aises de faire, si nous consultons notre propre intérêt, si nous nous connaissons bien nous-mêmes, et que nous aimions notre bonheur; rien qui ne soit aisé à comprendre et aussi facile à pratiquer, quand on le veut bien et qu'on a véritablement à cœur son devoir.

La pratique de toutes ces choses est certainement conforme à notre nature et à la constitution de nos esprits; proportionnée à l'état et aux circonstances où nous nous trouvons en ce monde, et un acheminement

à notre bonheur dans une autre vie. La raison n'a jamais dicté à personne rien de contraire : jamais elle n'a enseigné qu'il soit convenable à une créature de ne pas aimer Dieu, d'être rebelle au roi des rois, et ingrat envers le plus grand des bienfaiteurs, qu'il soit beau et honnête de s'abandonner à l'intempérance et à une sensualité brutale; de haïr, de tromper ou d'opprimer son prochain. Nos propres lumières naturelles, si nous les consultons comme il faut, sont ennemies de tous ces péchés, et forment au dedans de nous une loi contre tous ces vices.

Si la pratique de toute sorte de piété et de vertu est conforme à notre raison, elle est aussi avantageuse au genre humain, tant par rapport à chaque personne en particulier, que par rapport aux sociétés, comme je l'ai déjà fait voir dans deux des discours précédents. Quelques vertus tendent manifestement à la conservation de la santé; d'autres à la sûreté et à l'augmentation des biens; toutes ensemble au repos et à la tranquillité de l'âme, et, ce qui paraît un peu plus surprenant, à l'acquisition de l'estime et de la réputation. Car, quelque corrompu que soit généralement le monde, quelque portés que soient les hommes à ne rien tant approuver que ce qu'ils font eux-mêmes, il arrive néanmoins, je ne sais comment, que les hommes, pour l'ordinaire, rendent justice à la vertu et à la probité, jusque-là qu'ils la louent dans les autres, lorsqu'ils sont eux-mêmes fort éloignés de la suivre.

A l'égard des préceptes du christianisme, qui semblent d'abord avoir quelque chose de fort dur et de très-difficile, tels que sont ceux qui concernent la *repentance*, la *restitution*, la *mortification de nos cupidités et de nos passions*, l'*humilité*, la *patience*, un *esprit content de son sort et de son état*, une entière *résignation* à la volonté de Dieu, le *pardon* des offenses et l'*amour de nos ennemis*, le *renoncement à soi-même* pour l'amour de Dieu et de la religion; si nous examinons bien ces préceptes, et que nous en considérions avec soin la nature et le but, nous trouverons aussi qu'ils sont très-raisonnables en eux-mêmes, et qu'ils contribuent véritablement, d'une manière ou d'autre, à notre avantage.

Qu'y a-t-il en effet de plus raisonnable que la repentance? N'est-il pas juste qu'un homme qui a fait quelque chose de mauvais et de contraire à son devoir en ait un sincère déplaisir, et prenne une ferme résolution de ne plus tomber dans une pareille faute? Quelque amertume qu'il trouve là, c'est une nécessité, puisqu'il n'y a pas d'autre moyen d'obtenir le pardon et de se réconcilier avec Dieu. Lorsque l'offense commise contre Dieu est accompagnée de quelque tort fait aux hommes, la raison ne veut-elle pas qu'on le répare incessamment, autant qu'il est possible, et selon que le demande la nature de l'injure? Car sans cela il n'y a point de véritable repentance, puisque l'on ne fait pas ce que l'on peut pour réparer la faute, ou du moins pour en arrêter les mauvaises suites; et il n'y a pas moyen de se persuader qu'une personne soit fâchée d'avoir commis un péché, lorsqu'elle retient les fruits de son injustice : outre que tant que l'offenseur n'a pas réparé l'injure, autant qu'il dépend de lui, il ne saurait avoir la conscience en repos, ni aucune espérance bien fondée du pardon qu'il doit obtenir de Dieu.

La mortification de nos cupidités et de nos passions a, comme la repentance, quelque chose de désagréable; mais elle n'a non plus rien de déraisonnable, ni qui soit véritablement désavantageux. En s'abandonnant à ses passions, on ne fait que se contenter pour le présent de manière à se préparer pour l'avenir du chagrin et de l'inquiétude; au lieu que si on leur résiste et qu'on les dompte, on jette les fondements d'une paix et d'une tranquillité perpétuelles dans son propre cœur. Si, dans l'usage des plaisirs des sens, on se conduit par les lois de Dieu et de la raison, on s'en trouvera plus satisfait que si on avait lâché la bride à ses désirs : car plus on accorde à la passion, et plus elle demande, plus elle souffre impatiemment le refus. Toute passion est une espèce d'hydropisie, plus on boit, et plus on a soif :

> Crescit indulgens sibi dirus hydrops, etc.
>
> *Horat., lib.* II, *Od.* II, 13.

Ainsi, en se privant de satisfaire ses désirs déréglés, on ne se dérobe aucun véritable plaisir; on s'épargne seulement les inquiétudes et les chagrins qu'ils entraînent après eux.

L'humilité, quoiqu'elle semble d'abord exposer à quelque mépris, est, au fond, le plus court chemin de l'estime et de l'honneur; comme au contraire l'orgueil est le moyen le moins propre à y conduire. Tous les autres vices atteignent en quelque manière à leur but. L'avarice fait, pour l'ordinaire, amasser du bien; l'ambitieux se pousse souvent par ses intrigues à quelque poste élevé; mais la fierté, l'insolence et le mépris d'autrui, ne gagnent jamais l'estime et le respect qu'on recherche; parce que chacun hait et méprise naturellement un homme superbe.

Qu'y a-t-il encore de plus raisonnable que la patience et qu'un esprit content de son sort? Se soumettre en tout à la volonté de Dieu, qui nous aime autant que nous nous aimons nous-mêmes, et qui sait mieux que nous-mêmes ce qui nous est bon et avantageux : c'est certainement le meilleur moyen de se garantir des inquiétudes et de la perplexité de l'esprit; c'est rendre la plus triste condition du monde aussi supportable qu'elle peut l'être, et beaucoup moins fâcheuse qu'elle ne le serait sans cela.

Pour ce qui est de cette loi particulière du christianisme qui défend la vengeance, et qui commande le pardon des injures et l'amour des ennemis, personne n'y trouvera rien de désagréable, si l'on pense, d'un côté, aux douceurs de l'amour du prochain et au plaisir que cause la glorieuse victoire que l'on remporte en *surmontant le mal par le bien*

(*Rom.*, XIII, 21), et si l'on compare ensuite cela avec les tourments et les troubles perpétuels d'un esprit malin et vindicatif.

Enfin, le renoncement à soi-même pour l'amour de Dieu et de la religion n'est contraire ni à la raison ni à nos intérêts.

Quand on considère les obligations infinies que nous avons à Dieu, on n'a pas lieu de croire que ce soit trop de lui sacrifier ce que nous avons de plus cher au monde, surtout si l'on fait attention en même temps à la grande disproportion qu'il y a entre nos souffrances et la récompense infinie qui leur est promise dans l'autre vie. Outre que l'intérêt de la religion est d'une si grande importance pour le bonheur du genre humain, que chacun est tenu par cette raison d'en défendre la vérité, au péril même de ce qui lui est le plus précieux ici-bas.

Seconde partie. *Facilité des lois de la religion par rapport aux forces des hommes.*

Nous ne manquons pas pour cet effet de forces suffisantes ; nous en avons assez pour accomplir en général les commandements de Dieu : c'est ma seconde réflexion pour prouver la proposition contenue dans mon texte. Si Dieu nous avait donné des lois sans nous donner en même temps le pouvoir de les observer, c'est alors qu'on aurait raison de dire que ses commandements sont fâcheux. Il est vrai que, par notre corruption volontaire, nous avons contracté une grande faiblesse et une grande impuissance ; mais la grâce que l'Evangile nous offre est un secours suffisant, proportionné à la difficulté des commandements de Dieu et à notre état. Il semble que ce soit là la raison particulière pourquoi saint Jean nous dit ici que *les commandements de Dieu ne sont point fâcheux*, puisqu'il ajoute immédiatement après : *Car tout ce qui est né de Dieu surmonte le monde.* Les commandements de Dieu ne sont pas difficiles. Pourquoi ? Parce que tout *enfant de Dieu*, c'est-à-dire tout chrétien, est muni d'un pouvoir par le moyen duquel il est en état de résister aux tentations du monde et de les surmonter. Le même apôtre se sert ailleurs de cette considération pour encourager les chrétiens : *Celui*, dit-il, *qui est en vous est plus fort que celui qui est dans le monde* (1 *Jean*, IV, 4). Nous sommes environnés de plusieurs ennemis puissants, qui prennent à tâche de nous tenter, et qui cherchent sans cesse à nous détourner de notre devoir ; mais si nous sommes les plus forts, notre état n'est point fâcheux ; et tel est le sort de tout chrétien, selon l'apôtre : *Celui qui est en vous est plus fort que celui qui est dans le monde.* Y a-t-il des légions de démons qui pensent et qui travaillent incessamment à nous perdre, il y a aussi des milliers de bons anges qui sont plus empressés à nous faire du bien que les autres à nous nuire : car je ne doute pas que, comme ceux qui s'abandonnent au mal ne manquent jamais de tentateurs pour les y pousser et les y engager de plus en plus ; d'autre côté, ceux qui s'attachent sérieusement à la piété, et qui se mettent en état de céder à de bons mouvements, ne trouvent les saints et bienheureux esprits de Dieu plus prompts et plus actifs à les encourager, que le diable ne saurait l'être pour les faire reculer. Autrement il faudrait croire que Dieu a donné au diable le pouvoir et la commission de faire du mal aux hommes, avec plus d'étendue qu'il n'a donné à ses saints anges le pouvoir et la commission de nous assister et de nous animer au bien. Mais ici il faut savoir que ce secours est seulement offert aux hommes, et qu'on ne le leur fait pas recevoir bon gré mal gré qu'ils en aient : il ne tient qu'à eux de l'accepter ou de le rejeter. Si, après avoir demandé la grâce de Dieu, on néglige d'en faire usage; si l'on implore son assistance pour la mortification de nos désirs déréglés, sans vouloir ensuite faire de notre côté tout ce qui nous est possible, Dieu retire alors sa grâce et son Saint-Esprit. Lors même qu'après avoir bien commencé, on vient à se relâcher manifestement, on ne peut plus dès là se flatter qu'il nous assiste. Si, lorsque par la grâce de Dieu nous avons considérablement surmonté les premières difficultés de la piété et acquis quelque force habituelle pour résister au péché, nous nous négligeons ensuite; si nous ne nous tenons pas sur nos gardes, et que nous nous livrions sans défense aux tentations, *l'esprit de Dieu ne débattra pas toujours avec nous* (*Genes.*, VI, 3). Malgré toutes les promesses de l'Evangile, malgré les secours puissants qu'il nous offre, si nous aimons quelque passion que ce soit, si, comme Samson, nous nous endormons dans le sein de Dalila, nous *perdrons* insensiblement notre force, et nous deviendrons *tout comme les autres hommes.*

Troisième partie. *Facilité des lois de la religion à cause des motifs puissants qu'elle fournit.*

Nous avons enfin les plus puissants motifs du monde pour nous encourager à la pratique des commandements de Dieu. Il y a deux choses qui rendent facile une certaine manière de vivre : le plaisir présent, et l'assurance d'une récompense à venir. La religion nous met, pour ainsi dire, dans la main une partie de sa récompense, savoir, la satisfaction que l'on ressent d'avoir fait son devoir; et pour le reste, elle nous donne les plus grandes assurances que le ciel soit capable de nous donner. Ainsi la pratique de notre devoir ne peut qu'être très-facile, puisque nous avons actuellement une récompense considérable, et non seulement des espérances, mais encore la certitude d'une récompense beaucoup plus grande, qui nous attend.

Le témoignage d'une bonne conscience répand certainement dans l'âme une douce tranquillité et un agréable contentement, une joie et un plaisir inexprimables. C'est un paiement présent et un gage ou une arrhe d'une félicité à venir beaucoup plus grande. C'est une suite naturelle de la situation où est un homme de bien : *Ceux qui aiment ta loi*, dit le Psalmiste (*Psaume* CXIX, 165), *jouissent*

d'une grande paix, et rien ne les fera broncher. Tous les actes de vertu et de piété sont non seulement agréables pour l'heure, mais encore laissent après eux le repos et le contentement d'esprit qu'aucune violence extérieure ne saurait nous ravir, ni troubler le moins du monde. Les délices d'une vie sainte et pieuse ont encore cet avantage par-dessus toutes les joies mondaines, que jamais on ne s'en lasse; il n'y a ni fréquent usage de ces sortes de plaisirs, ni longue durée de leur jouissance qui soit capable d'en dégoûter. Je n'ignore pas qu'il y a certains vices qui nous flattent de l'espérance d'un plaisir perpétuel qu'ils nous font regarder comme marchant à leur suite; je sais aussi que les voluptés d'une vie sensuelle forment un spectacle pompeux, et qu'elles font beaucoup de bruit et d'éclat, comme les jeux des enfants et des fous; ou, pour me servir de la belle comparaison de Salomon (*Eccles.*, VII, 6), *comme des épines qui pétillent sous un chaudron*, comme un feu de paille qui s'allume d'abord avec quelque bruit et s'éteint en un instant. Mais les plaisirs solides et dignes de l'homme, les véritables joies, ne se trouvent que dans le chemin de la religion et de la vertu. Les personnes les plus sensuelles n'ont jamais senti leur cœur pénétré d'un plaisir aussi long et aussi délicieux que celui qui naît d'une conscience sans reproche.

Mais le grand encouragement qu'il y a ici, c'est l'assurance d'une récompense à venir. La ferme persuasion de la réalité de cette récompense suffit pour nous élever au-dessus de toutes les choses du monde, et pour nous inspirer un courage et une résolution capables de tenir bon contre les plus grandes difficultés. C'est le raisonnement de l'apôtre : *Les commandements de Dieu ne sont point fâcheux, parce que tout ce qui est né de Dieu surmonte le monde; et la victoire par laquelle on triomphe du monde vient de la foi.* La créance d'une félicité et d'une gloire à venir était ce qui rendait les premiers chrétiens si fort victorieux du monde, et qui leur donnait la force de résister à la crainte des douleurs les plus terribles, aussi bien qu'aux attraits de tous les plaisirs des sens. On ne saurait nier qu'une vie sainte et pieuse ne soit sujette à trouver bien des obstacles incommodes pour la chair et pour le sang. Mais aussi un chrétien a de quoi se consoler parmi tout cela dans la pensée de sa *fin*, qui *est* (*Rom.* VI, 22) *la vie éternelle.* Il considère la bonté de Dieu, et il se persuade qu'elle ne lui aurait pas refusé une pleine et entière jouissance des choses de ce monde, si elle ne lui réservait des joies et des plaisirs qui le dédommageront abondamment du renoncement à soi-même et des souffrances présentes.

Joignons maintenant ces deux choses, le plaisir propre et naturel de la piété, et ses récompenses; nous ne pourrons qu'y trouver de puissants motifs à l'observation des commandements de Dieu. Quel plaisir ne se fait pas un homme qui mène une vie sainte et vertueuse, de mépriser les délices des sens et de continuer sa course avec une fermeté inébranlable malgré tous les charmes et tous les attraits des sens? Avec quelle ardeur et quelle satisfaction ne s'affermit-il pas dans cette sainte résolution, lorsqu'il voit que Dieu et sa propre conscience concourent à applaudir à son choix, lorsque, dans tout le cours de ses actes de vertu et de piété, dans ses combats avec le péché, dans sa résistance aux tentations, il trouve pour récompense présente les deux grands plaisirs de l'innocence et de la victoire; et pour encouragement à continuer dans la même carrière, l'espérance agréable d'une couronne? récompense si grande, qu'elle est capable de faire marcher les impotents, qu'elle peut porter un homme à résister volontiers à ses plus fortes passions et à ses plus tendres inclinations. Qui est-ce qui ne voudrait pas se faire violence à soi-même, et lutter contre de grandes difficultés dans l'espérance d'une récompense de très-grand prix? Y a-t-il quelque personne pauvre qui ne fût pas bien aise de porter une grosse charge d'or et d'argent, si on lui en promettait la plus grande partie pour ses peines, et qu'elle pût ainsi faire fortune pour le reste de ses jours? De quelques difficultés que la piété soit accompagnée, elles sont toutes adoucies et aplanies à la vue d'une récompense excellente et éternelle.

Mais n'y a-t-il donc point de difficultés dans la piété? Tous les chemins de la vertu sont-ils aussi pleins et aussi unis que nous venons de les représenter? Notre-Seigneur ne nous dit-il pas lui-même que *la petite porte et le chemin étroit sont ceux qui conduisent à la vie, et qu'il y a peu de gens qui les trouvent* (*Matth.*, VII, 14)? Ses saints apôtres ne déclarent-ils pas qu'*il faut passer à travers beaucoup d'afflictions pour entrer dans le royaume de Dieu* (*Act.*, XIV, 22) et que *tous ceux qui veulent vivre pieusement en Jésus-Christ auront à souffrir des persécutions* (II *Tim.*, III, 12)? L'Ecriture sainte ne parle-t-elle pas partout de *combattre*, de *lutter*, de *courir*, de *travailler*, de *veiller*, d'être toujours sur ses gardes et de ne rien négliger? N'y a-t-il rien de fâcheux en tout cela?

L'objection est fort specieuse : c'est pourquoi je m'attacherai avec d'autant plus de soin à y répondre d'une manière qui satisfasse pleinement toute personne raisonnable. Pour le faire plus distinctement, je vous prie de considérer avec moi ces six choses : 1° que les persécutions auxquelles on est exposé pour cause de religion sont un cas particulier qui regarde principalement les premiers siècles du christianisme; 2° que, dans ce discours sur la facilité d'obéir aux commandements de Dieu, j'ai perpétuellement supposé et reconnu la peine que l'on trouve à entrer dans la carrière de la piété; 3° qu'il n'y a aucune raison pourquoi la facilité dont nous parlons devrait exclure les soins et l'application des hommes; 4° que l'espérance et l'amour, qui accompagnent la pratique de la piété, en diminuent et adoucissent beaucoup toutes les difficultés; 5° que le chemin du vice et du péché est incomparablement plus pénible et plus fâcheux que

celui de la vertu; 6° enfin que la vertu et le vice, une vie sainte et une vie déréglée, étant considérées dans les mêmes circonstances, si l'on suppose un homme aussi accoutumé à l'une qu'il l'avait été à l'autre; en ce cas-là, je le soutiens hardiment, l'avantage de la facilité et du plaisir se trouvera du côté de la piété.

Je dis, 1° que les persécutions pour cause de religion sont un cas extraordinaire qui regarde principalement les premiers siècles du christianisme. Ainsi ce que Notre-Seigneur et ses apôtres disent en général sur l'état de persécution auquel les chrétiens sont exposés doit être sans contredit restreint à cela, et ne peut en aucune manière être également étendu à tous les siècles de l'Eglise. Au commencement du christianisme, quiconque embrassait la profession de cette religion naissante s'exposait par là à tout ce que la puissance et la malice du monde pouvaient imaginer de tourments et de souffrances. Mais depuis que *les royaumes de la terre sont devenus les royaumes du Seigneur et de son Christ* (*Apoc.*, XI, 15), et que les puissances de la terre ont commencé à être les patrons de l'Eglise; bien loin qu'il soit vrai, généralement parlant, que chaque chrétien ait souffert la violence de la persécution, c'est un cas rare qui n'est arrivé que dans quelque peu de siècles et à quelques personnes seulement. Puis donc que c'est une chose accidentelle à l'état du christianisme, on ne doit pas la mettre au nombre des difficultés dont il est ordinairement accompagné; et lorsqu'un chrétien s'y trouve exposé, Dieu lui donne des secours extraordinaires, outre les promesses d'une grande récompense dont la vue le soutient dans ses épreuves et les lui rend supportables.

2° Dans tout ce discours sur la facilité d'obéir aux commandements de Dieu, j'ai perpétuellement supposé et reconnu la peine que l'on trouve à l'entrée de la carrière de la piété, à moins qu'on n'ait été conduit peu à peu et formé à la religion insensiblement par le doux chemin d'une pieuse éducation. A la vérité, quand on a eu ce bonheur, on se trouve exempt par là de bien des difficultés auxquelles doivent s'attendre ceux qui sont obligés de changer entièrement de conduite. On est considérablement dispensé des douleurs de la nouvelle naissance, de la peine d'un subit et violent changement, des terreurs d'une conscience alarmée, de la vive et profonde mortification d'une repentance plus solennelle. Au lieu que ceux qui ont continué quelque temps dans un mauvais train de vie, ne peuvent qu'avoir beaucoup plus de peine à en revenir : parce qu'ils doivent réformer tout d'un coup toute leur conduite, lutter contre des habitudes invétérées, arracher, non sans se faire beaucoup de violence, des vices qui étaient enracinés dans leur cœur par une longue coutume. Cela est fâcheux certainement, et aussi douloureux que si l'on se *crevait l'œil droit* ou qu'on se *coupât la main*. Il faut alors combattre ses plus forts penchants, ses plus ardents désirs, ses plus violentes inclinations : il faut secouer le joug tyrannique de la coutume et dompter cette seconde nature qui a tant de pouvoir sur nous. Mais on aurait grand tort de s'en prendre ici à la religion. Ces difficultés ne viennent nullement de la nature des lois de Dieu, mais d'une mauvaise disposition où nous nous trouvons nous-mêmes, et dont la religion est capable de nous guérir. Pourvu que nous y donnions quelque temps et quelque peine, nous viendrons à bout de surmonter cette malheureuse disposition, et alors les commandements de Dieu nous paraîtront plus faciles et plus agréables que ne l'ont jamais été nos péchés et nos cupidités déréglées.

3° La facilité dont nous parlons n'exclut pourtant pas le soin et l'application. Lorsque l'apôtre dit que *les commandements de Dieu ne sont point fâcheux*, il n'a nul dessein d'insinuer que les négligents et les paresseux, faits comme ils sont, s'en accommodent, et que ces commandements soient si aisés qu'il ne faille ni travail, ni industrie, ni efforts de notre part. Il veut seulement prévenir une objection tacite qui fait beaucoup d'impression sur l'esprit de bien des gens. La religion, disent-ils, est un fardeau très-pesant et insupportable; on trouve dans sa pratique plus de peine et moins de plaisir que dans toute autre action de la vie humaine. C'est ce que l'apôtre nie absolument, sans prétendre néanmoins qu'on ne doive pas apporter ici autant de soin et d'application que les hommes en donnent ordinairement à d'autres choses. Si je vous disais que l'affaire du salut ne demande pas une grande et constante activité, je démentirais tout net l'Ecriture sainte, qui nous commande si souvent de *chercher*, de *travailler*, de *combattre*; sans compter plusieurs autres expressions qui emportent l'ardeur et l'empressement à s'acquitter de son devoir. Et au fond, serait-il convenable qu'une récompense aussi excellente et aussi glorieuse que celle que l'Evangile promet s'offrît d'elle-même à des mains lâches et nonchalantes, qui ne daigneraient pas se remuer pour la prendre, comme ces fruits dont les branches qui en sont chargées s'abaissent presque jusqu'à terre et se laissent cueillir sans qu'on ait besoin de hausser le bras? Serait-il juste que le ciel fût pour ainsi dire prostitué aux faibles désirs et aux vœux languissants, aux chétifs et indolents efforts des gens paresseux? Dieu n'a garde de rabaisser si fort le prix de la vie et de la félicité éternelles, que de la donner à ceux qui s'imaginent qu'elle ne mérite pas qu'on se donne de la peine pour l'acquérir. Certainement pour rendre la religion digne de nos plus grands soins dans l'esprit de toute personne sage, il suffit que les avantages qui en proviennent soient beaucoup plus grands que ceux d'aucun projet mondain dans lequel on puisse s'engager, et que d'un autre côté les difficultés qu'on y trouve ne soient pas plus grandes. Si un degré d'attention et d'application tel que celui jusqu'où l'on va gaîment pour l'ordinaire, quand on veut se pousser

et s'avancer dans le monde, suffit pour rendre quelqu'un homme de bien et pour le conduire au ciel, a-t-on sujet de se plaindre que la religion exige quelque chose de trop dur? Cependant je crois pouvoir le dire avec vérité, elle demande le plus souvent moins que cela. Dieu a égard à l'état où nous nous trouvons ici-bas, et aux pressantes nécessités de la vie; il considère que nous sommes chair aussi bien qu'esprit, que nous avons grand besoin des choses de ce monde; et c'est pourquoi il nous permet de les rechercher avec soin et même avec quelque empressement. Quoi qu'il en soit, je suis assuré que si les hommes avaient autant à cœur le salut de leurs âmes immortelles, qu'ils ont à cœur la conservation de leurs corps mortels; s'ils pensaient aux intérêts de l'éternité avec la même inquiétude et le même attachement qu'ils ont pour les intérêts de cette vie; s'ils cherchaient le ciel avec une aussi grande ardeur et une activité aussi infatigable qu'ils cherchent les choses de la terre; s'ils aimaient Dieu autant que la plupart d'entre eux aiment le monde, et s'ils s'attachaient à la piété autant qu'ils recherchent ordinairement le gain; s'ils allaient à l'Eglise aussi volontiers qu'ils vont aux marchés ou aux foires, et s'ils étaient aussi attentifs à leurs dévotions qu'ils le sont à leur négoce ou à leurs affaires; s'ils supportaient quelques peines et quelques incommodités qu'il y a à essuyer dans le chemin de la religion, avec la même patience et la même fermeté qu'ils souffrent les tempêtes, l'incommodité des mauvais chemins et les fâcheux accidents auxquels ils sont exposés dans leurs voyages pour des intérêts mondains; s'ils fuyaient les mauvaises compagnies comme on évite les trompeurs, et qu'ils fussent en garde contre les tentations du diable et du monde, autant qu'ils se défient des caresses et des paroles attrayantes d'une personne, lorsqu'ils sont bien persuadés qu'elle a dessein de les surprendre et de les duper; si, dis-je, ils étaient disposés de cette manière, ils ne manqueraient jamais le chemin du paradis, et ils seraient beaucoup plus sûrs d'y parvenir sur ce pied-là qu'on ne peut l'être d'amasser du bien ou de réussir dans toute autre affaire de ce monde.

Où est donc l'homme qui ne puisse pas pratiquer jusqu'à ce point les commandements de Dieu? Tout ce que j'ai dit se réduit à ceci : que l'on doit faire des efforts sincères; et certainement c'est ce que chacun peut faire : car faire des efforts sincères n'est autre chose que de faire tout ce que l'on peut, et il faut avoir perdu l'esprit pour nier que l'on puisse faire tout ce que l'on peut. Que si l'on fait tout ce qu'on peut, on doit être assuré de la grâce et de l'assistance de Dieu, qui ne manquent jamais aux efforts sincères. La vérité est que les hommes voudraient que la religion ne coûtât ni soins ni peines; que le bonheur éternel leur vînt, pour ainsi dire, en dormant, sans qu'ils y pensassent, sans qu'ils se donnassent le moindre mouvement pour le rechercher; et qu'après avoir fait ici-bas tout ce que bon leur aurait semblé, Dieu les enlevât dans le ciel au sortir de cette vie. Mais quoique *les commandements de Dieu ne soient pas fâcheux*, il est bon d'apprendre aux hommes qu'ils ne sont pas aisés jusqu'à un tel point.

4. Quelles qu'en soient les difficultés, l'espérance et l'amour, qui accompagnent la pratique de la piété, les diminuent et les adoucissent extrêmement; et c'est là ma quatrième réflexion. Je dis l'espérance; car la récompense promise à la piété est si grande, qu'elle suffit pour nous élever au-dessus de nous-mêmes, et pour nous faire surmonter tout ce qui est capable de rebuter et de jeter dans le découragement. L'amour vient ensuite au secours, pour nous animer : car Dieu a employé tous les moyens imaginables pour se rendre aimable aux hommes. Il nous a donné l'être, et depuis que nous sommes déchus de la félicité à laquelle il nous avait destinés en nous créant, il a bien voulu nous mettre de nouveau en état d'y parvenir, en envoyant au monde son Fils, afin qu'il mourût pour nous. De sorte que, si nous n'avons pas dépouillé tout sentiment d'affection et de tendresse, nous ne pouvons qu'aimer celui qui a tant fait pour nous obliger; et si nous l'aimons de tout notre cœur, rien de ce qu'il commande ne nous paraîtra fâcheux; bien loin de là, le plus grand plaisir que nous aurons sera celui de lui plaire. Rien n'est difficile à l'amour : c'est une chose d'expérience. On s'oublie soi-même, on fait violence à ses propres inclinations pour se rendre agréable à ceux que l'on aime. Cette passion a un merveilleux pouvoir partout où elle domine; elle fait qu'on se résout avec plaisir à des choses qui paraîtraient très-fâcheuses sans cela. *Jacob servit sept ans pour Rachel, et ces sept ans ne lui parurent que peu de jours, à cause de l'amour qu'il avait pour elle* (*Genes.*, XXIX, 20). Si l'amour de Dieu régnait dans nos cœurs, si nous avions pour lui une véritable tendresse, telle que quelques personnes en ont pour leurs amis, il n'y a point de difficulté dans la pratique de la religion dont l'amour ne vînt à bout : les devoirs les plus incommodes et les plus rebutants deviendraient faciles à qui ferait de bon cœur tous ses efforts pour les pratiquer.

5. J'ai dit encore que le chemin du vice et du péché est incomparablement plus pénible et plus fâcheux que celui de la religion et de la vertu. Tout péché manifeste est naturellement accompagné de quelque malheur, de quelque péril ou de quelque déshonneur, et ces fâcheuses suites sont telles, que le pécheur n'y pense guère qu'après que le péché est déjà commis. Mais il se trouve comme dans un labyrinthe; il cherche le moyen de se tirer d'affaire, et il se jette dans de plus grands embarras. Il ne se fait aucune peine de prendre des voies obliques, il s'engage avec plaisir dans des artifices et des intrigues difficiles, pour éviter les suites de ses fautes; et souvent il est réduit à couvrir un péché par un autre; de sorte que plus il fait d'efforts pour se débarrasser, et plus il *s'enlace dans l'ouvrage de ses mains* (*Ps.* IX, 17). Dans

quelles perplexités le péché de David ne le jeta-t-il pas? Avec tout son pouvoir et toute son adresse, il ne put s'en garantir. Pour éviter la honte de son crime, il fut bien aise d'en commettre un plus grand, et il ne sut trouver d'autre moyen de cacher son adultère que de se rendre coupable d'un homicide. Il en est ainsi à proportion de tous les autres vices. Les voies du péché sont des *sentiers tortus* (*Ps.* CXXV, 5), pleins de tours et de détours : au lieu que le *chemin de la sainteté* et de la vertu est un *grand chemin,* si plain et si uni, que les *voyageurs, quoique fous, ne sauraient s'y égarer* (*Isaïe*, XXX, 8). Il ne faut point d'habileté pour continuer à être franc et honnête homme : pourvu que l'on soit bien résolu à suivre les règles de la justice et à *dire la vérité à son prochain* (*Ephes.*, IV, 25), rien n'est plus aisé. Car est-il besoin d'adresse et de pénétration pour dire ce que l'on pense, et pour agir avec les autres comme l'on voudrait qu'ils agissent envers nous?

Les voies du péché sont non seulement pleines d'épines et d'embarras; mais encore de troubles et d'inquiétudes. Il n'y a point d'homme qui, après avoir commis de propos délibéré une mauvaise action, n'en sente quelque remords, qui revient ensuite souvent le bourreler lorsque sa conscience lui rappelle le souvenir de son crime. Au contraire, la pensée des actes de vertu et de probité que l'on a exercés n'est suivie d'aucun chagrin ni d'aucun regret. La conscience n'a jamais tourmenté personne pour n'avoir pas été un malhonnête homme; la raison n'a jamais fait de reproches à quelqu'un de ce qu'il n'était pas ivrogne; jamais homme n'a été troublé dans son sommeil, ou alarmé par la crainte de la vengeance divine, pour s'être rendu témoignage à soi-même d'avoir vécu en ce monde avec tempérance, avec justice et avec piété. Mais il n'en est pas de même des méchants et des impies. Tout méchant, qui est tel, le sachant et le voulant, se reconnaît lui-même coupable; et quiconque se sent coupable en conçoit, bon gré mal gré qu'il en ait, un secret chagrin qui ne lui laisse aucun repos; de sorte qu'il ne saurait jamais avoir de parfait contentement, ni goûter de vrai plaisir.

Je pourrais descendre dans le détail, et vous faire voir par des exemples particuliers qu'en s'abandonnant à quelque péché ou quelque vice que ce soit, on s'expose à beaucoup plus de peines et d'incommodités qu'on n'en trouverait dans la pratique des vertus opposées. Mais ce sujet est d'une trop vaste étendue pour qu'on puisse le renfermer dans les bornes d'un discours comme celui-ci, et il faut enfin venir à notre dernière réflexion.

6. Que l'on considère donc dans les mêmes circonstances la vertu et le vice, une vie sainte et une vie déréglée; que l'on suppose un homme aussi accoutumé à l'une qu'il avait été à l'autre (car si l'on ne posait pas ainsi le cas, il y manquerait l'égalité requise pour rendre la comparaison juste) : sur ce pied-là, dis-je, je ne doute nullement que l'avantage de la facilité et du plaisir ne se trouve du côté de la piété. En effet il n'y a point d'homme qui, lorsqu'il commence à s'engager dans un mauvais train de vie, ne sente dans son cœur un grand chagrin; les frayeurs de sa conscience et l'idée de la damnation éternelle viennent l'importuner à tout moment. Ce n'est que peu à peu que la conscience s'endurcit, et il n'y a qu'une longue habitude de pécher qui puisse étouffer considérablement ce vif sentiment du bien et du mal, qui incommode si fort les pécheurs. Si donc, en s'adonnant à la sainteté, on peut, par degrés et avec le temps, parvenir à une beaucoup plus grande tranquillité d'esprit qu'aucun méchant n'en a jamais trouvé dans le crime; si la coutume rend la vertu plus agréable que ne saurait jamais être le vice; il est clair alors que l'avantage est du côté de la piété. A la vérité, ce n'est pas sans quelque peine que l'on commence une nouvelle manière de vivre, et que l'on fait le contraire de ce à quoi on était accoutumé; mais si une fois on s'est habitué à vivre selon les lois de la religion et de la vertu, la peine diminuera peu à peu, et un plaisir inexprimable prendra la place. C'est un excellent précepte que celui que Pythagore (1) donnait autrefois à ses disciples : *Choisissez*, disait-il, *la meilleure manière de vivre, et la coutume vous la rendra bientôt la plus agréable.* Choisissez la meilleure manière de vivre c'est-à-dire prenez la résolution de faire toujours ce qui est le plus raisonnable et le plus conforme à la vertu. Il n'est point de difficultés dans la carrière d'une bonne vie qui ne puissent être aussi aisément surmontées par l'habitude que celles qui se rencontrent dans toute autre entreprise où l'on s'engage; et lorsqu'une fois on est accoutumé à bien vivre, le plaisir qu'on y trouve est plus grand que celui qu'on prend à toute autre chose.

Que personne donc ne fuie ou n'abandonne la piété sous prétexte des difficultés dont elle est accompagnée; qu'on ne néglige pas tout soin d'obéir aux commandemens de Dieu, par une fausse persuasion de leur impossibilité; car vous voyez maintenant qu'ils sont non seulement possibles, mais encore faciles à observer. Ceux qui, rebutés des difficultés qu'ils trouvent dans la piété, se jettent tête baissée dans le vice, peuvent être aisément convaincus qu'ils prennent plus de peine pour se rendre misérables qu'il n'en faudrait pour les conduire au bonheur. Tout homme qui est vendu au péché et esclave de quelque honteuse passion pourrait, s'il voulait, gagner le paradis à beaucoup meilleur marché qu'il ne lui en coûte pour se précipiter dans l'enfer.

Concluons que, tout bien compté, personne ne peut raisonnablement être détourné d'une vie sainte et vertueuse par la crainte des fatigues et des peines qu'on a à y essuyer : puisqu'il n'y a point de méchant qui ne se donne plus de mouvement pour tenir une route tout

(1) Voyez le tome IV des sermons de Tillotson, pag. 92, 95, édit. d'Amsterdam, 1758, où j'ai rapporté l'endroit d'où sont tirées ces paroles.

opposée, et qui ne soit plus industrieux à son préjudice. Quand on peut marcher dans un mauvais chemin, on aurait mauvaise grâce de dire qu'on ne saurait marcher dans un beau chemin. Quand on se hasarde à courir le long d'un précipice, et qu'à chaque pas que l'on fait on court risque de sa vie et de son âme, on ne saurait alléguer aucune bonne raison pour s'excuser de ce qu'on ne veut pas entrer dans les sentiers sûrs et unis de la religion, où l'on trouverait du plaisir tout le long du chemin et, au bout, la couronne du bonheur.

SERMON

SUR LA DIVINITÉ DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST (*).

La parole a été faite chair, elle a habité parmi nous ; nous avons contemplé sa gloire, telle que doit être la gloire du Fils unique du Père, pleine de grâce et de vérité.

(*Saint Jean*, I, *v.* 14.)

Ces paroles nous présentent trois points principaux à examiner touchant Jésus-Christ, notre bienheureux sauveur, l'auteur et le fondateur de notre sainte religion :

I. Son incarnation exprimée dans ces termes : *La Parole a été faite* ou *est devenue chair*.

II. Sa vie et son séjour ici-bas parmi les hommes : *Il a habité parmi nous*, ou, comme porte l'original, *il a planté son tabernacle, il a posé sa tente parmi nous* (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) ; c'est-à-dire qu'il a vécu ici-bas, dans ce monde, et qu'il a fait pendant quelque temps son séjour et sa résidence au milieu de nous.

III. Enfin les grandes et glorieuses preuves qu'il a données de sa divinité dans cet état d'humiliation. Pendant qu'il s'est montré comme un homme et qu'il a vécu parmi nous, il y a eu d'illustres et authentiques témoignages rendus en sa faveur, qui nous assurent qu'il était le Fils de Dieu ; et cela d'une façon si particulière, qu'on ne peut donner ce titre dans le même sens à aucune créature. *Nous avons*, dit saint Jean, *contemplé sa gloire, telle que doit être la gloire du Fils unique du Père*, etc.

PREMIÈRE PARTIE. *De l'incarnation de Jésus-Christ.*

Je commencerai par le premier de ces points, comme étant très-convenable à la solennité de ce jour, destiné depuis plusieurs siècles à célébrer la naissance et l'incarnation de notre Sauveur.

La Parole, c'est-à-dire celui à qui le nom de *Parole* convient en propre, et que saint Jean décrit fort au long dans le commencement de cet Evangile, *a été faite chair*; c'est-à-dire qu'il a pris notre nature et qu'il est devenu homme comme nous : car le mot de *chair* se prend très-souvent dans l'Ecriture sainte pour l'*homme* en général, ou la nature humaine : *O Dieu qui écoutes nos prières*, dit le roi prophète David, *toute chair viendra à toi* (*Ps.* LXV, 2); c'est-à-dire, tous les hommes t'adresseront leurs requêtes. *La gloire de l'Eternel sera manifestée*, dit Isaïe (XL, 5), *et toute chair la verra* ; c'est-à-dire, tous les hommes la reconnaîtront et la contempleront; à quoi le même prophète ajoute : *Toute chair est comme de l'herbe*, pour marquer la fragilité de la nature humaine. De même, dans le Nouveau Testament, notre Sauveur, prédisant les malheurs qui devaient arriver à la nation judaïque, dit que *si ces jours n'avaient été abrégés, aucune chair ne serait sauvée* (*Matth.*, XXIV, 22); c'est-à-dire qu'aucun homme n'aurait pu échapper et survivre à cette grande calamité qui devait fondre sur eux. *Nulle chair*, dit encore saint Paul, c'est-à-dire nul homme, *ne sera justifiée par les œuvres de la loi* (*Galat.*, II, 16). De sorte que quand l'évangéliste dit que *la Parole a été faite chair*, il n'entend pas qu'elle ait pris un corps humain sans âme, et qu'elle se soit unie à un corps seulement, selon le sentiment d'Apollinaire (1) et de ses sectateurs ; mais il veut nous apprendre que *la Parole est devenue homme*, c'est-à-dire qu'elle a pris toute la nature humaine, composée d'âme et de corps.

Il y a encore très-grande apparence que saint Jean s'est servi à dessein du mot de *chair*, qui désigne proprement la partie de l'homme la plus faible et celle qui est sujette à la mort, pour nous marquer que le Fils de l'homme a pris notre nature avec toutes les infirmités, et qu'il s'est assujetti aux faiblesses et à la mort, communes à tous les hommes.

(*) Prononcé à Londres dans l'église de saint Lawrence-Jewry, le 30 décembre 1679.

(1) Cet Apollinaire vivait vers le milieu du IVe siècle, sous Julien dit l'Apostat. Il fut évêque de Laodicée, et mourut sous l'empire de Théodose, vers l'an 380. On lui attribue d'avoir cru que Jésus-Christ avait pris *un corps* comme le nôtre, mais non pas *une âme humaine*, dont la *raison divine* qui était en lui tenait la place. Cependant il avouait qu'il y avait outre cela en Jésus-Christ une âme, qui était le siège des passions que l'on comprend sous les mots de *facultés irascibles* et *concupiscibles*. Ainsi, selon Apollinaire, Jésus-Christ n'aurait pas été un véritable homme, puisqu'il n'avait point *d'âme humaine raisonnable*. C'est sur ce fondement qu'il fut condamné dans le concile qui se tint à Alexandrie, l'an 362 de l'ère vulgaire. Voyez *Petav. dogmata theol.*, lib. I, *de incarnatione*, cap. 6. M. Whiston a renouvelé, de nos jours, ce sentiment. Voyez *Biblioth. anc. et mod.*, t. XXII, p. 516, 517.

Ces paroles, ainsi expliquées, renferment *le grand mystère de la piété*, pour parler avec saint Paul (I *Tim.*, III, 16), ou de la religion chrétienne, je veux dire l'*incarnation du Fils de Dieu*, que cet apôtre explique par la *manifestation de Dieu en chair. Sans contredit, le mystère de piété est grand, Dieu a été manifesté en chair;* c'est-à-dire qu'il a apparu revêtu de la nature humaine, qu'il est devenu homme, ou, comme saint Jean s'exprime dans mon texte, *la Parole a été faite chair.*

Mais pour éclaircir et développer le sens de ces paroles, il y a deux choses à considérer :

I. Quelle est la personne dont il est ici parlé, et de laquelle il est dit qu'elle s'est incarnée ou qu'elle est devenue chair, savoir : la Parole.

II. En quoi consiste le mystère même ou la nature de cette incarnation, autant que l'Ecriture nous l'a révélé.

La première chose qui se présente donc à examiner regarde la personne dont il est ici parlé, de laquelle il est dit qu'elle a été incarnée ou qu'elle a été faite chair, et qui est très-souvent appelée, dans ce chapitre, du nom de Parole, savoir : le Fils unique de Dieu ; car c'est ainsi qu'elle est décrite dans mon texte. *La Parole a été faite chair et a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, telle que doit être la gloire du Fils unique du Père*, etc.; c'est-à-dire, telle qu'il convenait à une personne aussi illustre qu'est celle qui mérite le titre de Fils unique de Dieu.

Sur le nom ou le titre de Parole, que saint Jean donne ici à notre Sauveur, nous avons encore deux choses à faire :

I. Nous rechercherons la raison pourquoi saint Jean a désigné Notre-Seigneur par le nom de Parole, et quelle a été vraisemblablement l'occasion qui a donné lieu à cet évangéliste d'insister si fort sur ce nom, et d'y revenir si souvent.

II. Nous verrons la description que fait saint Jean, dans le commencement de son Evangile, de celui qu'il appelle la Parole.

PREMIER POINT.—*Raison du nom de* Parole *donné à Jésus-Christ.* — Pour traiter avec ordre le premier de ces points, nous examinerons séparément la raison et l'occasion du nom de Parole donné à Notre-Seigneur.

I. Il y a apparence que saint Jean a employé ce titre pour s'accommoder au langage ordinaire des Juifs, qui avaient accoutumé d'appeler le Messie *la Parole du Seigneur.* J'en pourrais alléguer plusieurs preuves ; mais il y en a une très-remarquable dans la Paraphrase chaldaïque du Vieux Testament, faite par Jonathan, sur ces paroles du psaume CX, que les Juifs entendent du Messie : *Le Seigneur a dit à mon Seigneur, Sieds-toi à ma droite*, etc., que le paraphraste traduit ainsi : *Le Seigneur* (1) *a dit à sa Parole, Sieds-toi à ma droite*, etc. Philon, Juif, appelle aussi le Messie, *celui par lequel Dieu a fait le monde*, la Parole de Dieu, et le Fils de Dieu (2).

(1) אמר י״ לבמימרי

(2) Voyez-en les preuves tirées de divers ouvrages de Philon, dans la *Paraphrase* et les *Remarques de M. Leclerc* sur les 18 premiers versets du chap. Ier de l'Evangile selon saint Jean, imprimées à part en 1695, et jointes à la première édition des quatre derniers livres du Pentateuque, en 1696, ensuite à son *Hammond*. Voyez aussi *ses Lettres* VIII et IX des *Epîtres crit. et ecclés.* du même auteur, qui font le 3e volume de son *Art critique*, imprimées à Amsterdam, 1700, et ce qu'il en dit dans sa *Traduction française du Nouv. Test.*, sur le Ier chap. de S. Jean. Voyez en particulier le livre de Philon περὶ Κοσμοποιίας, *De la création du monde*, et *de Monarchia*, lib. II. Aux autorités de Philon et de la *Paraphrase chaldaïque*, par lesquelles l'auteur prouve que les Juifs appelaient souvent le Messie *la Parole du Seigneur*, on peut ajouter quelques endroits de la *Sapience* et de l'*Ecclésiastique*, où le nom de *Parole* est donné à ce principe par lequel Dieu a fait le monde : comme *Sapience* XVIII, 15 ; IX, 1; *Ecclésiastique*, I, 5.

(1) Voyez ce que dit là-dessus M. Leclerc dans ses *Epît. crit.*, *lettre* VII, où il réfute le sentiment de notre auteur, qui est le sentiment ordinaire des juifs et des chrétiens.

(2) Amélius, philosophe platonicien, natif de Toscane, vivait dans le IIIe siècle ; son vrai nom était Gentilianus, et son surnom Amélius ou Amérius. Il avait beaucoup écrit : mais il ne nous reste aucun de ses ouvrages, et ce que notre auteur en rapporte ici est tiré d'Eusèbe, *Præparat. Evangel.* lib. XI, cap. 19, de Theodoret, *Græc. affection.* lib. II, et de Cyrille, *in Julianum* lib. VIII, p. 285, edit. Lips. Spanh.

(3) Il est constant, par la lecture des ouvrages de Platon, et surtout de son Timée, qu'il met entre les principes de toutes choses ce qu'il appelle λόγος, que l'on a accoutumé de traduire : la *parole* ou le *verbe* ; mais il n'est pas moins évident qu'il entendait par ce mot, *la raison* ou la *sagesse divine*, ou quelque chose d'approchant.

(4) Dans sa lettre aux Alexandrins, il leur dit Τούτων μὲν τῶν θεῶν οὐδὲν προσκυνεῖν τολμῶμεν, ὧν δὲ οὔτε ὑμεῖς, οὔτε οἱ πατέρες ὑμῶν ἐωράκασιν, Ἰησοῦν, οὗτοι γράμμα θεοῦ λόγου ὑπάρχειν, c'est-à-dire : *Nous n'osons adorer aucun de ces dieux* (que nous adorons) ; *cependant vous croyez bien que ce Jésus, à qui l'on donne le nom de* Parole, *est* Dieu, *quoique ni vous ni vos pères ne l'ayez jamais vu*, pag. 154.

(5) Voyez, entre autres, le chap. 5 de la traduction de Du Ryer, qui a pour titre *De la lignée de Joachim*, où il introduit les anges disant à Zacharie qu'il aurait un fils nommé Jean, qui assurerait que le Messie nommé Jésus, fils de Marie, est la parole de Dieu. Et dans le chap. 6, *Les femmes*, sur la fin, il est dit : *Le Messie Jésus, fils de Marie, est prophète et apôtre de Dieu, sa parole et son esprit, qu'il a envoyé à Marie.*

Platon avait vraisemblablement tiré cette même idée des Juifs (1), ce qui fit dire à Amélius, philosophe platonicien (2), quand il lut le commencement de l'Evangile selon saint Jean : *Cet étranger s'accorde avec Platon, en ce qu'il met la* Parole *au rang de ses principes.* Par où il entendait que saint Jean, suivant (3) les idées de Platon, pose la Parole pour le principe et la cause efficiente du monde.

Ce nom était si communément et si notoirement donné au Messie, qu'on en trouve des preuves chez les ennemis mêmes du christianisme.

Julien l'Apostat appelle ainsi le Christ (4), et Mahomet en fait de même dans son Alcoran, lorsqu'il parle de Jésus Fils de Marie (5).

Il y a néanmoins apparence que S. Jean, en se servant du mot de Parole, n'a en vue Platon que parce que les gnostiques, contre lesquels il écrit, se servaient de plusieurs termes empruntés de ce philosophe, et surtout à cause que les anciens Juifs appelaient ainsi le Messie.

Voici maintenant l'occasion qui, vraisemblablement, donna lieu à cet évangéliste d'employer si souvent le nom de *Parole* en parlant de Jésus-Christ, et d'insister sur ce titre. Je crois même qu'on n'en peut guère douter,

si l'on fait attention au témoignage des plus anciens Pères qui ont vécu peu de temps après saint Jean. Cet apôtre, qui survécut à tous les autres, vivait encore dans le temps que certaines hérésies, qui avaient commencé du temps des apôtres, s'étaient extrêmement répandues, au grand préjudice de la religion chrétienne; je veux dire les hérésies d'Ebion (1) et de Cérinthe (2); et les diverses sectes des gnostiques (3), qui tiraient leur origine de Simon le Magicien (4), et qui furent continuées et poussées par Valentin (5) et Basilide (6) d'un côté, et par Carpocrate (7) et Ménandre d'un autre (8).

Quelques-uns d'entre eux niaient en termes exprès la divinité de notre Sauveur, en soutenant que c'était un simple homme, et qu'il n'avait point existé avant la naissance de la bienheureuse vierge. C'est le sentiment qu'Eusèbe et Epiphane (9) attribuent en particulier à Ebion. Les hérétiques de nos jours, qui soutiennent la même doctrine, feraient bien de considérer à qui elle doit son origine.

D'autres (je veux encore dire les gnostiques) avaient corrompu la simplicité de la doctrine chrétienne, en y mêlant les imaginations et les rêveries de la cabale des Juifs, des écoles de Pythagore et de Platon, et des philosophes chaldéens, plus anciens que les uns et les autres, comme nous l'apprend Eusèbe dans son livre de la Préparation évangélique (1); et du mélange de toutes ces doctrines ensemble, ils en avaient composé une généalogie confuse de divinités, auxquelles ils donnaient divers noms pompeux. Ils les comprenaient toutes sous celui d'*Eons* (αἰῶνες), qui signifie *les siècles* (2): et ils appelaient ensuite les unes *la vie* (ζωή) d'autres la *parole* (λόγος), d'autres *le Fils unique* (μονογενής), d'autres *la plénitude* (πλήρωμα), et plusieurs autres puissances *et* émanations, qu'ils croyaient être descendues les unes des autres successivement.

Ils mettaient encore de la différence entre le Dieu de l'Ancien Testament, qui était selon eux le Créateur du monde, et le Dieu du Nouveau (3): entre Jésus et le Christ ou le Messie. Car Jésus, selon l'opinion de Cérinthe (4), était un homme né de la vierge Marie; et le Christ, ou le Messie, était la divine puissance, ou l'esprit divin, qui descendit ensuite sur Jésus, et qui habita en lui.

Il serait inutile, supposé même que la chose fût possible, de s'attacher à accorder ensemble toutes ces imaginations étranges, et de rechercher à quel dessein elles ont été inventées. Ce n'était peut-être que pour amuser le peuple par de grands mots, et par une vaine ostentation *de connaissance faussement ainsi nommée* (I *Tim.*, VI, 20), comme l'Apôtre l'appelle, sans doute par allusion au nom de gnostiques, qui signifie *des hommes doués de connaissance;* titre qu'ils se donnaient fièrement à eux-mêmes, comme s'ils avaient eu eux seuls la connaissance des plus sublimes mystères de la nature.

Pour dissiper ces vaines subtilités, qui n'avaient de fondement que dans l'imagination de leurs auteurs, saint Jean se propose, au commencement de son Evangile, qu'il destine à faire l'histoire de la vie et de la mort de Jésus-Christ, de parler de ce bienheureux Sauveur sous ce nom fameux de la Parole, qui était fort en usage dans ces différentes sectes; et il en prend occasion de leur faire voir que cette *Parole de Dieu*, dont les anciens Juifs avaient aussi fait mention pour désigner le Messie, existait avant qu'elle s'unît à la nature humaine, et même de toute éternité; que tous ces titres extraordinaires et affectés, dont ils faisaient tant de bruit et qu'ils distinguaient les uns des autres avec plus de subtilité que de fondement, comme si c'étaient tout autant de différentes émanations de la Divinité; que tous ces titres, dis-je, convenaient véritablement à cette *Parole éternelle;* qu'elle était réellement *la vie, la*

(1) Les historiens ecclésiastiques ne conviennent pas s'il y a eu effectivement un chef de secte nommé Ébion, quoique Eusèbe, S. Jerôme et Epiphane, en parlent. S. Irénée qui fait un chapitre à part des ébionites et de leur doctrine dans le livre premier *contre les hérésies*, ne dit pas un mot d'Ebion. — Quoiqu'en dise Barbeyrac, l'existence d'Ebion paraît suffisamment établie; mais il ne fut pas, à proprement parler, le chef ou du moins le premier maître des ébionites. Il n'était que le disciple de Cérinthe, contre lequel saint Jean, à son retour à Pathmos, composa son évangile. M.

(2) Cérinthe était Asiatique : il enseignait sur la fin du premier siècle, du vivant de saint Jean l'apôtre. *Irénée, contre les hérésies*, liv. I, chap. 25; liv. III, c. 3.

(3) Les Gnostiques ne faisaient pas une secte particulière; mais on donnait ce nom à plusieurs sectes qui se vantaient de connaissances extraordinaires, dont on peut voir le détail dans Irénée, liv. I *contre les hérésies*, chap. 29, etc.

(4) Il était de Gitte, ville de Samarie. C'est le même qui fut baptisé par saint Philippe, et qui offrit à saint Pierre et à saint Jean de l'argent pour avoir aussi bien qu'eux le pouvoir de donner le Saint-Esprit; c'est-à-dire la puissance de faire des miracles, à qui il lui plairait (*Act.* VIII, 5, 25). Ensuite il abandonna la religion chrétienne, et devint le chef de la secte des Simoniens, qui furent les premiers nommés Gnostiques. *Irénée*, liv. I, chap. 20.

(5) Valentin, fameux hérétique, vivait au commencement du IIe siècle. C'est contre lui principalement que saint Irénée a écrit les 5 *livres contre les hérésies*, dont il destine les 7 premiers chapitres à rapporter et réfuter les erreurs de Valentin et de ses sectateurs.

(6) Basilide vivait à peu près en même temps que Valentin. Quelques-uns le font plus ancien. Il était d'Alexandrie, en Egypte, et disciple de Ménandre. Voyez *Irénée*, liv. I, chap. 12; et *Epiphane, hæres.* 24.

(7) Carpocrate était aussi d'Alexandrie, et vivait à peu près en même temps que Basilide. Voyez *Irénée, contre les hérésies*, liv. I, chap. 24.

(8) Ménandre était Samaritain, comme Simon le Magicien, dont il fut le successeur et le premier disciple. Il vivait sur la fin du Ier siècle. *Irénée*, I, 21. Je ne sais pourquoi notre auteur le joint à Carpocrate.

(9) Ebion *ex semine viri* (Josephi) *Christum natum esse dixit.* Epiphan. *contra hæreses*, lib. I, tome II : *contra Ebionæos*, XXX *sectam.*

(1) Ce n'est pas dans sa *Préparation évangélique*, mais dans son *Hist. ecclésiast.*, liv. IV, chap. 7, qu'Eusèbe parle au long de la doctrine des gnostiques.

(2) Simon le Magicien fut le premier, selon saint Irénée, lib. I, cap. 20, qui fit un système en forme de ces Eons. Il fut suivi, avec quelque changement, par les différentes sectes des gnostiques : mais celui qui raffina le plus sur ces généalogies, et qui en fit un système le plus méthodique, ce fut Valentin, dont la secte fut aussi des plus nombreuses.

(3) C'est l'erreur que saint Irénée attribue en particulier à Cerdon et à Marcion, son disciple. Le Dieu de la loi, ou le créateur du monde, selon eux, était méchant de sa nature et auteur du mal : mais le père de Jésus Christ, ou le Dieu du N. Testament était bon, liv. I, chap. 28, 29

(4) *Irénée, contra hæres.*, lib. I, cap. 25.

lumière, la plénitude, le Fils unique de Dieu. En elle, dit-il, *était la vie, et la vie était la lumière des hommes;* à quoi il ajoute que *la lumière luit dans les ténèbres ; mais que les ténèbres ne l'ont point aperçue.* Ensuite parlant de Jean-Baptiste, il dit qu'*il est venu pour être témoin, pour rendre témoignage à la lumière : qu'il n'était pas cette lumière ; mais qu'il était envoyé pour rendre témoignage à la lumière : que cette lumière était la véritable lumière, qui en venant au monde a éclairé tous les hommes* (*Jean*, I, 5-9).

Il dit encore dans les paroles de mon texte que *nous avons contemplé sa gloire ; gloire comme de celui qui* seul était issu du Père, pleine *de grâce et de vérité :* et quelques versets plus bas, que *nous avons tous reçu de sa plénitude grâce sur grâce* (*Ibid.*, 14, 16).

Il est aisé de voir dans tout ce discours de saint Jean une allusion perpétuelle à ces titres glorieux, que les gnostiques et les philosophes platoniciens donnaient à leurs éons, comme si ç'avaient été tout autant de divinités.

En un mot, l'évangéliste veut nous apprendre que toute cette généalogie imaginaire d'émanations divines que les gnostiques prônaient tant n'était qu'une pure rêverie ; et que tous ces glorieux titres convenaient, à la lettre, au Messie, qui est la *véritable parole,* qui était, avant son incarnation, de toute éternité avec Dieu, participant à sa gloire et à sa nature divine.

Je me suis un peu étendu sur tout cela, parce que c'est, à mon avis, la véritable et la seule clé de ce que dit saint Jean, touchant Jésus-Christ, sous le nom de *Parole.* Il n'y a pas certainement de plus mauvaise méthode que d'expliquer un livre ancien uniquement par des raisonnements subtils, quelque force de génie qu'on ait, sans faire attention aux faits historiques qui ont donné occasion à l'auteur d'écrire, et dont la connaissance peut seule donner des lumières pour bien entendre ce qu'il dit.

C'est là la grande source des erreurs funestes dans lesquelles Socin est tombé. Il a voulu expliquer l'Ecriture par un simple examen critique de tous les termes et de tous les sens dont ils sont susceptibles, pour en trouver un à la fin, quelque forcé et étranger qu'il fût, qui pût servir à justifier l'opinion qu'il avait déjà embrassée et qu'il était résolu de soutenir malgré l'évidence du sens qui se présente le premier à l'esprit sur le texte qu'il entreprend d'expliquer. C'est justement comme si quelqu'un, pour expliquer des anciens règlements ou actes publics, se contentait d'éplucher grammaticalement les termes dans lesquels ils sont conçus, sans considérer l'occasion pour laquelle ils ont été faits, ou sans avoir aucune connaissance de l'histoire de ce temps-là.

IIe POINT. *Description de la personne appelée la Parole.* — Je passe présentement à la description que fait saint Jean, au commencement de son Evangile, de celui qu'il appelle la *Parole. Au commencement*, dit-il, *était la Parole, et la Parole était avec Dieu. Cette même* Parole *était au commencement avec Dieu : toutes choses ont été faites par elle, et sans elle rien de ce qui a été fait n'a été fait.*

Dans cette description de la *Parole*, l'évangéliste nous enseigne quatre choses, qui méritent d'être expliquées plus au long :

I. *Que la Parole était au commencement.*

II. *Qu'elle était au commencement avec Dieu.*

III. *Qu'elle était Dieu.*

IV. *Que toutes choses ont été faites par elle.*

Il dit premièrement que la *Parole* était au commencement : le terme grec dont il se sert ici (ἐν ἀρχῇ) est le même que celui qu'il emploie dans sa première Epître catholique (*Epît.* I, 1), lorsque parlant de Jésus-Christ sous le nom de *vie éternelle*, ou de *parole* de vie, il dit (ἀπ' ἀρχῆς), *ce qui était dans le commencement* (1) ou *dès le commencement.*

Un ancien poète grec (2), qui a fait une paraphrase de l'Evangile de saint Jean en vers, voulant expliquer ce qu'il entendait par cette *existence de la Parole* au commencement, l'exprime en disant qu'elle était *sans aucun temps* (ἄχρονος), c'est-à-dire avant tous les temps (3). Si cela est, il faut qu'elle ait été de toute éternité : *Au commencement était la Parole;* c'est-à-dire quand les choses ont commencé d'être, elle existait, ce qui ne signifie pas qu'elle ait commencé alors d'exister, mais qu'elle était déjà, et qu'elle existait avant qu'aucune chose fût faite ; par conséquent elle est *sans commencement* (4), car ce qui n'a jamais été créé ne peut avoir aucun commencement d'existence.

Les Juifs avaient accoutumé de marquer l'éternité par des expressions comme celles-ci qui se trouvent en divers endroits du Nouveau Testament, *avant que le monde fût, avant la fondation du monde.* Salomon, dans ses Proverbes, décrit ainsi l'éternité de la sagesse : L'*Eternel* (*Prov.* VIII, 22, 23, *etc.*), dit-il, *m'a possédée dans le commencement de ses voies avant ses œuvres les plus anciennes ; j'ai*

(1) Il y a quelque petite différence dans les termes mêmes de l'original. Jean Rudolf Wetstein, célèbre théologien de Bâle, mort en 1711, a prétendu prouver dans une dissertation qu'ils étaient synonymes pour le sens ; mais Jacques Alting, qui lui a répondu, mettait cette différence entre les deux expressions : c'est que les termes ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, signifient non seulement que la *parole était au commencement* de toutes choses ; mais supposent aussi qu'elle existait auparavant, au lieu que les mots ὃ ἦν, ἀπ' ἀρχῆς, employés dans la première Epître de saint Jean, v. 1, touchant la *parole de vie*, marquent la destination de cette *parole* à l'office de Médiateur, qui s'est fait *depuis* ou *dès le commencement*, Dieu ayant promis aussitôt après le péché le Messie qui devait apporter la vie aux hommes. Voyez *Bibliot. Univers.*, t. IV, p. 563.

(2) Nonnus, qui vivait dans le Ve siècle. Il commence ainsi sa paraphrase :

ἄχρονος ἦν, ἀκίνητος, ἐν ἀρρήτῳ, λόγος, ἀρχῆ.

C'est-à-dire, « *La parole ou la raison* n'était d'aucun temps, elle était incompréhensible : on ne peut en marquer le commencement. »

(3) Hesychius, célèbre grammairien grec, explique le même mot (ἄχρονος) : ἄχρονον, dit-il, τὸ μὴ ἀρξάμενον ἐπὶ χρόνου, c'est-à-dire, qui n'a pas commencé dans le temps ou avec le temps.

(4) Cette conséquence n'est pas tout à fait aussi claire que la précédente ; car une chose peut avoir existé avant toute autre, et avoir elle-même un commencement.

été sacrée de tout temps, depuis le commencement, *et avant que la terre fût. Quand il agençait les cieux, j'y étais; j'étais alors avec lui, comme si j'avais été élevée avec lui, et me réjouissais toujours en sa présence.* Justin, martyr (1), explique de la même manière l'expression de saint Jean, quand il dit que la *Parole était*, ou qu'elle avait son existence *avant tous les âges;* et Athénagore, un des plus anciens auteurs chrétiens que nous ayons, dit que *Dieu, qui est un esprit invisible, a eu dès le commencement* la Parole *en lui-même* (2).

La seconde chose que dit saint Jean de la *Parole*, c'est qu'*elle était au commencement avec Dieu.* Salomon dit aussi, dans les paroles que nous venons de citer, pour exprimer l'éternité de la sagesse, qu'*elle était avec Dieu;* et *le fils de Sirach*, parlant de la *sagesse*, dit de même qu'elle *était avec Dieu* (μετὰ τοῦ Θεοῦ, *Ecclésiast.* I, 1). Les anciens Juifs appelaient encore très-souvent *cette Parole de Dieu*, la Parole *qui est* en présence de Dieu, c'est-à-dire qui est avec lui (3). C'est dans le même sens qu'il faut entendre ce que dit ici saint Jean, que la *Parole était avec Dieu* (πρὸς τὸν Θεόν, ce que Plotin explique παρὰ τῷ Θεῷ), c'est-à-dire qu'elle était toujours unie à lui, et qu'elle participait à sa gloire et à sa félicité.

Notre-Seigneur a sans doute en vue cette union éternelle, quand il dit à Dieu dans sa prière : *Glorifie-moi, Père, de la même gloire dont je jouissais* avec toi, *avant que le monde fût fait* (*Jean*, XVII, 5).

Ce qui confirme encore le sens que je donne à ces paroles, c'est que saint Jean oppose l'*existence* de la *parole avec Dieu à son apparition dans le monde*, quand il dit au vers. 10 de ce chap. : *La parole a été dans le monde, et le monde a été fait par elle ; mais le monde ne l'a point connue*, c'est-à-dire celui qui était de toute éternité avec Dieu a paru dans le monde ; mais dans le temps de cette apparition, quoiqu'il eût fait le monde, cependant le monde ne l'a point connu. L'évangéliste fait encore mieux sentir cette opposition dans ces paroles de sa Ire Epître catholique. *Je vous ai montré cette vie éternelle qui était* avec le Père, *et qui vous a été manifestée* (*Epît.* I, 8).

III. Il dit ici que *cette parole était* Dieu. Justin, martyr, parlant d'elle, dit (4) qu'*elle était* Dieu *avant le monde*, c'est-à-dire de toute éternité. Mais il faut remarquer que l'évangéliste ajoute dans le verset suivant pour plus grande explication, que *la même parole était au commencement avec Dieu* ; c'est-à-dire quoique *la parole* fût véritablement et réellement Dieu, cependant elle n'était pas Dieu le Père, qui est la source de la divinité ; mais seulement une émanation de sa personne, le *Fils unique de Dieu*, qui était de toute éternité avec lui. Par où l'évangéliste a voulu nous marquer ce que les théologiens appellent communément *la distinction des personnes dans la Divinité* ; je sais bien que ce terme est impropre dans le cas dont il s'agit ; mais nous n'en connaissons pas de plus convenable pour exprimer ce grand mystère (1).

IV. Enfin il est dit de la *parole* que *toutes choses ont été faites par elle.* Il y a apparence que saint Jean a ici égard à la manière dont Moïse décrit la création du monde ; dans laquelle Dieu nous est représenté créant toutes choses par sa parole : *Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut* (*Genèse*, I, 3) ; ce que le Psalmiste confirme dans le *psaume* XXXIII, 6, quand il dit que *les cieux ont été faits par la parole de l'Eternel, et l'armée des cieux par le souffle de sa bouche.* S. Pierre parle de la même manière de la création du monde. *Les cieux*, dit-il, *ont été faits anciennement par la parole de l'Eternel, et la terre est sortie d'entre les eaux* (II *Pierre*, III, 5). C'est ainsi que dans les anciens livres des Chaldéens (2), et dans les vers qu'on attribue à Orphée (3), le Créateur du monde est appelé *la parole*, ou *la parole divine ;* Tertullien dit (4) aux païens que leurs philosophes appelaient le Créateur du monde, la parole ou la raison. Philon, Juif, suivant en

(1) In *Dialogo cum Tryphone* : ἀρχὴν, πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων, ὁ Θεὸς γεγέννηκε δύναμιν τινὰ ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἣν καὶ δόξαν κυρίου ὑπὸ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱὸν, ποτὲ δὲ σοφίαν, ποτὲ δὲ ἄγγελον, ποτὲ δὲ Θεὸν, ποτὲ δὲ κύριον καὶ λόγον. Au commencement, dit-il, c'est-à-dire avant toutes les créatures, Dieu engendra de soi-même une puissance raisonnable, qui est appelée par le Saint-Esprit la gloire du Seigneur, quelquefois le Fils, quelquefois la Sagesse, etc., p. 221. Ed. Sylburg.

(2) Athénagore dit, un *esprit éternel* : ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ Θεὸς, νοῦς ἀιδὴς ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, etc. Legat., cap. 10, Edit. Oxon.

(3) Ainsi Philon attribue à ce qu'il appelle [λόγος] *parole* ou *raison* d'être le premier des anges de Dieu, le fils aîné de Dieu, de faire la fonction de médiateur entre Dieu et les hommes. Voyez *De somnis*, p. 406. *et quis sit rerum divinarum hæres*, p. 397. *Edit. Graec. Lat. Genev.* Les auteurs de la Paraphrase chaldaïque parlent aussi souvent de la parole de Dieu comme de l'*ange de la face de Dieu.*

(4) *In expositione fidei de sancta Trinitate*, au commencement. Mais comme il y a lieu de douter si cet ouvrage est de Justin, martyr, cette autorité n'est pas d'un grand poids.

(1) Il vaudrait mieux user de circonlocution, pour faire entendre l'idée qu'on a dans l'esprit, quand on parle de ces mystères, que de les exprimer en termes impropres, qui en donnent de fausses idées ; ou peut-être vaudrait-il mieux encore n'en parler que dans les termes mêmes de l'Ecriture sainte.

(2) ἐξ οὗ λόγου καὶ φαοῦς καὶ σελήνης. C'est-à-dire, *de cette parole vient le soleil et la lune.*

(3) Ces vers cités des hymnes d'*Orphée* se trouvent dans la harangue de Justin, martyr aux Gentils. Voici les deux que notre auteur a sans doute en vue.

Αὐδὴν ἀρχαίαν σε Πατρὸς, ἣν φθέγξατο πρώτον
Ἠνικα κόσμον ἅπαντα τεοῖς στηρίξατο μύθοις.

C'est-à-dire *Je t'adresse ma voix ancienne, par le du Père, qu'il prononça la première, lorsqu'il affermit le monde créé par sa sagesse.*

Sur quoi Justin, martyr, dit que par le mot αὐδὴν, c'est-à-dire la voix, il entend la *parole de Dieu* (λόγος), par laquelle le ciel, la terre et toutes les créatures ont été faites, comme nous l'enseignent les livres divins. On trouve encore dans ces mêmes hymnes d'*Orphée* ces paroles qu'il adresse à Musée son disciple, εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας, τοῦτο παρόδευε : c'est-à-dire, *Sois attentif à la parole divine, marche toujours à ses côtés pour mieux l'écouter* ; à quoi il ajoute ailleurs que cette *parole est le* roi du monde, κοσμοκράτωρ, et que c'est de lui seul que *toutes choses ont été faites*, πάντα τετύκται.

(4) « Apud vestros quoque sapientes λόγος id est, sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis : hunc enim Zenon determinat facultatem, qui cuncta in dispositione formaverit. » C'est-à-dire, *Il est constant* que vos sages regardent *la parole* ou *la raison* (λόγος) comme le créateur de l'univers : car Zénon dit positivement que c'est lui qui a créé et arrangé toutes choses. *Apology t.* cap. 21.

cela le philosophe Platon, qui, selon toutes les apparences, l'avait appris lui-même des Juifs, dit que le monde a été créé *par la parole*, qu'il appelle *le nom de Dieu, le Fils de Dieu, l'image de Dieu* (1); sur quoi il est bon de remarquer que deux de ces titres, conjointement avec celui de *Créateur du monde*, sont donnés à Jésus-Christ par l'auteur de l'Epître aux Hébreux : *Dieu*, dit-il, *nous a parlé en ces derniers jours par son Fils, par lequel aussi il a créé le monde, lequel est la splendeur de sa gloire et l'image expresse de sa personne* (*Hébr.*, I, 1, 2).

C'est sans doute dans la même vue que saint Paul, parlant de Christ dans l'Epître aux Colossiens, l'appelle l'*image de Dieu invisible*, *le premier-né de toute créature* (*Coloss.*, I, 15); c'est-à-dire qui était né avant qu'aucune chose fût faite, comme cela paraît manifestement par la raison qu'il donne de ce dernier titre dans les paroles suivantes : *Car par lui*, ajoute-t-il, *toutes choses ont été créées, tant celles qui sont aux cieux que celles qui sont sur la terre, visibles et invisibles, toutes choses ont été créées par lui et pour lui, et il est avant toutes choses, et toutes choses subsistent par lui* (*Vers.* 16, 17). D'où il est clair que le titre *de premier-né de toute créature* emporte au moins que Christ était *avant toute créature*, et par conséquent qu'il ne peut être lui-même une *créature* : autrement il aurait été avant que d'être (2).

Mais de plus l'Apôtre dit expressément dans ce passage même où il appelle Christ *le premier-né de toute créature* ou *de toute création, qu'il est avant toutes choses*; c'est-à-dire qu'il existe avant qu'aucune chose créée existât, et qu'il est *avant toute créature* tant en durée qu'en dignité; car il faut que cela soit ainsi nécessairement, *si toutes choses ont été faites par lui*. Comme le créateur est toujours avant la chose créée, aussi est-il plus excellent et d'une plus grande dignité.

Je suis néanmoins obligé de reconnaître qu'il se présente une difficulté qui ne paraît pas peu considérable, dans l'explication que je viens de donner de ce passage de saint Paul, où Christ est appelé *le premier-né de toute créature*, ou *de toute création*; car, à parler exactement, *le premier-né* doit être de même nature que celui par rapport auquel il est dit *premier-né*.

Voilà l'objection dans toute sa force, et j'avoue qu'elle a quelque chose de fort spécieux. Mais j'espère, avant de finir ce discours, démontrer à toute personne qui voudra examiner les choses sans partialité et sans préjugé, faire bien attention au but que se propose saint Paul dans toute la suite du discours, et comparer ce passage avec d'autres parallèles du Nouveau Testament; j'espère, dis-je, démontrer voir que ce n'est ni ne peut être la pensée de saint Paul d'insinuer que *le Fils de Dieu soit une créature*, quand il dit de lui qu'*il est le premier-né de toute créature*; car comment est-ce qu'un tel sens pourrait s'accorder avec ce qui suit, et que saint Paul avance comme une raison pour laquelle Jésus-Christ est dit être *le premier-né de toute créature*; savoir, que *toutes choses ont été faites par lui*? Voici ses propres paroles : *Il est le premier-né de toute créature, ou de toute création; car par lui toutes choses ont été créées*. Mais, selon l'explication des sociniens, cette raison prouverait tout le contraire de ce qu'ils prétendent; car *si toutes choses ont été faites par lui*, il n'est donc pas lui-même une *créature*.

Ainsi il n'y a que deux sens qu'on puisse donner aux paroles de l'Apôtre. L'un est que le Fils de Dieu, notre Sauveur, était *avant toute créature*, comme il est dit dans le verset suivant qu'il est *avant toutes choses* : et alors la raison qui est ici ajoutée convient parfaitement bien : *Il est avant toutes choses, parce que toutes choses ont été faites par lui* (1). Il y a apparence que c'est dans le même sens que le Fils de Dieu s'appelle lui-même ailleurs *le commencement de la création de Dieu* (*Apocal.* III, 14); c'est-à-dire, selon l'usage que les philosophes font très-souvent du mot grec ἀρχὴ, qui est dans l'original, *le principe et la première cause, ou la cause efficiente de la création*. Ajoutez à cela que le même mot que notre traduction rend par celui de *commencement* se trouve joint à celui de *premier-né*, dans le même chapitre d'où est tiré le passage que nous examinons, comme si ces deux mots signifiaient à peu près la même chose. *Il est*, dit S. Paul en parlant

(1) Philo, *de monarchia*, lib. II, pag. 656. Λόγος ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ πάντας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. c'est-à-dire, *la Parole* (λόγος) *est l'image de Dieu, et c'est par elle que tout le monde a été créé*. Et *lib. de agricultura*, p. 152, après avoir fait mention des différentes parties de l'univers, il dit que *Dieu a établi* τὸν αὐτοῦ κόσμον, πρωτόγονον υἱὸν, θεσπίζειν ἐπιμέλειαν τῆς ἰερᾶς ταύτης ἀγέλης, διὰ τὴν μεγίστου βασιλέως ὑπόμνησιν, διαδίδοσθαι, c'est-à-dire *sa vraie parole ou raison*, savoir, *son Fils premier-né, pour prendre soin de ce sacré troupeau au nom et de la part du grand roi*.

(2) La conséquence que l'auteur tire ici de la signification propre du terme de *premier-né de toute créature* n'est pas tout à fait juste, parce que par *toute créature* on peut et on doit entendre simplement *toute autre créature* exclusivement à celui qui en est dit *le premier-né*, sans que l'on puisse conclure de là que ce *premier-né* ne soit pas lui-même une *créature*. De même que, si l'on disait que le prince Frédéric est le *premier-né* de tous les enfants de sa majesté britannique, ou qu'il est *avant tous les enfants* de ce roi, on aurait tort d'en conclure qu'il ne fût pas lui-même enfant de ce prince. C'est sur cela qu'est fondée l'objection suivante; mais pour la résoudre, l'auteur ne s'attache pas tant à prouver la solidité de sa conséquence, qu'à faire voir que la proposition contraire ne saurait être conforme au but de S. Paul.

(1) Toute la dispute qu'il y a ici entre les orthodoxes et les sociniens consiste, ce me semble, à savoir, si par *toutes choses* il faut entendre simplement toutes les choses ou toutes les créatures qui font partie du monde que nous habitons, ou s'il faut entendre toutes les choses, sans aucune exception, qui ont reçu leur existence de la première cause de tout. Les *sociniens* prennent ces termes dans le premier sens, selon lequel on peut dire que la conséquence qu'en tire notre auteur n'est pas démontrée : parce qu'on peut concevoir Jésus-Christ comme une créature, sans qu'elle fasse partie de cet univers. Mais à les prendre dans le second sens, le raisonnement de l'auteur est bien fondé; parce qu'alors il ne peut être *avant toutes choses*, sans être lui-même la cause de tout. Il fallait donc, à mon avis, s'attacher à prouver contre les *sociniens* que par *toutes choses* il faut entendre, sans exception, *tout* ce qui a reçu son existence de la première cause : comme il aurait été aisé de le faire par les raisonnements mêmes de S. Jean et de S. Paul cités ci-dessus, et comme notre auteur le fait plus loin.

de Jésus-Christ, *le commencement et le premier-né d'entre les morts* (*Coloss* I, 18), c'est-à-dire le principe et la cause première ou efficiente de la résurrection des morts (1).

L'autre sens qu'on peut donner à cette expression de *premier-né de toute créature*, et qui me paraît en effet le plus probable et même le seul vrai, c'est que par là l'Apôtre veut dire que Jésus-Christ était le *Seigneur et l'héritier de toute créature* : car le *premier-né* est *l'héritier* naturel, et nous apprenons de Justinien (2) que le mot d'*héritier* signifiait anciennement *seigneur*. Voilà pourquoi l'Ecriture emploie indifféremment ces deux termes comme équivalents : car au lieu que S. Pierre dit de Jésus-Christ qu'il *est le Seigneur de tout* (*Act.* X, 36), S. Paul l'appelle *l'héritier de toutes choses* (*Rom.* IV, 14). A prendre le terme de *premier-né* dans ce sens, la raison que rend l'Apôtre de ce qu'il appelle ainsi Jésus-Christ, prise *de ce que toutes choses ont été faites par lui*, est très-convenable; *car celui qui a fait toutes choses, et sans lequel rien de ce qui a été fait n'a été fait*, peut à juste titre être appelé *le Seigneur* et *l'héritier de toute créature*.

Cela paraîtra encore plus clairement, si nous faisons réflexion que l'auteur de l'Epître aux Hébreux (que plusieurs des anciens ont cru être S. Paul), donnant à Jésus-Christ quelques-uns des mêmes titres que S. Paul lui avait donnés dans son Epître aux Colossiens, savoir, celui d'*image de Dieu* et celui de *créateur du monde*, au lieu de le qualifier *premier-né de toute créature*, il l'appelle *l'héritier de toutes choses* ; à quoi il ajoute, comme preuve de la justesse de ce titre, que *Dieu a fait le monde pour lui. Dieu* (*Héb.* I, 1, 2), dit-il, *nous a parlé en ces derniers jours par son Fils, qu'il a établi pour héritier de toutes choses, qui étant la splendeur de sa gloire et l'image expresse de sa personne, et soutenant toutes choses par sa parole puissante*. Passage exactement parallèle à cet autre de S. Paul aux Colossiens, où Jésus-Christ est appelé l'*image de Dieu invisible*, et où il est dit aussi de lui qu'*il a fait toutes choses* et que *toutes choses subsistent par lui*. Ce que l'auteur de l'Epître aux Hébreux exprime en termes différents à la vérité, mais qui reviennent dans le fond à la même chose, en disant qu'*il soutient toutes choses par sa parole puissante*, c'est-à-dire par cette *parole* toute-puissante par laquelle toutes choses ont été faites. Mais ensuite au lieu de l'appeler *le premier-né de toute créature*, parce que toutes choses ont été faites par lui, il l'appelle *l'héritier de toutes choses, par lequel aussi Dieu a fait le monde*.

En effet, cette expression de *premier-né de toute créature* ne peut recevoir de sens qui convienne mieux à la raison qui suit que le dernier que je viens de lui donner; savoir, que le Fils de Dieu est *l'héritier* et *le Seigneur de toute créature*, parce que *toutes les créatures ont été faites par lui* : ce qui répond aussi parfaitement à ce que dit l'auteur de l'Epître aux Hébreux, que *Dieu l'a établi héritier de toutes choses*, qu'*il a aussi fait le monde par lui*.

Je laisse maintenant à juger à toute personne sage et judicieuse si l'explication que je viens de donner de l'expression de S. Paul, *le premier-né de toute créature*, n'est pas plus conforme à l'Ecriture et au but manifeste de l'Apôtre dans cet endroit que ne l'est celle des sociniens.

Je me suis un peu étendu sur ce texte, parce que c'est le principal sur lequel les ariens insistent, et dont ils font le fort de l'opinion où ils sont que le *Fils de Dieu* est une créature. Mais si le *premier-né de toute créature* ne signifie autre chose que *l'héritier et le Seigneur de toute créature*, comme j'ai fait voir que cela est très-conforme et à l'usage du mot de *premier-né* parmi les Juifs et au passage parallèle de l'Epître aux Hébreux, cette expression ne fait du tout rien au but ni des ariens ni des sociniens, qui veulent en inférer que le Fils de Dieu est une créature. Outre que l'explication que j'ai donnée rend le discours de S. Paul plus lié et plus coulant; car voici en deux mots quel est le sens de ce passage : *Il est l'image de Dieu invisible, l'héritier et le Seigneur de toute créature, car par lui toutes choses ont été faites*.

Mais pour revenir à la description que nous fait S. Jean de *la Parole*, les quatre expressions que j'ai expliquées nous fournissent autant de propositions qu'il établit distinctement touchant celui qu'il appelle *la Parole*.

I. *Qu'il était au commencement*, c'est-à-dire qu'il existait déjà au commencement de la création de toutes choses, qu'il était avant qu'aucune chose fût faite, et par conséquent qu'il est sans aucun commencement de temps; car ce qui n'a jamais été fait ne peut avoir aucun commencement de son existence.

II. *Que lorsqu'il existait avant la création du monde, il participait à la gloire et à la félicité divine*. J'ai fait voir que c'était là le sens de cette expression, *et la parole était avec Dieu*; car c'est ainsi que Notre-Seigneur lui-même explique sa *coexistence avec Dieu*, avant que le monde fût fait, quand il dit à Dieu, en le priant : *Maintenant, Père, glorifie-moi par devers toi de la gloire dont je jouissais avec toi, avant que le monde fût fait* (*Jean* XVII, 5).

III. *Qu'il était Dieu* : non pas Dieu le Père, qui est le principe et la source de la divinité : erreur que l'évangéliste prévient, quand, après avoir dit que *la parole était Dieu*, il ajoute dans le verset qui suit immédiatement, *le même était au commencement avec Dieu*. Mais il était Dieu *en ce qu'il participait à la nature et à la félicité divines*, conjointement

(1) Ce passage peut avoir un autre sens très-naturel, qui ne sert de rien à établir le raisonnement de notre auteur, savoir, que *Jésus-Christ est le premier qui soit ressuscité pour ne mourir plus* : au même sens qu'il est dit I *Cor. xv*, 20, 25, que Jésus-Christ est non seulement (ἀρχή) *le commencement*, comme il est dit ici ; mais aussi (ἀπαρχή) *les prémices de ceux qui dorment*.

(2) *Institut.* lib. II, tit. 19, § 6. Pro *hærede* enim gerere est pro *domino* gerere : veteres enim *hæredes* pro *dominis* appellabant. C'est-à-dire, *se porter pour* héritier, *c'est agir comme* maître *des biens héréditaires ; car le mot* d'héritier *se prenait chez les anciens pour celui de maître*.

avec le Père, et en ce qu'il procédait du Père comme la lumière procède du soleil. Je me sers de cette comparaison après les anciens Pères de la primitive Eglise, et peut-être est-ce la plus propre à expliquer ce mystère; car, il ne faut pas se mettre dans l'esprit de trouver parmi des êtres finis aucune ressemblance exacte avec ce qui est infini et par conséquent incompréhensible. La chose est impossible, parce que tout ce qui est infini est par cela même au-dessus de la portée d'une intelligence finie, et quiconque voudra l'entreprendre s'apercevra bientôt qu'il se perd dans cet abime.

IV. *Que toutes choses ont été faites par lui.* Ce que l'évangéliste ne pouvait exprimer avec plus d'énergie qu'il fait ici, selon le style des Hébreux, qui ont accoutumé de se servir en même temps de propositions affirmatives et négatives, pour donner à entendre qu'une chose est très-certaine : comme quand ils disent, *Cet homme vivra et ne mourra point*, pour marquer qu'*il vivra très-certainement*. De même ici ces deux propositions : *Toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien de ce qui a été fait n'a été fait*, signifient qu'il a fait toutes les créatures sans exception, et par conséquent qu'il n'est pas lui-même *une créature;* car il est évidemment impossible qu'aucune chose que ce soit se crée elle-même. Or si cela est, et que Jésus-Christ n'ait jamais été créé, il est certain qu'il a toujours été, même de toute éternité.

Toutes ces propositions sont contenues clairement et en termes exprès, dans la description que fait S. Jean *de la parole;* et l'explication que j'en ai donnée est conforme au sentiment unanime des anciens écrivains de l'Eglise chrétienne, entre lesquels quelques-uns ont eu le bonheur de recevoir cette doctrine des disciples immédiats de S. Jean (1); ce que l'on doit assurément regarder comme un grand préjugé contre toute explication nouvelle, contraire à celle-là; mais j'espère de le faire voir plus au long, lorsque j'examinerai l'explication étrange et ridicule que les sociniens donnent de ce passage de S. Jean, qui en lui-même serait assez clair, s'ils ne l'avaient pas embarrassé et obscurci, sous prétexte de lui donner plus de jour.

De la description que nous fait S. Jean de *la parole*, ainsi expliquée, il en résulte pour conclusion ces trois vérités.

La première est que *la Parole* dont parle S. Jean *n'est pas une créature;* cette conclusion est directement contraire à l'opinion des *ariens*, qui croient que le Fils de Dieu est une créature. Ils accordent, à la vérité, qu'il est la première de toutes les créatures, tant par rapport au temps que par rapport à la dignité; et c'est ainsi qu'ils expliquent ce que dit l'Apôtre : *qu'il est le premier-né de toute créature.* Mais je crois avoir suffisamment démontré que ce n'est pas là le sens de cette expression.

Ils reconnaissent encore que la Parole a été un agent ou un instrument en la main de Dieu pour la création du monde, et que toutes les autres créatures, hormis elle, ont été faites par elle; mais ils soutiennent en même temps qu'elle est une créature, et qu'elle a été faite : ce qui est incompatible avec ce que dit S. Jean, qu'*elle était au commencement*, c'est-à-dire, comme je l'ai fait voir ci-dessus, avant qu'aucune chose fût faite; et avec ce qu'il ajoute, qu'*elle a fait toutes choses et que sans elle rien de ce qui a été fait n'a été fait.* D'où il s'ensuit qu'elle, qui a fait toutes choses, doit nécessairement être mise hors du rang des créatures. C'est le raisonnement de l'Apôtre dans un autre cas. *Il a mis*, dit-il, (I *Cor.* XV, 27) *toutes choses sous ses pieds; mais quand il dit que toutes choses lui ont été assujetties, il est clair qu'il faut excepter celui qui lui a assujetti toutes choses.* De même, *si toutes choses ont été faites par lui, et que sans lui rien de ce qui a été fait n'a été fait*, il faut ou qu'il n'ait pas été fait, ou qu'il se soit fait lui-même : ce qui implique contradiction.

La seconde conclusion que l'on peut tirer ici, c'est que *la Parole était de toute éternité.* Car si *elle était au commencement*, c'est-à-dire avant qu'aucune chose fût faite, il faut de toute nécessité qu'elle ait toujours été; parce que tout ce qui existe, ou doit avoir été créé une fois, ou doit avoir toujours existé; car ce qui n'existait pas dans un temps, et qui ensuite vient à exister, a été certainement créé. On peut encore tirer la même conséquence de ce qui est dit que la *Parole était Dieu*, et cela dans le sens le plus propre et le plus étroit; ce qui emporte nécessairement l'*éternité;* car Dieu ne peut avoir commencé d'exister; mais il faut de toute nécessité qu'il ait toujours existé.

III. De ces deux vérités il suit incontestablement que la Parole *existait avant son incarnation et sa naissance de la bienheureuse Vierge;* car si elle *était au commencement*, c'est-à-dire de toute éternité, selon le sens que nous donnons à cette expression, elle existait certainement avant que *Jésus* naquît de la *bienheureuse Vierge.* La même vérité est aussi renfermée dans ces paroles de mon texte, *et la Parole a été faite chair*, c'est-à-dire que *cette Parole*, que l'évangéliste venait de décrire si pompeusement, *cette Parole qui était au commencement, qui était avec Dieu, qui était Dieu, et par laquelle toutes choses ont été faites, cette Parole*, dis-je, a été incarnée, et a pris la nature humaine, et ainsi il faut nécessairement qu'elle existât avant qu'elle pût revêtir la nature humaine, et l'unir à la divine.

Cette conséquence porte directement contre l'opinion des sociniens, qui assurent que Notre-Seigneur était un simple homme, et qu'il n'existait pas avant la naissance de la *vierge Marie;* en quoi ils contredisent formellement toutes les conclusions précédentes que j'ai tirées de la description que fait saint Jean de *la Parole.* Le sens qu'ils donnent à ce

(1) S. Irénée, que l'on a cité plusieurs fois ci-dessus, avait vu Polycarpe, et celui-ci avait été disciple des apôtres et avait été établi par les apôtres mêmes évêque de l'Eglise de Smyrne. Irén., liv. III, c. 3. Ajoutez à cela qu'Ignace et Justin, martyr, dont nous avons divers ouvrages tendant au même but, ont été, l'un disciple, l'autre contemporain de Polycarpe.

passage, en l'expliquant *du commencement* de la publication de l'Evangile, et de la *nouvelle création* ou réformation du monde par Jesus-Christ ; ce sens, dis-je, est encore directement opposé à l'explication constamment reçue et des anciens Pères, et de tous les chrétiens généralement pendant quinze siècles, comme je le ferai voir dans la suite ; car pour établir leur opinion que notre Sauveur était un simple homme, et qu'il n'existait pas avant sa naissance, ils sont obligés d'expliquer tout ce commencement de l'Evangile de saint Jean, dans un sens qu'aucun auteur chrétien ne lui avait jamais donné, et qui n'était, je pense, venu dans l'esprit de personne avant Socin ; de sorte qu'il est difficile de concevoir qu'une opinion puisse être chargée de préjugés aussi grossiers que ceux qui ont produit celle-ci. C'est ce qu'il faudrait présentement examiner, et faire voir qu'outre que cette explication est nouvelle, extrêmement forcée et déraisonnable, elle est tout à fait contraire à d'autres passages clairs du Nouveau Testament.

Mais comme c'est ici une matière de controverse, qui demande seule un long discours, je ne m'y engagerai pas pour le présent, et je vais finir par quelques courtes réflexions qui regardent plus particulièrement la pratique, et qui conviennent mieux à la circonstance du temps.

J'ai expliqué la première chose qu'il y avait à examiner dans la première partie de mon texte, qui regarde la *personne* dont il est ici parlé sous le nom de *Parole*, qui *a été faite chair*. Il faudrait, selon mon plan, passer au mystère même ou à la nature de cette incarnation, autant que l'Ecriture nous l'a révélée, et qui consiste en ce que *la Parole* a revêtu notre nature ; en sorte que la Divinité s'est unie à l'âme et au corps d'un homme. Mais j'ai déjà tâché de l'expliquer ci-dessus en partie, et je le ferai plus amplement dans quelques-uns des discours suivants. Venons donc à la conclusion de celui-ci.

Les réflexions utiles qu'il nous fournit se borneront à exciter en nous une vive reconnaissance du grand amour que Dieu a témoigné au genre humain, dans le mystère de notre rédemption, *par l'incarnation* de *la Parole*, le Fils unique de *Dieu*. Que ne lui devons-nous pas en effet pour avoir daigné jeter les yeux sur nous dans notre état méprisable, et pour s'être si fort intéressé en notre faveur, que de penser à nous racheter et à nous sauver de cet abîme de misère dans lequel nous nous étions plongés nous-mêmes ? Pour avoir exécuté ce dessein d'une manière si étonnante et si merveilleuse, qu'il y a employé son propre Fils, son Fils unique, qui, étant avec lui de toute éternité, participant à sa gloire et à sa félicité infinies étant *Dieu de Dieu* (1), a bien voulu néanmoins sauver les hommes par un abaissement si extraordinaire et si incompréhensible, que *Dieu* est devenu homme pour réconcilier les hommes avec *Dieu* ; qu'il est descendu du ciel en terre pour nous élever de la terre au ciel : qu'il a pris notre nature mortelle avec tous ses infirmités, pour nous revêtir de gloire, d'honneur et d'immortalité ; qu'il a enfin souffert la mort pour nous délivrer de l'enfer, et répandu son sang pour nous procurer un salut éternel ? Certainement plus la personne dont Dieu s'est servi pour l'exécution de ses desseins miséricordieux est élevée en dignité, plus aussi la condescendance de cette personne est grande, et l'amour qu'elle nous a témoigné digne de toute notre admiration. Quoi ! le *Fils de Dieu* est descendu du plus haut faîte de la gloire et de la félicité au plus bas degré d'humiliation ; il s'est exposé à la plus profonde misère pour nous qui étions si peu dignes de son attention, qui étions si coupables, qui avions mérité toute la rigueur de sa justice, qui étions si indignes de sa grâce et de sa faveur, si peu disposés à la recevoir lorsqu'elle nous était offerte si gracieusement ! Car, comme le remarque l'évangéliste (*Jean*, I, 11), *il est venu chez les siens ; mais les siens ne l'ont point reçu ;* c'est-à-dire qu'il est venu chez ses propres créatures, mais elles n'ont point voulu le reconnaître pour leur Créateur ; il est venu chez ceux de sa nation et de sa parenté, mais ils l'ont méprisé et n'ont eu aucun égard pour lui.

O Dieu (*Ps.* VIII, 1), *qu'est-ce que l'homme, que tu te souviennes de lui, et le fils de l'homme, que le Fils de Dieu soit descendu du ciel pour en prendre soin*, avec tant d'humilité et de condescendance, avec tant de tendresse et de compassion ? Béni soit Dieu, le sauveur du genre humain : que te rendrons-nous pour de si grandes marques d'amour, pour les bienfaits infinis que tu nous as procurés et dont tu es tout prêt à nous faire ressentir les effets ? Que te dirons-nous, Seigneur, qui nous as tant aimés et *qui as sauvé nos âmes de la mort* (*Ps.* CXVI, 8 ? Toutes les fois que nous approchons de cette sainte table, pour faire commémoration de l'amour que tu nous as témoigné, et pour participer aux bienfaits inestimables que tu nous as obtenus par l'effusion de ton sang : toutes les fois que nous nous souvenons qu'il t'a plu de revêtir notre nature mortelle dans le dessein charitable de vivre parmi nous, pour nous instruire et pour nous être en exemple ; de sacrifier ta vie pour la rédemption de nos âmes et l'expiation de nos péchés ; de participer *à la chair et au sang* (*Hebr.*, II, 14), afin de pouvoir répandre ce sang pour nous ; quels mouvements ne doivent pas exciter en nous de telles pensées ? Quels motifs ne nous fournissent-elles pas à faire des vœux et prendre des résolutions sincères d'avoir pour toi, ô rédempteur infiniment miséricordieux et infiniment glorieux du genre humain, un amour, une reconnaissance, une obéissance perpétuelles ?

Avec quelle dévotion ne devons-nous pas en particulier, dans cette circonstance, célébrer l'incarnation et la naissance bienheureuse du Fils de Dieu, en donnant *louange et*

(1) C'est une expression tirée du symbole de Nicée, qui est en usage dans la Liturgie de l'église anglicane pour l'administration de la sainte cène.

gloire à Dieu dans les lieux très-hauts (*Luc*, II, 13, 14) et en témoignant de toutes les manières possibles notre charité et *notre bonne volonté aux autres hommes?* Et comme il a plu à ce charitable Sauveur de revêtir notre nature, attachons-nous, surtout aujourd'hui, à *revêtir le Seigneur Jésus-Christ* (*Rom.* XIII, 14), c'est-à-dire à recevoir la doctrine qu'il nous a annoncée, et à mettre en pratique ses préceptes, *sans rien accorder à la chair pour accomplir ses convoitises.* Présentement que le *soleil de justice s'est levé sur nous* (*Malach.* IV, 2), marchons comme des enfants de lumière, et conduisons-nous avec honnêteté, comme de jour, *non point en gourmandises ou en ivrogneries, non point en dissolutions ni en débauche, non point en batteries ni en envie* (1 *Pier.* IV, 3). Que la considération d'un aussi grand honneur que celui auquel le Fils de Dieu nous a elevés nous rende fort attentifs à prendre garde de ne pas nous avilir nous-mêmes en nous abandonnant au péché et à la sensualité. Respectons au contraire une nature dans laquelle le Fils de Dieu a bien voulu paraître et séjourner ici-bas sur la terre, et dans laquelle il règne encore glorieusement dans les cieux à la droite de Dieu son Père. A lui soit gloire aux siècles des siècles. *Amen.*

SERMON

SUR LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST (1)

La Parole a été faite chair, elle a habité parmi nous; nous avons contemplé sa gloire, telle que doit être la gloire du Fils unique du Père, pleine de grâce et de vérité.

(*Saint Jean*, I, *v.* 14.)

J'ai examiné assez au long dans le discours précédent la description que fait l'apôtre saint Jean de *la Parole*, au commencement de son Evangile, et j'en ai tiré trois conséquences qui en découlent nécessairement.

La troisième que je me propose de pousser aujourd'hui est celle-ci, que *la Parole* dont saint Jean fait la description *existait avant son incarnation et sa naissance de la bienheureuse Vierge.*

Cette conséquence, comme je l'ai déjà dit, tend directement à détruire l'opinion des sociniens, qui soutiennent que notre bienheureux Sauveur était un simple homme, et qu'il n'existait en aucune manière avant sa naissance de la vierge Marie. Cela n'est pas seulement entièrement opposé à toutes les conclusions évidentes que j'ai tirées, dans le discours précédent, de la description que fait saint Jean de *la Parole;* mais de plus ceux qui se sont entêtés d'une telle pensée ont été par là réduits à la nécessité d'expliquer tout ce que nous dit cet apôtre au commencement de son Evangile dans un sens fort différent de celui que lui ont donné les anciens Pères, et qui a été reçu de l'Eglise chrétienne pendant une suite de quinze siècles : car, pour établir ce qu'ils disent que notre Sauveur est un simple homme, et qu'il n'existait en aucune manière avant sa naissance, ils se sont avisés de donner aux paroles de saint Jean une explication dont ils avouent qu'on ne trouve ailleurs aucune trace, et qui, je pense, n'était venue dans l'esprit d'aucun auteur chrétien avant Socin.

C'est par cette raison que je me propose d'examiner fort en détail l'explication qu'il donne de ce passage de saint Jean, et je crois pouvoir vous démontrer non seulement qu'elle est nouvelle, de l'aveu de ceux qui la soutiennent, mais encore qu'elle est extrêmement forcée, déraisonnable et incompatible avec d'autres passages très-clairs du Nouveau Testament.

On voit clairement la raison qui a obligé Socin à imaginer une explication si violente : c'est qu'il sentait bien que le sens naturel que présentent ces paroles, et qui avait été reçu avant lui de toute l'Eglise chrétienne, combattait de front le sentiment dont il s'était entêté, que Jésus-Christ n'était qu'un simple homme. Il fallait de toute nécessité renoncer à ce dogme favori, à moins qu'il ne pût ou se résoudre à nier la divinité de l'Evangile de saint Jean, ou trouver de quoi renverser l'explication ordinaire, en donnant à ce passage un sens tout différent de celui qu'on lui avait donné jusqu'alors. Il prit ce dernier parti; mais il n'y eut pas moyen de donner quelque couleur à la nouvelle interprétation, sans recourir à des artifices si pitoyables et à des suppositions si arbitraires, que je ne comprends pas comment un homme d'un génie aussi pénétrant que Socin a pu s'y laisser entraîner. Mais *nécessité n'a point de loi*, en fait de raisonnement non plus qu'en morale; et celui qui est résolu de soutenir à quelque prix que ce soit une opinion qu'il a une fois embrassée, ne fera conscience de rien, pourvu qu'il franchisse les difficultés qu'il rencontre en son chemin. C'est ce que les sociniens ont fait dans ce cas, comme j'espère de le montrer évidemment dans le discours suivant.

Ils conviennent que par *la Parole* on doit entendre ici Jésus-Christ, par qui Dieu *a parlé* et a déclaré sa volonté aux hommes; et c'est selon eux la seule raison pourquoi le nom ou le titre de *Parole* lui est donné.

(1) Prononcé à Londres dans l'église de S. Lawrence-Jewry le 6 (16) janvier 1679 (1680).

Ils ne veulent pas que ce soit parce que *Dieu* a fait le monde par lui : *Car*, disent-ils, *la Parole par laquelle Dieu a fait le monde n'était autre chose que le commandement efficace de Dieu, et non pas la personne destinée à être le Messie.* Et parce que les anciens Juifs, comme je l'ai fait voir dans le discours précédent, font souvent mention de la *Parole* de Dieu, par laquelle ils disent que *Dieu a fait le monde*, et qu'ils appliquent ce titre au Messie, pour éluder la conséquence qu'on en pourrait tirer contre le sentiment de Socin, un de ses disciples a dit que *les paraphrases chaldaïques de* Jonathan *et d'*Onkelos *mettent quelquefois* la Parole de Dieu *pour Dieu même, par une figure de rhétorique qui prend l'effet pour la cause* (*Schlichtingius*) (1) : mais en même temps il nie hardiment que ces anciens interprètes distinguent jamais *la Parole de Dieu* de *la personne de Dieu*, comme il reconnaît que saint Jean le fait ici, et il veut qu'ils n'entendent jamais par *la Parole de Dieu le* Messie : au contraire il assure qu'ils opposent *la Parole de Dieu au Messie*. Tout cela est très-évidemment détruit par le passage que j'ai cité ci-dessus, tiré du *Targum* ou de la *Paraphrase de Jonathan*, dans laquelle ces paroles qui sont dites du Messie, au *psaume* CX, *Le Seigneur a dit à mon Seigneur*, etc., sont rendues par celles-ci, *Le Seigneur a dit à* sa Parole, *Sieds-toi à ma droite*. Où vous voyez, d'un côté, que *la Parole de Dieu* est clairement distinguée *de Dieu* même ; et de l'autre, que ce titre est donné au Messie : deux vérités que l'auteur socinien nie avec tant d'assurance.

Mais puisque l'on convient de part et d'autre que par *la Parole* saint Jean entend le Messie, je vais faire voir comment les sociniens tâchent, par des explications forcées, d'éluder la conséquence évidente et nécessaire qu'on doit tirer de ce passage ; savoir, que *la Parole* existait avant qu'elle fût *faite chair*, avant que le Messie naquît de la bienheureuse vierge Marie. Voici donc en peu de mots l'explication qu'ils donnent de ce passage, et qui est, à mon avis, la moins naturelle et la plus violente qui fût jamais.

Au commencement, c'est-à-dire, selon eux, au commencement de l'Evangile ; car ils ne veulent pas que ces paroles se rapportent en aucune manière à la création du monde, mais seulement au temps que l'Evangile a commencé d'être annoncé ; *alors*, disent-ils, *Christ existait et non pas auparavant ; et il était avec Dieu*, c'est-à-dire, selon Socin, que *l'Evangile de Christ*, considéré comme *la parole de Dieu*, et qui a été annoncé par lui au monde, n'était avant cela connu que de *Dieu*. Mais comme il parut un peu dur à ceux de cette secte d'entendre ici par le *commencement* non pas le commencement du monde, mais celui de l'Evangile, et par *la Parole qui était avec Dieu* l'Evangile qui était connu de *Dieu* seul avant d'être révélé ; après y avoir mieux pensé, ils ont donné un autre sens à ces paroles, *et la Parole était avec Dieu*, c'est-à-dire, selon un de leurs commentateurs dont nous avons parlé ci-dessus (1), *Christ a été enlevé par Dieu même dans les cieux, et après y avoir appris l'intention et la volonté de Dieu, il a été renvoyé de là dans le monde pour annoncer cette volonté aux hommes.*

Et la Parole était Dieu, c'est-à-dire, selon eux, que Jésus-Christ a été honoré du *titre de Dieu*, de même que les magistrats qui sont appelés *dieux* dans l'Ecriture ; il était *Dieu*, non de sa nature, mais par son emploi, et par un effet de la volonté de *Dieu* qui le lui avait conféré.

Toutes choses ont été faites par elle. Ils veulent absolument entendre ceci du *renouvellement* et de la réformation du monde faite par Jésus-Christ, laquelle est très-souvent appelée dans l'Ecriture *une nouvelle création*.

C'est là à quoi se réduit l'explication que les sociniens donnent de ce passage. Je vais l'examiner présentement, et y opposer trois choses qui sont tout autant de préjugés invincibles contre elle.

I. Ma première réflexion est que non seulement les anciens Pères de l'Eglise chrétienne, mais encore tous les interprètes que j'ai pu trouver, de quel ordre que ce soit, pendant plus de 1500 ans, ont entendu ce passage de saint Jean dans un sens tout à fait différent ; savoir, de la *création du monde matériel*, et non pas *du renouvellement du monde moral*. A quoi j'ajouterai que les chrétiens en général ont tiré de là cette conséquence, qu'ils ont regardée comme un article incontestable de la religion chrétienne, c'est que *la Parole* avait une existence réelle avant sa naissance de la bienheureuse Vierge.

Et non seulement les chrétiens orthodoxes, mais encore les ariens et Amélius le Platonicien, qui doit passer pour un juge plus impartial qu'aucun des uns et des autres, ont expliqué ce passage de saint Jean, sans qu'il leur soit jamais venu dans l'esprit que l'évangéliste parlât, non de la première création, mais de la deuxième qui a été faite par Jésus-Christ, ou de la réformation du genre

(1) Chaldæus Paraphrastes Jonathan et Onkelos *sermonem Dei* sæpe pro *Deo* ponunt, per metonymiam effecti pro causa : nam nusquam *sermonem Dei* a Dei persona distinguunt, ut apud Joannem fit, nec intelligunt Messiam : cum iis ipsis in locis in quibus de Messia agitur, *sermonem Dei*, prout ipsi vocem hanc sumunt, Messiæ opponant. Schlichting. *Comment. in Evang. Joan.* cap. I, vers 1. Et un peu après : Ponunt quidem Chaldæi Para, phrastæ *sermonem Dei* pro ipso *Deo*, sed per metonymiam effectus ; non autem *sermonem Dei* ab uno illo Deo tanquam personam a persona distinguunt.

(1) Schlichting. *Comment. in Evang. Joan.* I, 1, *Et sermo erat apud Deum* : « Nimirum id ipsum dicit hic Apostolus de *sermone* quod ipse *sermo* de se : *Filius*, inquit, *hominis ascendit*, ἀναβεβηκεν (in præterito) *in cœlum et descendit de cœlo* ; Joan. III, 13. *Et ascendet in cœlum ubi erat prius* ; cap. VI, 62, nempe quia hinc ascenderat. »

Et dans la paraphrase que le même auteur donne ensuite de ces paroles, *La Parole était avec, sermo erat apud Deum* : « Joanne Baptista Evangelium nuntiante, Jesus nemo usquam cum prædicatione Evangelii comparuit. Si quis autem quærat, ubi tunc Jesus fuerit et quid rerum egerit, is sciat Jesum tum temporis *apud Deum* fuisse, sicut *Deum* et tanto ejus apud homines legato convenebat. Sed Joannis prædicatione et sanctere ad hanc decurrente, venit *Verbum* a Deo ad homines, et inter eos munere suo fungi cœpit. »

humain par la prédication de l'Evangile. J'ose dire qu'une telle pensée ne pouvait venir dans l'esprit d'aucun lecteur qui n'aurait pas été prévenu par quelque violent préjugé.

Mais ce qui mérite certainement notre attention sur cette matière, c'est que les plus anciens auteurs chrétiens, comme Ignace, Justin, martyr, Athénagore, Irénée, Tertullien et Origène lui-même qui est appelé *le père des interprètes*, ont enseigné précisément la même chose que nous, en termes les plus exprès. Or Ignace avait été disciple de Polycarpe, qui l'avait été lui-même de saint Jean; et Justin, martyr, a vécu dans un siècle qui suivait immédiatement celui des apôtres. Enfin Origène était un docteur d'une érudition et d'une lecture infinies; et dans ses commentaires sur l'Ecriture sainte, il paraît avoir consulté tous les interprètes qui avaient écrit avant lui. De sorte que si l'explication que donne Socin des paroles de saint Jean, et qu'il soutient avec tant de confiance être la véritable, s'était trouvée dans quelque auteur, il y a apparence qu'il ne l'aurait pas omise; mais qu'il en aurait fait mention, quand il n'y aurait eu d'autre raison que la nouveauté et la singularité qu'il aimait beaucoup lui-même.

Supposé donc que l'explication de Socin fût la véritable, il y aurait ici deux choses très-surprenantes et presque incroyables; la première, que ceux qui ont vécu si près du temps de saint Jean, et qui vraisemblablement devaient être le mieux instruits de sa pensée, l'eussent si mal entendue; l'autre, que toute l'Eglise chrétienne eût erré pendant tant de siècles dans la preuve fondamentale d'un article de foi aussi important qu'est celui-là, s'il est véritable; et s'il ne l'est pas, qu'elle eût donné dans une erreur aussi grossière et aussi dangereuse que le serait certainement celle-ci, supposé que Christ n'existât pas réellement avant sa naissance de la vierge Marie: enfin, ce qui suit nécessairement de tout ceci, c'est que personne, avant Socin, n'eût bien entendu ce passage de saint Jean. Cette considération toute seule suffirait pour ébranler l'esprit de toute personne sage qui aurait embrassé l'explication de ce novateur.

Au reste, Socin lui-même, bien loin de faire quelque peine d'avouer que le sens qu'il donne à ce passage est nouveau, semble plutôt s'en féliciter et s'en applaudir. Malheureux homme de s'être tellement entêté de son opinion, qu'aucune objection ni aucune difficulté n'ait été capable de l'en faire revenir!

Pour preuve de ce que je dis, je m'en rapporte à la préface qui est au-devant des commentaires de cet auteur, sur le premier chapitre de l'Evangile selon saint Jean, où vous trouverez ces paroles touchant le passage en question: *Le véritable sens de ces paroles* (1), dit-il, *semble avoir été tout à fait inconnu aux commentateurs qui ont paru jusqu'à présent.* Et sur ces paroles du verset 10: *Il était dans le monde et le monde a été fait par lui*, il parle ainsi: *Personne n'a encore expliqué comme il faut, que je sache, ce que saint Jean veut dire dans cet endroit.*

Un de ses disciples s'exprime encore avec plus de hardiesse, mais avec beaucoup moins de modestie, quand il dit sur ces mots, *au commencement*, et sur ceux qui suivent au sujet de la *Parole: Que les anciens interprètes se sont si fort éloignés de la pensée de l'Apôtre, qu'ils semblent avoir radoté et extravagué dans cet endroit.* Des expressions comme celle-là marquent plutôt l'*extravagance* de celui qui se les permet, et on y voit en même temps un si grand mépris de ces noms vénérables qui ont été les principaux propagateurs de la religion chrétienne et que tous les siècles ont si justement respectés, qu'on ne saurait excuser l'auteur dont il s'agit qu'en disant que ce n'est pas sa coutume de laisser échapper des termes si peu mesurés et si grossiers.

Mais la vérité est que se trouvant pressé par le poids d'un passage si clair, et ne trouvant pour en éluder la force que des raisons très-faibles, il a eu recours à l'emportement et aux injures, les seules armes qui restent quand une fois la raison nous manque; car je crois qu'on peut poser pour maxime incontestable que personne ne se fâche contre un adversaire qu'au défaut de bonnes preuves.

Il faut pourtant avouer, pour rendre justice aux écrivains du parti que nous combattons, qu'ils peuvent être regardés, généralement parlant, comme des modèles pour la manière dont ils disputent et dont ils manient les controverses de religion, sans passion et sans aucune réflexion injurieuse contre leurs adversaires, au nombre desquels je ne me serais pas pourtant attendu qu'ils eussent mis les Pères de la primitive Eglise. Ils traitent ordinairement ces matières avec la modération, la gravité, la tranquillité d'esprit que demande un sujet sérieux et important; et la plupart d'entre eux raisonnent avec beaucoup de précision et de netteté, avec beaucoup de retenue et de circonspection, avec beaucoup de dextérité et de ménagement, et cependant avec assez de force et de subtilité, avec un feu bien réglé et en peu de mots, mais d'une grande énergie: qualités recommandables partout où elles se trouvent, même dans un ennemi, et dignes de toute notre imitation. En un mot, de tous ceux qui se mêlent de controverses, ce sont peut-être les plus habiles qu'il y ait jamais eu à défendre une cause faible et mauvaise dans le fond; en sorte que quelques écrivains protestants et la plupart des catholiques, sans en excepter les jésuites qui croient avoir en partage tout l'esprit et toute la pénétration du monde, ne sont auprès d'eux que de chétifs auteurs (1). Mais après tout ils ont un

(1) Socin, *in Præfat. in explicationem primæ part. primi cap. Joan.*

(1) Qu'est-ce en effet que Suarez à côté de Socin, Pétau à côté de Schlichting? moins que rien, à peu près ce qu'est Bourdaloue à côté de Trilotson. M.

défaut, c'est qu'ils n'ont pas la vérité de leur côté; car s'ils l'avaient, ils ne manquent ni de force de raisonnement, ni d'habileté pour la bien défendre.

Pour revenir à mon sujet, ce que je prétends établir et conclure de leur propre aveu, c'est que l'explication qu'ils donnent de ce passage est tout à fait nouvelle, et qu'elle a été inconnue dans toute l'Eglise chrétienne avant Socin. Par cette raison, il me semble qu'ils n'ont pas de quoi s'en glorifier; car au fond c'est dire que la religion chrétienne n'a été bien entendue de personne depuis le temps des apôtres, pendant une suite de quinze siècles, sur un dogme que les deux partis regardent comme très-important. Et ce qu'il y a de pis, c'est qu'une religion destinée particulièrement à détruire l'opinion de la pluralité des dieux, aurait été, selon nos adversaires, si mal entendue et si mal enseignée par les chrétiens pendant tant de siècles et presque depuis le commencement du christianisme, qu'on en aurait dû conclure nécessairement la pluralité des dieux; inconvénient si terrible qu'il n'y a point de cause, quelque apparence de raison qu'elle ait d'ailleurs, qui puisse tenir contre une objection de cette force.

C'est aussi ce que les sociniens nous objectent à tout moment comme une conséquence inévitable du sens que nous donnons à ce passage de saint Jean et aux autres textes de l'Ecriture que nous alléguons sur ce sujet, quoique notre explication ait été reçue dans l'Eglise chrétienne pendant plusieurs siècles. Mais quiconque pourra se persuader que la religion chrétienne ait si mal réussi dans ce qu'elle se proposait principalement, s'en fera une bien petite idée, et ce ne sera guère que par pure civilité qu'il y donnera quelque créance. Tout ce que l'on peut dire ici, c'est qu'il plaît à Dieu de permettre quelquefois que les hommes croient des choses les plus contradictoires en elles-mêmes, quoiqu'ils ne s'en aperçoivent pas.

II. Un autre préjugé des plus forts contre l'explication des sociniens, c'est que si chacun a la liberté d'expliquer ainsi l'Ecriture, les paroles dont elle se sert ne signifieront rien ou très-peu de chose, dès que quelque personne ou quelque parti aura intérêt à rejeter quelques-unes des doctrines qu'elle contient: et rien ne sera plus facile que d'éluder par de tels artifices les passages les plus clairs qui servent à établir un article de foi, quelque fondamental et nécessaire qu'il paraisse; ou de rendre tout à fait inutiles les preuves qui se tirent de ces passages. Par exemple, si quelqu'un s'avisait de révoquer en doute l'article du Symbole qui regarde la création du monde, pourquoi ne pourrait-il pas (selon la méthode de Socin, dans l'explication de ce passage de saint Jean), expliquer le premier chapitre de la Genèse du commencement de l'économie mosaïque, et entendre par *la création des cieux et de la terre*, l'établissement de la religion et du gouvernement de la nation judaïque: de même que par *les nouveaux cieux et la nouvelle terre* Socin prétend qu'il faut entendre le changement des choses arrivé sous l'Evangile? Pourquoi le chaos ne pourrait-il pas signifier l'état des ténèbres et d'ignorance dans lequel le monde était avant la loi de Moïse? et ainsi du reste, comme un savant théologien de notre nation l'a fait voir plus au long d'une manière ingénieuse (*Stillingfleet, évêque de Worchester*).

Il n'y a certainement point de fin aux subtilités et aux imaginations dont on peut s'aviser pour donner un certain tour aux choses, et pour faire signifier tout ce que l'on veut à quel livre que ce soit, fût-ce même des propositions directement opposées à l'intention de l'auteur, et au premier sens qui se présente à l'esprit de toute personne raisonnable, qui lit ou qui entend les paroles. C'est, à mon avis, ce que Socin a fait en donnant au passage de saint Jean que nous examinons un sens nouveau, étrange, forcé, directement contraire à celui que chacun trouve d'abord le plus clair et le plus naturel, enfin tout à fait opposé à l'explication reçue de tout temps dans l'Eglise chrétienne jusqu'à nos jours. Cette Eglise a eu sans doute d'aussi grands ou même de plus grands secours que lui pour bien entendre saint Jean, et elle y a apporté autant de bonne foi qu'aucun homme puisse sans vanité se vanter d'en avoir à présent.

En un mot, Socin n'en est venu à tordre ainsi l'Ecriture que pour soutenir une opinion qu'il avait déjà embrassée, et qu'il voulait y trouver à quelque prix que ce fût; jusque-là que s'il n'avait pu en venir à bout, il y a tout lieu de croire qu'il aurait plutôt révoqué en doute l'authenticité de l'Evangile selon saint Jean que d'abandonner son système. Et pour dire librement ma pensée, il me semble qu'il serait beaucoup plus honnête de nier tout d'un coup l'autorité divine d'un livre que de faire tant de violence à des expressions claires, pour éluder le sens le plus naturel qu'elles présentent à l'esprit. Car on ne pourra jamais établir certainement aucune doctrine sur l'autorité de quelque livre que ce soit, s'il est une fois permis de se jouer des mots et des phrases, et d'employer dans leur explication tout ce que la subtilité de l'art critique et l'infinie variété des allegories peuvent fournir à une imagination vive et bouillante, sans avoir aucun égard au but manifeste de l'auteur, ni à ce qui lui a donné occasion d'écrire. Pour moi, je suis si éloigné d'admirer cette manière d'expliquer l'Ecriture sainte, que je ne puis pas même souffrir une explication de quelque auteur que ce soit, trop étudiée et trop recherchée.

J'accorde volontiers que les sociniens ont défendu la reformation contre les innovations et les altérations de l'Eglise romaine, soit dans la doctrine ou dans la pratique, avec beaucoup d'avantage et de dextérité à divers égards (1); mais je suis fâché d'être bien fondé

(1) Entre frères on se doit quelque chose, et nous ne sommes pas surpris de ces éloges que Tillotson accorde ici à Socin. Cependant il faut convenir que généralement les protestants n'ont pas aimé les sociniens, parce que ces derniers ont compromis le protestantisme en le poussant jusqu'à ses dernières conséquences. L'erreur ne peut pas supporter la logique. M.

à dire qu'ils lui ont aussi fourni les meilleures et les plus fortes armes qu'elle ait jamais eues, pour affaiblir et saper l'autorité de l'Ecriture sainte. En vain Socin a-t-il, comme il faut le reconnaître, prouvé très-fortement cette autorité en général : il a lui-même ensuite rendu tout incertain, par la liberté qu'il s'est donnée d'expliquer les passages particuliers dans un sens forcé et tout à fait étranger.

III. Le troisième et dernier préjugé, et qui n'est pas moins fort contre la nouvelle interprétation des sociniens, c'est que, comme je vais le faire voir le dogme de l'existence du *Verbe* ou de la *Parole* avant son incarnation n'est pas uniquement fondé sur ce passage de saint Jean; mais qu'il est encore confirmé par d'autres passages du Nouveau Testament, qui concourent à établir le sens que nous lui donnons, et qui ne souffrent en aucune manière l'explication de Socin.

Il est aisé de voir qu'il serait bien aise qu'on lui accordât que ce passage de saint Jean est le seul dans le Nouveau Testament où l'on trouve quelque chose sur ce sujet; et c'est pourquoi il insinue adroitement que le dogme de l'existence du *Fils de Dieu* avant son *incarnation* est trop important pour n'être fondé que sur un passage unique. J'avoue que si effectivement il ne se trouvait aucun autre endroit dans le Nouveau Testament qui contînt la même vérité, cela fournirait une objection qui mériterait quelque attention : ce ne serait pourtant pas une raison suffisante pour révoquer en doute la doctrine enseignée par saint Jean dans le passage dont il s'agit.

Il n'y a personne qui ne reconnaisse que cette proposition, *Dieu est esprit,* est un article des plus essentiels et des plus importants de la religion; cependant je suis fort trompé s'il y a plus d'un passage dans toute la Bible où l'on trouve cette vérité en termes exprès, et ce passage est dans notre Evangile même de saint Jean (*Jean* IV, 24). Je sais bien qu'on peut dire que les lumières de la raison nous enseignent assez clairement la *spiritualité* de Dieu; mais en vérité Socin aurait moins bonne grâce que qui que ce soit de se servir de cette réponse, puisqu'il nie qu'on puisse connaître l'existence de Dieu par les lumières naturelles sans le secours de la révélation. Car si l'on ne peut pas connaître par les lumières naturelles que Dieu existe, beaucoup moins pourra-t-on connaître ce qu'il est, si c'est un esprit ou un corps.

Mais après tout il n'est rien moins que vrai qu'il n'y ait que le seul texte de saint Jean sur lequel soit fondée la vérité que je défends, quoique Socin ait jugé à propos de l'insinuer adroitement, pour justifier son explication, qu'il sentait bien être également nouvelle et téméraire, comme il est aisé de le voir, si l'on veut lire ce qu'il dit sur ce sujet.

Une autre raison qui me porte à croire que Socin est le premier auteur de cette explication, c'est qu'il me paraît presque impossible qu'un homme d'un aussi bon esprit que lui, ait pu chérir une opinion si mal conçue, aussi tendrement qu'il fait, si ce n'avait pas été son ouvrage. Et il n'y aura pas lieu de s'étonner que ses sectateurs l'aient embrassée avec tant de facilité, si l'on fait attention à la haute estime qu'ils avaient pour lui, et à l'inclination naturelle que l'on a dans tous les partis à en admirer les chefs, outre qu'ils étaient sans doute bien aises d'avoir un aussi bon garant, qu'ils le croyaient d'une explication inventée si à propos pour soutenir leur cause qu'ils voyaient en grand danger d'être confondue par un seul passage aussi clair et aussi exprès que l'est celui de saint Jean.

Mais pour faire voir avec combien peu de fondement on prétend que ce soit ici le seul passage du Nouveau Testament, que nous puissions alléguer en notre faveur, j'en produirai plusieurs autres où l'on trouve le même sens et les mêmes vues que dans celui de saint Jean, et je les rangerai sous deux classes différentes.

I. Je mettrai dans la première ceux qui nous enseignent expressément que le *Fils de Dieu existait,* qu'il était *dans les cieux avec Dieu,* et qu'il participait à sa gloire *avant son incarnation* et sa manifestation dans le monde.

II. Je rangerai dans la seconde ceux qui nous apprennent que *le monde et toutes les créatures, quelles qu'elles soient, ont été faites par lui.*

I. Pour commencer par les passages qui nous enseignent en termes exprès que le *Fils de Dieu existait,* qu'*il était dans les cieux avec Dieu,* et qu'il était participant de sa gloire *avant son incarnation* et sa manifestation dans le monde, en voici de formels.

Notre-Seigneur dit lui-même, au chap. III de l'Evangile selon saint Jean, *que nul autre n'est monté au ciel que celui qui est descendu du ciel,* savoir, *le Fils de l'homme qui est dans le ciel* (*Jean*, III, 13), où vous voyez, que *le Fils* est dit *être descendu du ciel*, eu égard à l'union de sa divinité avec sa nature humaine, et à son habitation particulière dans ce bas monde : cependant le même dont il est dit qu'*il est descendu du ciel*, est encore dans le ciel; *celui qui est descendu du ciel,* savoir, *le Fils de l'homme qui est dans le ciel;* c'est-à-dire, *qui y est* quant à sa divinité, par laquelle il est présent partout (1), et *celui qui est descendu du ciel* est appelé ici *le Fils de l'homme,* par la même figure que son sang est appelé ailleurs *le sang de Dieu* (*Act.* XX, 28), où l'Apôtre attribue à une des natures de Jésus-Christ, ce qui convient à l'autre. C'est-là je pense, le sens le plus naturel et le plus facile de ce passage, aussi bien que

(1) Dans l'original il y a le participe (ὢν) qui signifie également, selon que le sens le demande, *qui est*, ou *qui était*. Il se prend en particulier dans ce dernier sens; II *Thessal.* II, 3. On pourrait donc traduire, *le Fils de l'homme, qui était dans le ciel*, avant qu'il en descendît, avant son *incarnation*; d'où l'auteur aurait pu tirer la même conséquence pour établir la vérité qu'il a en vue, qu'il tire ici en traduisant *qui est dans le ciel*, sans avoir besoin de recourir, comme il fait ici, à la toute-présence de la divinité, mais à la figure qu'il trouve dans les termes de *Fils de l'homme*. Le passage de S. Jean VI, 62, que notre auteur allègue ensuite, sert de commentaire et de preuve à l'explication que l'on vient de rapporter.

celui qui s'accorde le mieux avec toute la doctrine du Nouveau Testament.

Que sera-ce donc (*Jean* VI, 62), dit encore Jésus-Christ au VIe chapitre de cet Evangile, *quand vous verrez le Fils de l'homme monter où il était auparavant?* S'il est réellement monté dans les cieux après sa résurrection, il y était donc réellement avant son incarnation.

Avant qu'Abraham fût, je suis, dit-il ailleurs (*Jean*, VIII, 58). Le sens naturel de ces paroles est qu'il avait une existence réelle avant qu'Abraham existât actuellement. Il est remarqué dans le même Evangile que *Jésus savait que le Père lui avait mis toutes choses entre les mains, qu'il venait de la part de Dieu, et qu'il s'en retournait à Dieu* (*Jean*, XIII, 3).

Quelques chapitres plus bas, Jésus-Christ dit à ses disciples : *Mon Père lui-même vous aime, parce que vous m'avez aimé, et que vous avez cru que je suis venu de la part de Dieu. Je suis en effet*, ajoute-il, *envoyé de la part du Père, et je suis venu dans le monde ; maintenant je laisse le monde, et je m'en vais à mon Père* (*Jean*, XVI, 27, 28). Ces paroles sont si claires par elles-mêmes, que les disciples de Notre-Seigneur, qui pour l'ordinaire n'avaient pas la conception fort prompte sur d'autres choses, comprirent d'abord ce qu'il voulait leur dire, et par cette seule déclaration, ils furent convaincus qu'*il savait toutes choses*, et par conséquent qu'il possédait un attribut de la Divinité entièrement incommunicable, comme nous l'apprend l'évangéliste dans ce qui suit immédiatement : *Ses disciples lui dirent, C'est à cette heure que vous parlez clairement, vous ne proposez plus d'énigme. Présentement nous sommes convaincus que vous savez toutes choses, et que vous n'avez pas besoin qu'on vous interroge. C'est aussi pour cela que nous croyons que vous êtes venu de la part de Dieu* (*vers.* 29, 30). Ici il faut, ou que l'explication que nous avons donnée ci-dessus assez au long des paroles de notre Sauveur soit véritable, ou que ses disciples se soient grossièrement trompés et n'aient point du tout compris sa pensée. Or, dans cette dernière supposition, Jésus-Christ certainement n'aurait pas manqué, avant de passer plus avant, de les redresser et de leur donner de justes idées sur cette matière; mais bien loin de le faire, il reconnaît au contraire qu'ils sont bien entrés dans le sens de ses paroles ; car il leur répond : *Croyez-vous maintenant?* (*vers.* 31.) Comme s'il leur eût dit; je suis bien aise que vous soyez enfin convaincus et persuadés, que comme *je suis venu de la part de Dieu*, il faut aussi que *je retourne à lui ;* et que *je connais toutes choses ;* ce que l'on ne peut dire que de Dieu. Est-il possible qu'il se trouve quelqu'un qui à la première lecture de ce passage ne soit pas d'abord convaincu que les disciples de Notre-Seigneur prirent à la lettre ce qu'il disait? Mais si le sens des paroles était tel que les sociniens voudraient nous le faire accroire, les disciples l'auraient très-mal entendu; et cependant il est, à mon avis, d'une évidence incontestable que jamais ils ne comprirent mieux la pensée de leur maître. Passons à d'autres passages. Voici ce que Notre-Seigneur dit à Dieu son Père : *Maintenant donc, mon Père, glorifie-moi auprès de toi, de la gloire que j'y avais avant la création du monde* (*Jean*, XVII, 8). Il ne s'agit pas ici certainement de sa manière d'exister auprès de Dieu, depuis son *incarnation*, jusqu'au temps qu'il commença les fonctions publiques de son ministère ; les sociniens mêmes n'ont pas, que je sache, la hardiesse d'expliquer ces paroles, *avant la création du monde*, de la nouvelle création ; mais ils tâchent de les éluder d'une autre manière que nous examinerons tout à l'heure.

Quelques versets plus bas, Notre-Seigneur ajoute : *Je leur ai donné les paroles que tu m'avais confiées, et ils les ont reçues, et ils ont connu en effet que je venais de ta part ; et ils ont été persuadés que c'est toi qui m'as envoyé* (*Jean*, XVII, 8).

Saint Jean, qui rapporte ces paroles de Jésus, commence ainsi son Epître catholique : *Nous vous annonçons, touchant la parole de vie, ce qui était dès le commencement, ce que nous avons ouï, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nous avons touché de nos mains ; car la vie a été manifestée, nous l'avons vue et nous en rendons témoignage, vous annonçant cette vie éternelle* (par là il entend *Jésus-Christ* le Fils de Dieu) *qui était avec le Père et qui s'est montré à nous* (I *Jean*, I, 12).

Et que *Jésus* ne fut pas *seulement avec Dieu*, avant de revêtir la nature humaine, mais qu'il fut aussi réellement Dieu, c'est ce que saint Paul, nous apprend dans son Epître aux Philippiens. *Il faut*, dit-il, *que vous soyez dans le même esprit où a été Jésus-Christ, qui, bien qu'il fût en forme de Dieu, ne s'est point glorifié d'être égal à Dieu ;* c'est-à-dire, n'a point fait *parade* de sa divinité (*Philip.* II, 5, 6, 7, 8). Car je crois que c'est là le véritable sens de l'original (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο), d'un côté parce que Plutarque (1) emploie le même terme dans ce sens, et de l'autre parce que, suivant cette explication, le discours de l'Apôtre est plus coulant : *Lequel, bien qu'il fût en forme de Dieu, ne s'est point glorifié d'être égal à Dieu ;* c'est-à-dire, n'a point voulu paraître dans toute la gloire de sa divinité, qui était cachée sous le voile des infirmités de la nature humaine ; *mais il s'est anéanti*

(1) Notre auteur a sans doute tiré cette citation de Grotius, qui, dans ses Commentaires sur cet endroit, cite cette expression grecque οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, comme employée par Plutarque dans sa Vie de Timoléon. Cependant après l'avoir parcourue avec quelque attention, je ne l'y ai pu découvrir : mais au lieu de cela on y trouve τριῶν ἡγήσατο, ce que Grotius, citant de mémoire, a pu prendre, à cause de l'affinité du sens, pour ἁρπαγμὸν ἡγήσατο. Il semble que le savant Lambert Bos a eu vue cette méprise de Grotius dans ses *Exercitat. philologicæ*, p. 201, seconde édit., où il réfute le sens que Grotius et notre auteur donnent à ce passage, et en indique un autre. L'auteur des *Fortuita sacra*, imprimés en 1727, relève aussi, à sa manière, la faute de Grotius, p. 205. Voyez aussi sur ce passage la version de M^rs. de Beausobre et Lenfant, avec les notes qui confirment par d'autres passages tirés de Théodoret et de Piscator le sens que lui donne ici M. Tillotson, auxquels on pourrait joindre ce que dit Caméron dans son *Mirotheccium* sur cet endroit, où il traduit le mot ἁρπαγμὸν par celui de *trophée*, comme ont fait M^rs. Beausobre et Lenfant.

lui-même, et a pris la forme d'un serviteur, s'étant rendu semblable aux hommes et se montrant pour l'extérieur tel qu'un homme, (c'est-à-dire prenant, pour ainsi dire, l'habit d'un homme). *Il s'est abaissé lui-même et a été obéissant jusqu'à la mort,* etc. Si *sa manifestation dans la ressemblance et dans la figure d'un homme* emporte qu'il a été fait réellement homme par son incarnation, son *existence en forme de Dieu*, lorsqu'il prit celle de serviteur et qu'il se rendit semblable aux hommes, doit aussi par toutes sortes de raisons signifier qu'il était véritablement *Dieu* avant qu'il devînt homme (1). C'est pourquoi le même apôtre ne fait point de difficulté de dire que *Dieu a été manifesté dans la chair* (I *Tim.* III, 16).

En voilà assez, à mon avis, pour démontrer pleinement que le commencement de l'Evangile de saint Jean n'est pas le seul endroit de l'Ecriture sur lequel nous établissons cette *grande doctrine*, comme Socin l'appelle, et comme nous pensons qu'elle l'est effectivement; car vous voyez que j'en ai produit un assez grand nombre d'autres. Pour éluder la force de ceux-ci, les sociniens ont recours à deux réponses principales.

1. Sur les passages où il est dit que *Jésus était au ciel et qu'il en est descendu*, ils répondent que Notre-Seigneur, quelque temps avant qu'il entrât dans les fonctions publiques de son ministère, avait été élevé au ciel, où Dieu lui avait révélé sa volonté, et qu'il en était descendu pour la faire connaître au monde. Ils ne déterminent point ce temps précisément, et ne sont pas d'accord là-dessus entre eux.

Cette supposition est tellement gratuite et si destituée de fondements, que j'ai honte, je l'avoue, pour ceux qui la font, que des hommes d'un si grand génie aient pu s'aviser d'une défaite aussi mauvaise et aussi pitoyable que celle-là. En effet le moyen de s'imaginer que dans une histoire aussi exacte qu'est celle de la vie de Notre-Seigneur, et qui est écrite par diverses personnes, on ait pu omettre entièrement un fait si considérable et toutes ses circonstances? Ces écrivains nous auront appris d'une manière fort détaillée la fuite de Notre-Seigneur en Egypte dans sa première enfance, le temps auquel il revint de là dans sa patrie, les disputes qu'il eut dans le temple à l'âge de douze ans avec des docteurs juifs, le silence auquel il les réduisit. Ils nous auront donné une relation fort circonstanciée du baptême qu'il reçut de saint Jean; de la manière dont il fut conduit par l'Esprit au désert pour être tenté par le diable, et transporté ensuite d'un lieu à un autre par cet esprit malin; et cependant ils n'auront pas dit un mot de la manière dont Dieu l'aurait enlevé dans le ciel, et l'en aurait ensuite fait descendre! Ils ne nous auront pas donné la moindre connaissance ni du temps ni d'aucune circonstance d'un événement si mémorable et d'où dépendaient, suivant les sociniens, l'autorité de la mission de Notre-Seigneur et la divinité de sa doctrine! Tant de choses de beaucoup moindre conséquence étant rapportées par les évangélistes si exactement et dans un si grand détail, quelle raison pourraient-ils avoir eue de garder tous un profond silence sur cet article? Il y a surtout lieu de s'étonner que saint Jean, qui a écrit le dernier et dans le dessein, si l'on en croit Eusèbe (1), de suppléer à tout ce qui aurait été omis par les autres évangélistes, ne fasse aucune mention d'un événement si remarquable; et cependant qu'il le suppose si souvent comme très-connu, ainsi que le prétendent les sociniens, et qu'il y fasse souvent allusion, comme quand il est dit qu'il *est venu de Dieu*, qu'il *a été envoyé de Dieu*, qu'il *est descendu du ciel*, et dans plusieurs expressions semblables.

Qui est-ce qui pourrait se persuader une telle chose? Et y a-t-il la moindre ombre de raison à la supposer, surtout n'ayant aucun fondement dans l'histoire de l'Evangile? Suffit-il pour cela qu'elle favorise une hypothèse que l'on a embrassée, et qu'on ne saurait défendre sans se permettre de faire une supposition en faveur de laquelle on n'a au fond rien à dire, si ce n'est qu'elle est nécessaire pour appuyer une opinion qu'on est résolu, à quelque prix que ce soit, de ne point abandonner.

Cette manière de se tirer d'affaires, en supposant comme vrai ce que l'on juge nécessaire pour cet effet, est si grossière, pour ne pas dire si absurde, qu'il faut n'avoir aucun principe de la bonne foi la plus commune pour s'en servir; et rien ne prouve mieux qu'on est réduit à la dernière extrémité que quand on a recours à de telles échappatoires. Permettez à un homme de supposer ce qu'il lui plaira, il n'y a rien qu'il ne puisse écarter par ce moyen.

Outre cela, selon cette belle invention le Fils de Dieu n'est pas venu premièrement du ciel dans le monde, comme l'Ecriture semble le dire partout; mais il a été premièrement dans le monde, d'où il est ensuite monté au ciel; de là il est revenu au monde. Il n'était pas *au commencement avec Dieu*, mais il

(1) Ce raisonnement ne me paraît pas tout à fait démonstratif : 1° parce que Jésus-Christ a pu prendre *la forme, l'extérieur, l'apparence* de serviteur, sans qu'on pût en conclure nécessairement qu'il fût tel réellement et dans le fond; 2° quand même on aurait pu tirer cette conséquence par rapport à son humanité qui consistait en partie dans ces traits extérieurs qu'on remarquait en Jésus-Christ, il ne s'ensuivrait pas qu'on pût conclure de la *forme de Dieu* qui paraissait en lui qu'il fut véritablement *Dieu*, parce que cette *forme* peut se rencontrer à certains égards dans des êtres qui ne seront pas véritablement *Dieu*; 3° supposé que Jésus-Christ ait été de ce nombre, comme le prétendent les sociniens, ç'aurait toujours été en quelque sorte par un effet de son humanité qu'il n'en aurait pas pris occasion de se faire passer pour *Dieu* auprès des hommes, et le raisonnement de l'Apôtre n'en serait pas moins bon. — Le long raisonnement de Barbeyrac serait excellent s'il ne partait d'une fausse définition. Par *forme* de Dieu et *forme* d'un serviteur, S. Paul n'entend pas seulement l'*extérieur* ou l'*apparence*, mais la *nature* même de la divinité et de l'humanité. C'est le sentiment de tous les saints pères, qui d'ailleurs est conforme au plus simple bon sens. En s'en écartant, Barbeyrac se rapproche sous un rapport des sociniens qu'il prétend combattre. M.

(1) *Histoire Eccles.*, liv. III, ch. 23,24; liv. VI, ch. 14.

était *premièrement au monde*, et ensuite *avec Dieu*, au lieu que saint Jean dit : *La Parole était au commencement*, et puis elle a *été faite chair, et elle a habité parmi nous* ; les sociniens supposent qu'elle a été premièrement *faite chair*, et qu'ensuite, assez longtemps après, elle a été *au commencement avec Dieu*. Supposition directement opposée à tous les passages que nous avons rapportés ci-dessus.

Il y a même dans les différentes parties de cette explication des choses qui ne s'accordent pas bien les unes avec les autres. *Au commencement*, c'est-à-dire, dit-on, quand l'Evangile commença d'être publié, *la Parole était* ; et alors, c'est-à-dire *au commencement, elle était avec Dieu*, c'est-à-dire dans le ciel, pour y recevoir de Dieu cette doctrine qu'il devait enseigner au monde. Mais si par le commencement il faut entendre la première publication de l'Evangile, Jésus-Christ n'était pas alors avec Dieu ; il y avait été déjà, et il était revenu d'auprès de lui au monde avant d'entrer dans les fonctions publiques de son ministère, que l'on suppose être le commencement dont il est ici parlé.

De plus, quand l'évangéliste ajoute, *au commencement il était Dieu*, cela signifie, selon les sociniens, qu'il était Dieu, non de sa nature, mais par son emploi et par l'établissement de Dieu. En quoi ils se contredisent encore grossièrement, car ils disent que Jésus n'a été déclaré Dieu qu'après sa résurrection et sa séance à la droite de Dieu. Il n'était donc pas Dieu *au commencement*, dans le sens qu'ils donnent à ce dernier terme, c'est-à-dire quand il entra dans les fonctions publiques de son ministère, et qu'il commença à prêcher l'Evangile.

2. Pour ce qui est des autres passages, où il est parlé de son *existence avant son incarnation*, comme quand il est dit (*Jean*, XVII, 5) qu'*il jouissait de la gloire avec son Père avant la création du monde, et* qu'*il était avant qu'Abraham fût* (*Jean*, VIII, 58), ils répondent qu'il a été *glorifié avec son Père avant la création du monde, et* qu'*il a été avant Abraham* dans la prescience et les décrets de Dieu.

Mais ils auraient dû faire attention que, sur ce pied-là, l'Ecriture ne dirait rien de Jésus-Christ que l'on ne puisse dire de tout autre homme et d'Abraham même, qui, *avant qu'il fût*, c'est-à-dire avant qu'il existât réellement et actuellement, était déjà *dans le décret de Dieu*, ou Dieu avait déjà résolu qu'il existât. Cela fait un sens si fade, qu'à peine puis-je m'empêcher de dire qu'il est ridicule ; car certainement Notre-Seigneur avait dessein, en parlant ainsi de soi-même, de s'attribuer quelque chose qui le mît au-dessus d'Abraham ; mais, selon l'explication des sociniens, il n'a pas le moindre avantage sur ce patriarche, puisqu'on peut dire avec autant de vérité de tout autre homme que de notre bienheureux Sauveur, qu'il était dans la prescience et dans les *décrets de Dieu avant qu'Abraham fût né*.

Mais remarquez encore que Notre-Seigneur ne dit pas *avant qu'Abraham fût* j'étais ; mais *avant qu'Abraham fût* je suis. Par où il se donne le nom propre de Dieu, qui désigne sa durée éternelle et son existence toujours permanente, dans le même sens que l'Apôtre dit aux Hébreux que *Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui et dans tous les siècles* (*Hébr.*, XII, 1, 8). C'est encore ainsi qu'il se représente lui-même dans la révélation de saint Jean : *Je suis l'alpha et l'omega, le commencement et la fin, dit le Seigneur, le Tout-Puissant, celui qui est, qui a été et qui sera* (*Apocal.*, I, 8). Et preuve qu'il s'agit ici du Fils, c'est que dans le même chapitre il dit de lui-même : *Je suis le premier et le dernier, celui qui est vivant ; j'ai été mort, mais me voici vivant pour toute l'éternité* (*Vers.* 17, 18). Il se dépeint encore ainsi à la fin du même livre : *Je suis l'alpha et l'omega, le commencement et la fin, le premier et le dernier* (*Ibid.*, XXII, 13). Et pour ne nous laisser aucun doute que ce soit lui qui décrit ainsi son éternité, il ajoute, continuant à parler dans la première personne : *Moi Jésus, je vous ai envoyé mon ange*, etc. (*Vers.* 16). Or il faut savoir que toutes ces expressions sont celles dont l'Ecriture se sert ordinairement pour désigner l'éternité de Dieu, dont l'existence se mesure avec tous les temps, le passé, le présent et l'avenir ; outre que l'attribut de *Tout-Puissant* (παντοκράτωρ. *Apoc.*, I, 8) fait partie de cette description, attribut si particulier à Dieu, je veux dire à celui qui est Dieu par sa nature, que l'Ecriture ne le donne jamais à aucun autre.

II. Je dois maintenant alléguer des passages où il soit dit expressément que *le monde et toutes les créatures, quelles qu'elles soient, ont été faites par le Fils de Dieu, Jésus-Christ Notre-Seigneur*, d'où il faudra conclure son existence, non seulement avant son incarnation, mais encore de toute éternité.

Outre les paroles de saint Jean, que nous avons déjà examinées, l'auteur de l'Epître aux Hébreux est exprès sur ce sujet, quand il dit que *par lui Dieu a fait les siècles* (*Hébr.*, I, 2), c'est-à-dire le monde. Saint Paul dit la même chose avec beaucoup plus d'étendue, quand il appelle Jesus-Christ le Fils de Dieu *le premier-né de toutes les créatures* (*Coloss.*, I, 15) ; c'est-à-dire, comme je l'ai fait voir dans le discours précédent, *l'héritier et le maître de toute créature. Car par lui*, ajoute-t-il, *toutes choses ont été faites, tant ce qui est dans le ciel que ce qui est sur la terre, les choses visibles et les invisibles, les trônes et les dominations, les principautés et les puissances* (c'est ainsi qu'il appelle les différents ordres d'anges) : *tout a été créé par lui et pour lui, et il est avant toutes choses, et toutes choses subsistent en lui* (*Vers.* 16). Ou bien, comme il est décrit dans la vision de saint Jean : *Il est le commencement des créatures de Dieu* (*Apoc.*, III, 14) ; c'est-à-dire le principe et la cause efficiente de toutes les créatures, ce qui peut encore signifier qu'il était dans le temps que

toutes choses ont commencé d'être faites. D'où il suit qu'il était avant qu'aucune chose ait été créée, et par la même raison qu'il ne peut pas être lui-même une créature : par conséquent il faut nécessairement qu'il ait été de toute éternité.

Or tous ces passages doivent nécessairement être entendus de la première création ou du monde naturel, et non pas du monde moral ou du renouvellement des esprits et de la réformation des mœurs par l'Evangile : car Jésus-Christ a bien réformé le monde d'ici-bas, mais non pas *ce qui est dans le ciel*, ni les *choses invisibles*, ni les différents ordres des *bons anges, qui ont gardé leur premier état*, et qui n'ont point besoin d'être renouvelés ou réformés : ni le *diable* et *ses mauvais anges ;* car quoique depuis la prédication de l'Evangile ils aient été plus gênés et plus bridés, nous n'avons aucune raison de croire qu'il se soit fait parmi eux aucune réformation ; mais ils sont toujours *diables*, ils ont la même malice, la même volonté de faire au genre humain tout le mal que Dieu voudra leur laisser faire.

Voilà donc des passages qui, d'une première vue, paraissent très-clairs et très-forts par eux-mêmes. Mais on les trouvera encore plus concluants, si l'on considère le peu de solidité des explications par lesquelles nos adversaires tâchent d'en éluder la force. Car pour peu qu'on fasse sérieusement attention au langage et au style perpétuel du Nouveau Testament, et en même temps au but du raisonnement de l'Apôtre dans ces passages, peut-on se persuader que quand l'Apôtre nous dit que *toutes choses ont été créées par lui, tant ce qui est dans le ciel que ce qui est sur la terre, les choses visibles et invisibles, les trônes, les dominations*, etc., il n'entende autre chose par là que le changement qui est arrivé dans le monde d'ici-bas, par rapport aux mœurs, ou la réformation du genre humain par Jésus-Christ et par la prédication de son Evangile?

Mais il y a un autre passage qui fait encore mieux à notre sujet, et que j'ai réservé pour la fin; parce que je vois que les sociniens sont dans le dernier embarras (*Schlichting*. et *Crellius, dans leurs Comment. sur ce passage*), pour l'expliquer de manière qu'il ne combatte pas leur opinion. Il se trouve au commencement de l'Epître aux Hébreux, où l'Apôtre décrit ainsi le Fils de Dieu : *Dieu nous a parlé dans les derniers temps par son Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par lequel aussi il a fait les siècles* (*Hébr.*, I, 1, 2). De là l'Apôtre conclut l'excellence de l'Evangile par-dessus la loi, parce que *la loi avait été donnée par les anges* (*Hébr.*, II, 2), au lieu que l'Evangile a été donné par le Fils de Dieu, dont il fait voir au long la prééminence par-dessus les anges, dans les deux premiers chapitres de cette Epître.

Pour cet effet il prouve les deux parties de la description qu'il avait faite du Fils de Dieu ; savoir, que Dieu *l'a établi héritier de toutes choses, et que par lui il a créé les siècles ou le monde.*

Dieu *l'a établi héritier de toutes choses.* L'Ecriture ne dit jamais rien de tel des anges ; et cependant il est dit du Fils de Dieu, qu'il *est d'autant plus grand que les anges, que le nom qu'il possède est plus excellent que le leur* (*Hébr.*, I, 4). Les anges sont seulement *les ministres de Dieu* (*Ps.* CIV, 4), comme les appelle l'auteur du psaume CIV, dont l'Apôtre cite les paroles. Mais pour ce qui est de Christ, l'Apôtre lui donne le titre de propre *Fils de Dieu*, de son *Fils premier-né*, en conséquence de quoi il est *l'héritier de toutes choses* (*Hébr.*, I, 6) ; *car auquel des anges a-t-il jamais dit : Tu es mon Fils, je t'ai aujourd'hui engendré* (*Ps.*, II. *vers.* 7) ? Je veux bien accorder aux sociniens que cela est dit de Christ eu égard à sa résurrection, par laquelle, comme nous l'apprend saint Paul, *il a été déclaré Fils de Dieu en puissance* (*Rom.*, I, 4). Mais ce n'en est pas moins une prérogative de Christ par-dessus les anges ; et il y en a une autre beaucoup plus considérable, qui consiste en ce que non seulement le titre de Dieu lui est donné; mais de plus qu'il est *véritablement et réellement Dieu, parce qu'il a fait le monde* (*Hebr.*, I, 8). L'Apôtre prouve le premier, par un passage du psaume XLV, vers. 6, 7, où il est dit, en parlant du Fils : *Ton trône, ô Dieu, est de siècle en siècle*, etc. Et pour faire voir que de ce qu'il a fait le monde il s'ensuit qu'il est *véritablement et réellement Dieu* (*Hébr.*, I, 10-12), il cite un autre psaume, où il est dit : *C'est toi, Seigneur, qui fondas la terre au commencement, et les cieux sont l'ouvrage de tes mains ; ils périront, mais toi tu es permanent*, (*Ps.*, CII, 26) etc.

Voyons présentement de quelle manière les sociniens (1) expliquent ce passage des Psaumes que l'Apôtre applique à Jésus-Christ. Ils disent *que l'auteur de cette épître n'aurait pu rapporter à Christ les premières paroles du psaume où il est parlé de la création des cieux et de la terre, s'il n'avait supposé comme une chose reconnue que Christ est le* Dieu suprême, créateur du ciel et de la terre, *surtout si ces paroles, comme il le faudrait nécessairement, se rapportent premièrement et directement à Jésus-Christ. Car toutes les paroles de ce psaume regardant manifestement le* Dieu souverain, *et n'y ayant pas un mot dans ce psaume d'où il paraisse que Christ soit ce* Dieu souverain, *il faut nécessairement, si l'on veut que ces paroles se rapportent directement à Jésus-Christ, supposer comme une chose incontestable que Christ est le* Dieu souverain *dont il est parlé dans ce psaume.*

Nous acquiesçons de bon cœur au jugement

(1) Schlichting. et Crellius *in Epist. ad Hebræos.* « Ne referre quidem hæc priora verba, de cœli terræque creatione loquenta, ad Christum potuisset auctor, nisi pro concesso sumsisset Christum esse summum illum Deum, cœli et terræ Creatorem ; præsertim si ea, ut necesse foret, primo et directe ad Christum dicta esse censeas. Nam cum omnia psalmi verba, manifeste de Deo loquuntur, Christum autem Deum illum esse, ne unico quidem verbo in toto hoc psalmo indicetur ; necesse est ut si verba illa ad Christum directa esse velis, pro concesso sumas, Christum esse Deum illum summum, de quo in psalmo sermo est »

que nos adversaires portent ici, en tombant d'accord que *l'auteur de l'Epître aux Hébreux n'aurait pu appliquer à Jésus-Christ ce qu'il dit de la création des cieux et de la terre, s'il n'avait supposé comme une chose reconnue que Christ est véritablement ce Dieu qui a fait le monde.* Il est donc vrai que si cet auteur sacré donne les paroles du Psalmiste comme étant dites de Jésus-Christ, il faut nécessairement que Christ soit le *vrai Dieu qui a fait les cieux et la terre.* Or cet auteur donne ces paroles comme étant dites de Jésus-Christ ou à Jésus-Christ aussi clairement que celles de tout autre texte cité dans ce chapitre. Je m'en rapporte là-dessus au jugement de tout lecteur qui a le sens commun.

Nos nouveaux interprètes prétendent qu'il n'y a que la seconde partie de cette citation qui regarde Jésus-Christ. Mais pourquoi pas la première aussi bien que la dernière, puisqu'ils reconnaissent si expressément que toutes les paroles de ce psaume se rapportent à Dieu? Quel est donc le mystère? Ne pouvaient-ils pas aussi aisément expliquer la première partie, où il s'agit de la création des cieux et de la terre, du *monde moral* ou de la réformation du genre humain par Jésus-Christ et par son Evangile, qu'ils l'ont fait dans plusieurs autres passages aussi clairs que celui-ci? Ils l'auraient pu sans doute, et ils auraient donné un aussi bon tour à cette explication s'ils l'avaient voulu. Pourquoi donc ne l'ont-ils pas fait? Il n'est pas difficile d'en deviner la raison, quoiqu'ils n'aient pas jugé à propos de la dire; c'est que s'ils avaient une fois reconnu que les premières paroles sont dites de Jésus-Christ, ils n'auraient su comment ajuster à leur explication ces dernières paroles du Psalmiste : *Ils périront, mais tu es permanent; ils vieilliront tous comme un vêtement : tu les plieras comme un manteau, et ils seront changés.* Qu'est-ce donc qui *périra*, qui *vieillira*, et qui *sera changé?* Sera-ce cette terre et ces cieux que le *Fils* a faits, selon eux, c'est-à-dire le monde moral, la réformation du genre humain et la nouvelle création des choses par la prédication de l'Evangile? Tout cela doit-il donc subir le même sort que le monde naturel, et changer non seulement de face, mais encore être détruit et anéanti? Ils n'ont garde de le dire. Cependant ils ont bien senti la difficulté, quoiqu'ils n'en aient pas fait semblant. Et par là on voit qu'ils savent bien expliquer comme il faut un passage quand la nécessité les y force, et qu'ils ne peuvent faire autrement sans nuire beaucoup à leur cause. Mais quand une fois on a résolu de ne se départir jamais d'une opinion qu'on a embrassée, il est alors non seulement à propos, mais encore nécessaire de ne rien comprendre de ce qui se fait contre elle; et c'est justement le cas où se trouvent nos adversaires. Mais où est donc la bonne foi et l'amour de la vérité?

Je viens d'examiner avec toute la clarté et la brièveté possible le fondement de la nouvelle explication que donnent les sociniens au passage de S. Jean, sur lequel la divinité du Fils de Dieu est si solidement établie. J'ai fait voir en même temps la fausseté grossière des explications qu'ils donnent à divers autres passages de cet évangéliste et des autres écrivains du Nouveau Testament, où la même vérité se trouve enseignée, et j'ai tâché de démontrer que toutes ces explications sont non seulement contraires au sentiment de toute l'antiquité chrétienne (dont Socin paraît ne pas faire grand cas, et dont il semble aussi n'avoir eu qu'une très-légère connaissance), mais qu'elles sont encore évidemment contraires à la doctrine constante et au style ordinaire de l'Ecriture.

Avant de quitter ce sujet je ne puis m'empêcher d'examiner une chose, en quoi nos adversaires se vantent sans cesse d'avoir un grand avantage sur nous en matière de cet article de la *divinité* du Fils de Dieu, et par conséquent de toute la doctrine de la trinité d'où il découle. Ils disent qu'ils ont évidemment la raison de leur côté, et que notre sentiment est exposé à beaucoup plus de difficultés et absurdités que le leur.

Voila sur quoi ils triomphent avec une hauteur et des excès insupportables; mais tout cela ne m'épouvante point, et je ne crains pas d'entrer en lice avec les armes mêmes dont ils prétendent nous accabler. Oui, je veux bien que notre dispute soit portée devant le tribunal de la *raison* aussi bien que devant celui de l'*Ecriture*, expliquée par une tradition constante de l'Eglise chrétienne (1). Je dis l'Ecriture expliquée par la tradition constante, parce qu'après l'Ecriture, c'est le meilleur et le plus sûr moyen de décider ce point de doctrine, et la source d'où nous pouvons tirer le plus de secours et de lumières pour l'intelligence du véritable sens de l'Ecriture, non seulement sur cet article, mais encore sur plusieurs autres vérités importantes de la religion chrétienne.

J'ai assez bonne espérance (je ne dis pas *confiance*, car je n'ai jamais cru que cela fût aussi avantageux à une cause que le voudraient faire accroire certaines gens qui se flattent de pouvoir soutenir la faiblesse d'un argument par les airs de confiance avec lesquels ils le proposent; je suis sûr, au contraire, que des expressions modestes n'ont jamais fait de tort à la bonté d'une cause, et je crois qu'on peut dire de la confiance ce que S. Jacques dit (*Chap.* I, 20) de la colère de l'homme, c'est qu'elle *n'accomplit point la justice de Dieu*, c'est-à-dire qu'elle ne fait aucun bien et qu'elle n'est d'aucun usage réel dans la religion); j'ai, dis-je, assez bonne espérance d'avoir démontré clairement dans ce discours que la doctrine constante de l'Ecriture et la tradition universelle de l'Eglise chrétienne nous sont favorables sur cet article, et par conséquent je crois pouvoir me dispenser d'ajouter rien là-dessus.

Pour ce qui est de la *raison*, la grande difficulté ou absurdité que les sociniens opposent à notre sentiment sur ce mystère revient à ceci : c'est qu'il est non seulement *au-des-*

(1) A quoi bon la tradition de l'Eglise, si l'Ecriture est toujours assez claire, comme le dit Tillotson à la fin de ce discours? M.

sus de la raison, mais qu'il lui est même évidemment contraire.

Quant à ce qu'ils disent que ce mystère est *au-dessus de la raison*, quoiqu'ils se fassent beaucoup de peine pour recevoir aucun dogme qui soit tel, nous n'aurons pas, je pense, de grandes disputes sur cet article; car s'ils veulent bien dire ce qu'ils pensent, ils ne peuvent entendre autre chose par là, si ce n'est que notre raison n'est pas capable de comprendre pleinement ce mystère. Mais que s'ensuit-il de là? N'y a-t-il donc aucun mystère dans la religion? Ils ne le diront pas, j'en suis sûr : car Dieu, dont la nature et les perfections infinies sont le fondement de toutes les religions, est certainement le plus grand et le plus incompréhensible de tous les mystères. Cependant ils n'ont garde, non plus que nous, de nier pour cette raison qu'il y ait un être tel que Dieu. S'il y a donc des mystères dans la religion, ce n'est pas une objection raisonnable de dire qu'on ne peut pas les comprendre pleinement, puisque tout mystère, de quelque nature qu'il soit, ou dans la religion, ou dans la nature, aussi longtemps et autant qu'il est mystère, est par cela même incompréhensible.

Mais nos adversaires n'en demeurent pas là; ils veulent de plus que ce mystère dont il s'agit, soit évidemment *contraire à la raison*. S'ils pouvaient prouver ce qu'ils avancent, ce serait, je l'avoue, un grand point de gagné sur nous; mais, pour en venir à bout, il faut qu'ils fassent voir clairement quelque contradiction dans notre doctrine; ce que je ne vois pas qu'aucun d'eux ait encore fait. Il y a, je l'avoue, de grandes difficultés à expliquer le fond de la chose, et plus on va au delà de ce que Dieu a jugé à propos de nous en révéler dans l'Ecriture sainte, plus on trouve d'embarras; en sorte que ce que les théologiens ont dit pour éclaircir le mystère, le rend, à mon avis, souvent plus obscur ou moins clair qu'il n'était auparavant, ce qui ne convient guère à une explication qu'on prétend donner.

Voici donc à quoi je m'en tiens; c'est qu'il y a dans la Divinité trois choses (1) distinctes que l'Ecriture appelle du nom de Père, de Fils et de Saint-Esprit, et dont elle parle partout de la même manière que nous parlons de trois personnes distinctes; par conséquent je ne vois pas de raison qui empêche de se servir ici du mot de personne; quoique je me souvienne d'avoir lu quelque part dans S. Jérôme, qu'il souhaitait d'être dispensé de cet usage (2).

Pour justifier ce nombre de trois choses distinctes qui se trouvent dans la Divinité, je pourrais d'abord alléguer ce passage clair et exprès de S. Jean (I *Joann.* V, 7) : *Il y en a trois qui rendent témoignage au ciel : le Père, la Parole et le Saint-Esprit, et ces trois-là sont un.* Mais comme l'on prétend que ce verset (1) ne se trouve point dans quelques exemplaires très-anciens, quoiqu'on pût, si je ne me trompe, faire voir le contraire bien clairement, je n'y insisterai pas pour l'heure, parce que la chose serait d'une trop longue discussion. Du reste il est certain et incontestable que notre Sauveur *ordonna à ses apôtres* (*Matth.* XVIII, 19), *de baptiser toutes les nations, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit;* et que les apôtres, dans la formule de salutation ou de bénédiction qu'ils ont accoutumé de mettre à la tête ou à la fin de leurs Epîtres, joignent ces trois ensemble (2). Il est encore certain que non seulement le nom et le titre de Dieu, mais encore les propriétés et les perfections de la divinité les plus incommunicables, sont très-souvent attribuées dans l'Ecriture au Fils et au Saint-Esprit, à l'exception d'une seule qui est particulière au Père, en tant qu'il est le principe et la source de la divinité; c'est qu'il est par lui-même, et non par aucun autre; ce qui n'est jamais dit ni ne se peut dire du Fils ni du Saint-Esprit.

Qu'on me fasse voir présentement dans tout cela quelque contradiction manifeste, ou quelque autre difficulté que celle-ci; savoir, que l'esprit borné de l'homme ne saurait comprendre ni expliquer la manière particulière d'exister de ces trois différences, ou de ces trois personnes dans la nature divine. Je ne vois pas pour moi, quelle absurdité il pourrait y avoir en cela, puisque nos adversaires ne sauraient nier qu'il n'y ait plusieurs choses qui sont certainement, et dont nous ne pouvons néanmoins comprendre ni expliquer la manière d'exister.

Voyons à présent si l'opinion de nos adversaires n'est pas sujette à de plus grandes difficultés, et s'il n'en découle pas des absurdités plus palpables. Ils disent que le Fils de Dieu n'est qu'une simple créature, qu'il n'est pas Dieu par sa nature, mais qu'il l'est véritablement et réellement par son office, et par l'établissement de Dieu; et qu'on lui doit le même honneur et la même adoration que nous rendons à celui qui est Dieu par sa nature.

Mais ne trouvent-ils aucune difficulté, ni

(1) Le mot anglais est celui de *différence*.

(2) Hieron., *in Epist. ad Damasum Papam*, t. II, p. 132 et 133. Edit. Sebast. Gryphii. Lugd. 1550; mais il faut remarquer que la difficulté que se fait à cet égard saint Jérôme regarde plutôt le mot d'*hypostase* que celui de *personne*.

(1) Voyez sur l'authenticité de ce passage 1° *une Dissertation* de M. Emlyn, imprimée à Londres en 1717, ou l'extrait qu'en donne l'auteur de la *Biblioth. anglaise*, t. III, seconde partie, art. 5; 2° une *Dissertation* de M. Martin, pasteur à Utrecht, imprimée dans la même ville, en 1717; 3° *La réponse* de M. Emlyn à cette dissertation, ou l'extrait qu'on en trouve dans la *Biblioth. anglaise*, t. V, seconde partie, art. 1er; 4° l'*Examen de ladite réponse* par M. Martin, ou l'extrait qu'il y en a dans la *Bibliot. anglaise*, t. VII, première partie, art. 4. Enfin la *Réplique* de M. Emlyn, *Biblioth. anglaise*, t. VI, seconde partie, art. 7.

(2) Quelquefois ces salutations ou bénédictions apostoliques ne font mention que de Jésus-Christ seul; comme *Rom.* XVI, 24; I *Corinth.* XVI, 55; *Galat.* VI, 18; *Philipp.* IV, 25; I *Thess.* V, 28; II *Thess.* III, 18; II *Tim.* IV, 22; *Philem.* 25. Le plus souvent, et surtout au commencement des Epîtres de saint Paul, il est fait mention de *Dieu le Père et de Jésus-Christ son Fils*. Mais je n'ai pu trouver que les suivantes où il soit fait mention des trois, savoir, *Rom.* I, 4; II *Cor.* XIII, 13; II Pierre, I, 2. Ces passages suffisent bien pour autoriser notre auteur à dire que l'Ecriture sainte distingue le Fils et le Saint-Esprit du Père.

aucune absurdité dans tout cela ? Quoi ! n'est-il pas absurde d'introduire l'idolâtrie dans la religion chrétienne, par une porte de derrière (s'il m'est permis de parler ainsi), quoique le grand but de cette religion soit de bannir l'idolâtrie de l'univers ? Pourraient-ils en bonne conscience nous contester que ce soit un acte d'idolâtrie que de rendre un culte divin à une simple créature ? Pourraient-ils justifier leur conduite à cet égard, sans décharger extrêmement les païens et les catholiques romains, de l'idolâtrie dont ils les accusent comme nous ? N'y a-t-il aucune absurdité à reconnaître un Dieu qui n'est que depuis quatre jours, pour ainsi dire ; à faire d'une créature un Dieu ; à concevoir un Dieu qui n'est tel que parce qu'un autre l'a ainsi voulu ? Tout cela n'est-il pas directement opposé à des préceptes de morale des plus évidents et d'une obligation éternelle, aussi bien qu'à la nature et à l'état immuable des choses ? De sorte que l'on peut dire des sociniens que pour éviter la simple apparence d'une pluralité de dieux, ils tombent réellement dans cette erreur et, autant que je le puis voir, dans une idolâtrie manifeste, *en adorant la créature avec le Créateur qui est béni éternellement* (*Rom.* I, 25).

Ils ne peuvent, disent-ils, reconnaître en aucune manière deux êtres qui de leur nature soient dieux ; ni nous non plus : mais ils admettent volontiers deux dieux, l'un par sa nature, et l'autre par son office, et ils ne font pas difficulté de rendre à ce dernier le même honneur qui est dû au premier. Si Jésus-Christ veut bien se contenter de passer pour une simple créature, ils lui accordent en ce cas d'une autre manière beaucoup plus qu'il n'est raisonnable.

Ne voient-ils rien d'absurde en tout cela ? rien de contraire à la raison et au bon sens ? rien qui semble être incompatible et contradictoire ? Considèrent-ils combien de fois Dieu a déclaré qu'*il ne donnerait point sa gloire à un autre* (*Isaïe*, XLII, 8) ? Font-ils attention à la manière dont saint Paul décrit l'idolâtrie quand il dit que *c'est servir et adorer ceux qui de nature ne sont point dieux* (*Galat.* IV, 8) ?

Certainement si la raison, guidée par la révélation divine, avait à se choisir un Dieu, elle en choisirait un tel que celui que l'Ecriture sainte déclare être *le Fils unique du Père* (*Jean*, I, 18), *le premier et le dernier, le commencement et la fin* (*Apocal.* I, 8, 17, 18) ; *qui est le même hier et aujourd'hui, et pendant toute l'éternité* (*Hébr.* XIII, 8), plutôt qu'une simple créature, qui n'a commencé d'exister que depuis environ 17 siècles.

Je me contente de proposer ces choses tout simplement, sans exagération ni invective, pour engager nos adversaires à y réfléchir de la manière la plus sérieuse et la plus impartiale. Après quoi je ne saurais m'imaginer que ces grands maîtres, en fait de raisonnement, puissent croire qu'il soit si aisé de se tirer de ces difficultés. Que le Dieu de vérité *nous conduise en toute vérité* (*Jean*, XVI, 13), et *illumine les entendements de ceux qui sont dans l'erreur* (*Ephes.* I, 18), *leur donnant une repentance qui leur fasse découvrir la vérité* (*Act.* XI, 18), pour l'amour de celui *qui est le chemin, la vérité et la vie* (*Jean*, XIV, 6).

Ce que nous venons de dire peut suffire sur cette matière que je vois à regret n'être qu'une pure controverse. Je ne me mêle guère de ces sortes de sujets, et je ne me plais point à m'y arrêter longtemps. Mais mon texte, qui est si convenable à la circonstance où nous nous trouvons, m'a presque nécessairement engagé dans la dispute. Outre qu'il importe beaucoup que l'article dont il s'agit soit de telle nature que tous les chrétiens en soient bien instruits, j'ai mieux aimé aussi une fois pour toutes le traiter à fond aujourd'hui que de l'effleurer dans chaque sermon, sans rien dire qui vienne au nœud de la question ; méthode qui ne me paraît nullement propre à persuader aux hommes la vérité, ni à les convaincre de quelque erreur.

Je ne ferai plus qu'une courte réflexion sur tout ce discours, c'est que nous devons recevoir les saintes Ecritures *comme les oracles de Dieu* (I *Pier.* IV, 11), avec un profond respect et une parfaite soumission d'esprit pour la doctrine qui nous y est révélée, et les expliquer avec la candeur et la simplicité que demande l'examen de ce que Dieu nous enseigne dans le dessein sincère et charitable de nous instruire, et non pas pour nous tromper. Nous devons, dis-je, recevoir tout ce qui est contenu dans les livres sacrés, comme autant d'*oracles de Dieu*, et non comme les *oracles équivoques des divinités païennes*, ou plutôt du diable même ; lesquels étaient inventés et tournés de manière à tromper de propos délibéré ceux qui le consultaient, par des expressions auxquelles on pouvait et l'on voulait presque toujours donner un sens directement contraire à celui que présentaient les termes pris dans le sens le plus naturel : car le diable a été le premier auteur de l'équivoque. Il est vrai que les jésuites (1) en ont fait depuis une manière de mentir innocemment, que ce *père du mensonge*, de qui ils l'ont apprise, n'avait pu lui-même réussir à introduire. Une autre chose qui mérite bien notre attention, c'est que rien n'a donné plus de poids aux raisons dont ceux de l'Eglise romaine se servent contre la suffisance et la clarté de l'Ecriture sainte, que l'occasion que les sociniens leur ont fournie, par ces explications forcées des passages les plus clairs, de faire regarder tous les autres de même nature comme n'ayant pas assez de clarté, pour qu'on puisse établir certainement là-dessus les vérités les plus importantes de la religion chrétienne. Mais au fond il vaudrait mieux, ce semble, rejeter sans façon l'autorité de ces saints oracles, que d'en détruire ainsi la certitude. Le premier leur serait moins inju-

(1) On ne s'attendait guère à voir les Jésuites en cette affaire. Il est remarquable que les ennemis de l'Eglise romaine l'ont presque toujours identifiée, dans leurs déclamations, avec cet ordre célèbre. Rien ne saurait être plus glorieux pour celui-ci aux yeux des catholiques. M.

rieux, parce qu'on se déclarerait franchement et ouvertement contre eux; au lieu que de l'autre manière on va par des chemins couverts, on sape les fondements de l'autorité de l'Ecriture, et par conséquent l'attaque est plus dangereuse. Pour nous, mes frères, qui croyons de bonne foi à l'autorité divine de l'Ecriture sainte, tirons toutes nos doctrines et toutes nos opinions de cette source pure de la vérité, sans la troubler ni l'obscurcir, en cherchant subtilement tous les sens possibles dont les expressions des écrivains sacrés sont susceptibles, préférant dans leur explication le sens le plus éloigné et le moins naturel à celui qui se présente d'abord à l'esprit de tout lecteur libre de prévention et de préjugé. Agir ainsi c'est traiter l'Ecriture sainte comme l'Eglise romaine traite souvent de saints personnages qu'il lui plaît de flétrir du nom odieux d'hérétiques, les tourmentant jusqu'à ce qu'ils aient dit, contre leur conscience, ce que veulent leurs bourreaux (1).

(1) Voila pourtant les effets d'une triste prévention. Tillotson, si judicieux ordinairement et si plein de pénétration, ne sait plus trouver que de misérables puérilités, quand il rencontre sur son chemin le spectre effrayant du *Papisme*. « Des hommes, dit le comte de Maistre, des hommes tels que Bellarmin, Bossuet, Bergier, etc., ont pu combattre toute leur vie sans se permettre, je ne dis pas une insulte, mais la plus légère personnalité. Les docteurs protestants partagent ce privilège et méritent la même louange toutes les fois qu'ils combattent l'incrédulité; car dans ce cas, c'est le chrétien qui combat le déiste, le matérialiste, l'athée, et par conséquent c'est encore la vérité qui combat l'erreur; mais s'ils se tournent contre l'Eglise romaine, dans l'instant même ils insultent; car l'erreur n'est jamais de sang-froid en combattant la vérité. Ce double caractère est également visible et décisif. Il y a peu de démonstrations aussi bien senties par la conscience. » (*Voy. notre éd. du comte de Maistre, col.* 260, *dans les notes*). M.

Je finirai ce discours par un bon mot que j'ai ouï de la bouche d'un grand homme: Je n'aime pas, disait-il, une théologie trop subtile (1). Et à cette occasion je ne saurais m'empêcher de dire que les dogmes de religion et les explications de l'Ecriture, qui demandent beaucoup d'esprit ou de critique, m'ont toujours paru très-suspectes. Quand je fais attention à la bonté et à la sagesse de Dieu, il ne se peut que je ne croie que toutes les choses nécessaires au salut éternel, et en matière de foi, et en fait de morale, sont clairement contenues dans l'Ecriture sainte. Certainement cet Etre suprême n'a pas agi si durement avec les hommes, qu'il leur ait imposé la nécessité de croire ou de pratiquer certaines choses pour être sauvés, sans les avoir rendues suffisamment claires pour les idiots aussi bien que pour les savants. A Dieu ne plaise qu'il fût impossible à aucun homme d'aller au ciel, sans être muni d'un grand fonds de science pour l'y conduire; puisque la plus grande partie du genre humain n'a aucune teinture de science (2)! Le savant *Erasme* a très-bien dit que le *monde chrétien n'avait jamais été en bon état depuis qu'on avait commencé à exiger des hommes tant d'esprit et de subtilité pour être chrétiens.*

(1) Non amo nimis argutam theologiam.

(2) Il est impossible de passer plus complètement à côté de la question. Ne dirait-on pas que l'Eglise romaine n'ouvre les portes du Paradis qu'aux docteurs *in utroque jure?* Elle n'admet point assurément que l'Ecriture soit à la portée de tous les idiots; mais nous ne voyons pas trop en quoi Dieu serait si dur et ce qu'y perdraient les idiots eux-mêmes, s'il leur suffisait, pour être sauvés, de s'en rapporter à l'interprétation d'un corps divinement constitué. M.

SERMON

SUR L'INCARNATION DE JÉSUS-CHRIST (1)

La Parole a été faite chair, elle a habité parmi nous; nous avons contemplé sa gloire, telle que doit être la gloire du Fils unique du Père, pleine de grâce et de vérité.

(*Saint Jean*, I, *v.* 14.)

Il y a un an que dans cette même occasion de l'anniversaire de la naissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ, je commençai à vous entretenir sur les paroles que vous venez d'entendre. Je vous dis alors qu'elles vous présentaient trois principaux points à examiner touchant ce grand Sauveur, l'auteur et le fondateur de notre sainte religion. Et ces trois points étaient, 1° son incarnation exprimée en ces termes : La Parole *a été faite* ou *est devenue chair;* 2° sa vie et son séjour ici-bas parmi les hommes; *Il a habité parmi nous,* ou, comme porte l'original, *Il a planté son tabernacle, Il a posé sa tente parmi nous,* c'est-à-dire qu'il a vécu ici-bas dans ce monde, et qu'il a fait pendant quelque temps son séjour et sa résidence au milieu de nous; 3° les grandes et glorieuses preuves qu'il a données de sa divinité dans cet état d'humiliation. Pendant qu'il s'est montré comme un homme et qu'il a vécu parmi nous, il y a eu d'illustres et authentiques témoignages rendus en sa faveur qui nous assurent qu'il était le *Fils de Dieu;* et cela d'une façon si particulière, qu'on ne peut donner ce titre dans le même sens à aucune créature. *Nous avons,* dit saint Jean, *contemplé sa gloire telle que doit être la gloire du Fils unique du Père, pleine de grâce et de vérité.*

Je commençai par traiter le premier de ces points, savoir l'*incarnation,* en expliquant ces mots, *La Parole a été faite chair;* et pour les bien développer, je dis qu'il y avait deux choses à considérer, dont la première était : Quelle est la personne que saint Jean désigne ici sous le nom de *parole,* et de qui il dit

(1) Prononcé dans l'église de saint Lawrence-Jewry, le 2 décembre 1680.

qu'*elle s'est incarnée* ou qu'*elle est devenue chair?* C'est sur quoi je me suis assez étendu dans mes deux premiers discours sur ce texte.

Je passe donc présentement à la seconde chose que je m'étais proposée sur ce premier point, qui est de vous donner quelque idée de la nature et de la manière de l'incarnation, autant que Dieu a jugé à propos de nous révéler ce mystère.

La Parole a été faite chair, c'est-à-dire celui qui est personnellement appelé la *Parole*, et que saint Jean a décrit si clairement et d'une manière si étendue au commencement de son Evangile : *a été faite chair*, c'est-à-dire qu'il a pris notre nature et qu'il est *devenu homme* comme nous ; car le mot de *chair* signifie souvent dans l'Ecriture l'homme même ou la nature humaine.

De sorte qu'en disant que *la Parole a été faite chair* ou homme, l'Evangéliste ne veut pas seulement nous donner à entendre qu'elle a pris un corps humain sans âme, mais encore qu'elle est devenue un homme parfait, composé d'âme et de corps unis ensemble. Il y a aussi beaucoup d'apparence que l'Evangéliste a choisi tout exprès le mot de chair, qui désigne la partie faible et mortelle de l'humanité, pour nous marquer le profond abaissement du Fils de Dieu, en ce qu'il a voulu prendre notre nature avec toutes ses infirmités, et devenir sujet à la mort pour l'amour de nous.

Voilà en général le sens de cette proposition : *La Parole a été faite chair*. Pour traiter maintenant ce sujet dans une juste étendue, j'ai trois choses à faire.

I. *J'examinerai plus distinctement ce qu'emporte cette expression*, La Parole a été faite chair, autant qu'on peut raisonnablement le conjecturer.

II. *Je répondrai aux objections qu'on a accoutumé de faire contre cette* incarnation du Fils de Dieu, tirées de ce qui paraît impossible ou choquant dans la chose même.

III. Enfin, comme malgré tout ce qu'on peut répondre de plausible à ces objections, il ne laisse pas de paraître encore fort étrange que Dieu, qui aurait pu sans tout cela et sans s'abaisser d'une manière presque indigne de la majesté de l'Etre suprême (au moins selon notre faible conception) donner des lois aux hommes et leur offrir le pardon de leurs péchés et la vie éternelle à condition qu'ils se repentissent de leurs péchés passés et qu'ils lui rendissent à l'avenir une obéissance sincère, quoique imparfaite, ait préféré néanmoins à tout autre moyen celui de nous sauver par l'abaissement de son Fils : *je tâcherai de donner quelques raisons probables d'une conduite si extraordinaire*. Je ferai voir que Dieu en a ainsi usé pour s'accommoder à la faiblesse et aux préjugés ordinaires des hommes, et que, tout bien considéré, cette voie est plus consolante et plus avantageuse pour nous qu'aucune autre que la sagesse de ce monde eût pu imaginer et choisir. En tout cela je prendrai pour fondement et pour guide ce que l'Ecriture sainte ou nous déclare expressément, ou nous insinue clairement.

PREMIER POINT. *Cinq choses renfermées sous cette expression, La Parole a été faite chair.*

Sur le premier point je dis qu'on peut raisonnablement conjecturer que cette expression de saint Jean, *La Parole a été faite chair*, renferme cinq choses.

La première est *la vérité et la réalité de l'incarnation*, c'est-à-dire que le Fils de Dieu n'a pas seulement paru en forme de chair humaine, mais qu'il s'en est réellement revêtu, comme l'Evangéliste le déclare en termes exprès, quand il dit que *la Parole a été faite chair*. Car, si ç'avait été seulement un spectre ou un fantôme, comme quelques anciens hérétiques se l'imaginaient (1), son apparition aurait été, selon toutes les apparences, subite et de peu de durée, comme celle des anges dont il est parlé dans l'Ancien Testament, et il aurait disparu peu de temps après. Mais *il a habité parmi nous*, il a conversé familièrement avec nous pendant un temps considérable, et plusieurs années de suite. D'ailleurs l'Ecriture, en parlant de lui, se sert de toutes les expressions les plus propres à désigner un vrai homme, et qui a réellement un corps humain : elle nous le représente comme donnant toutes les preuves les plus évidentes qu'on puisse avoir ou exiger d'une existence réelle. Car non seulement il est dit de la Parole qu'*elle a été faite chair*, mais encore de Christ ; qu'il est *de la semence de David selon la chair* (*Rom.*, I, 3), et qu'*il est d'une femme* (*Galat.*, IV, 4). Tout cela sans doute pour montrer qu'il était véritablement homme, et qu'il avait un corps réel : il est né et a cru par degrés jusqu'à ce qu'il ait été homme fait ; il a exercé toutes les fonctions qui sont propres et naturelles à l'homme, il a vécu longtemps dans le monde ; enfin il a souffert le supplice de la croix, il est mort et a été mis dans le tombeau. Il n'a pas disparu comme un spectre ou un fantôme, mais il est mort comme les autres hommes. Son corps est sorti du tombeau, et après sa résurrection il a demeuré quarante jours sur la terre, il a conversé avec les autres hommes, il s'est laissé toucher, et enfin il a été enlevé au ciel d'une manière visible.

De sorte qu'il faut ou lui attribuer un vrai corps, ou douter si tous les hommes ne sont pas autant de fantômes et de spectres : car aucun homme ne saurait donner de plus grandes marques de la réalité du corps dont il paraît revêtu, que le *Fils* de *l'homme* en a donné *pendant les jours de sa chair* (*Héb.*, V, 7). Pour moi, je ne saurais comprendre sur quel fondement et dans quelle vue ces anciens hérétiques, Marcion et autres, pouvaient nier que Jésus-Christ eût eu un vrai corps. Il faut avoir assurément une grande envie d'être hérétique, pour embrasser une opinion si absurde, sans raison et sans dessein.

2. Une autre chose renfermée dans cette expression, *la Parole a été faite chair*, c'est que cela est arrivé particulièrement *en faveur des hommes*, et pour leur avantage. *La Parole*

(1) Tels étaient les simoniens, les gnostiques, Saturnin, Basilides, Marcion, etc. Voyez S. Irenée, liv. I, contre les Hérés.

a été faite chair ; c'est-à-dire est *devenue homme* comme nous venons de le prouver. Or l'auteur de l'Epître aux Hébreux nous fait remarquer avec beaucoup de soin, comme un effet de la faveur singulière de Dieu pour le genre humain, que son Fils a paru dans le monde revêtu de notre nature ; d'où il conclut que c'est pour notre salut, comme il est dit dans le symbole de Nicée : *Qui (Jesus-Christ) est descendu des cieux pour nous et pour notre salut, et qui s'est incarné,* etc. *Car certainement,* dit l'Apôtre (*Hébr.* II, 16), *il n'a point pris les anges* (ou la nature des anges), *mais la postérité d'Abraham.* C'est ainsi que notre version exprime le terme de l'original Ἐπιλαμβάνεται ; mais ce mot signifie *relever*, ou *soutenir une chose* qui va tomber ; aussi bien que la *saisir* ou *la prendre à soi.* Selon le premier sens, il faudrait donc traduire : Il n'a pas *relevé les anges* qui étaient tombés, il a permis qu'ils fussent malheureux sans espérance de retour : mais il a *relevé la nature humaine,* qui était tombée, et en particulier la *postérité d'Abraham* (*Galat.* III, 8) ; et par cette *postérité d' Abraham,* dans laquelle *les nations devaient être bénies*, c'est-à-dire, par lui-même qui descendait de ce patriarche, il a procuré le salut premièrement aux Juifs et ensuite au reste du genre humain. L'Apôtre rapporte cette bénédiction à Abraham à cause des Juifs, à qui il écrit, et pour les engager par là plus efficacement à recevoir l'Evangile qu'il leur annonçait, les *bonnes nouvelles* de ce *grand salut,* qui les regardait de si près.

Une chose qui pourrait confirmer l'explication que je viens de donner de ces mots : *Il n'a point pris la nature des anges,* etc., pour dire qu'il ne les a pas relevés; c'est que S. Matthieu se sert du même terme, pour exprimer l'action d'un homme qui en prend un autre par la main pour empêcher qu'il ne s'enfonce dans l'eau; car il dit que S. Pierre ayant voulu marcher sur l'eau, et commençant à s'enfoncer, Jésus étendit la main et le prit (Ἐπελάβετο αὐτοῦ) ; c'est-à-dire, le soutint et l'empêcha de se noyer. De même, le Fils de Dieu a relevé la nature humaine qui allait être plongée sans cela dans une perdition éternelle : *il a pris notre nature,* ou, comme il est dit dans le chap. II, 14, aux Héb., *il a participé à la chair et au sang,* afin qu'il pût, dans cette même nature, nous procurer la rédemption et la délivrance dont nous avions besoin.

Il est certain au moins que l'Ecriture ne dit ni n'insinue jamais, que le Fils de Dieu ait fait aux anges la même grâce qu'il a faite aux hommes. *La Parole a été faite chair,* dit notre évangéliste; c'est-à-dire qu'elle est devenue homme. *Il n'a pas pris la nature des anges ;* mais il s'est contenté de se revêtir des haillons de l'humanité, et d'être *fait à la ressemblance de la chair de péché* (*Rom.* VIII, 3), c'est-à-dire de l'homme pécheur.

3. Cette expression, *la Parole a été faite* chair, emporte encore que *le Fils de Dieu a pris les infirmités de la nature humaine,* et qu'il s'est assujetti à toutes ses misères. Je conclus cela du mot de *chair,* dont l'Ecriture se sert souvent pour exprimer notre nature fragile et mortelle. Le Fils de Dieu ne s'est pas seulement abaissé jusqu'à se faire homme, mais encore jusqu'à s'exposer pour nous aux misères de cette vie et à la mort. Il s'est assujetti à tout ce qu'il y a de plus fâcheux et de plus affligeant pour la nature humaine : à la faim, à la disette, à l'opprobre, au mépris, à des douleurs aiguës, à l'agonie et enfin à un genre de mort des plus cruels et des plus infâmes. Il a donc aussi été fait chair dans ce sens, non seulement en revêtant la nature humaine, mais encore en devenant sujet à toutes ses faiblesses et ses misères, dont il a eu sa part plus qu'aucun des fils des hommes ; car jamais *douleur ne fut semblable à sa douleur* (*Lament. de Jérem.* I, 12), jamais souffrances n'égalèrent les siennes : il en sentit le poids et l'amertume à un tel point qu'elles arrachèrent du plus doux et du plus patient de tous les hommes cette vive plainte : *Mon Dieu, mon Dieu* (*Matth.* XXVII, 46), *pourquoi m'as-tu abandonné?*

4. Cette expression, *la Parole a été faite chair,* insinue encore l'union de la divinité avec la nature humaine dans une seule personne; et cela en sorte que les termes semblent marquer une union très-parfaite et très-intime de la nature divine et de la nature humaine de Jésus-Christ dans une même personne. *La Parole a été faite* ou est devenue *chair :* cela ne peut-il signifier que l'une ou l'autre de ces deux choses? ou que la Parole éternelle, le Fils unique de Dieu a été changé en homme; ce qui non seulement est impossible, mais encore tel qu'on ne peut le penser sans impiété ; ou bien que le Fils de Dieu a pris notre nature et est devenu homme par l'union de sa divinité avec la nature humaine, de même que l'âme est unie au corps pour en faire un tout vivant, sans que pour cela elle soit changée en corps, ou confondue avec lui, ou engloutie par lui, comme les hérétiques eutychiens (1) s'imaginaient que la nature humaine de Jésus-Christ avait été engloutie par sa divinité. Mais si cela était, S. Jean se serait exprimé d'une manière bien peu juste, en disant que *la Parole a été faite chair ;* car ç'aurait été tout le contraire, la chair aurait été faite parole, puisqu'elle aurait été convertie en elle, engloutie par elle, et pour ainsi dire perdue en elle.

La seule chose donc que l'on peut raisonnablement imaginer que S. Jean ait entendue par cette expression, c'est que le Fils de Dieu a pris notre nature et s'est uni avec elle de la même manière que nos âmes sont unies à nos corps. Et comme l'âme et le corps unis ensemble ne font qu'une seule personne et conservent pourtant leur nature et leurs propriétés distinctes l'une de l'autre, de même

(1) Theodoret, dans ses dialogues intitulés l'*Eraniste* ou le *Polymorphus*, attribue à Eutychès, prêtre et abbé d'un monastère de Constantinople dans le Ve siècle, d'avoir cru que la nature humaine avait été absorbée par la nature divine, pour ne faire plus qu'une seule nature ; de la même manière qu'une goutte de miel tombant dans la mer ne périt pas, mais est engloutie par les eaux de la mer. *Theodor. Dialog.* II. Ce fut sur ce fondement qu'Eutychès fut condamné dans le concile œcuménique de Chalcédoine, l'an 451.

nous pouvons concevoir la nature divine et la nature humaine unies en Jésus-Christ en une seule personne, et cela sans aucun changement ni confusion des deux natures.

Je dis que la divinité s'est unie avec la nature humaine; car, quoiqu'il ne soit fait ici mention que de la chair, cependant la Parole n'a pas seulement pris un corps humain, comme se l'imaginait l'hérétique Apollinaire et ses sectateurs, pour avoir mal entendu ce passage et quelques autres de l'Ecriture, mais elle a pris toute la nature humaine, c'est-à-dire une âme humaine, unie à un corps réel; car j'ai fait voir ci-dessus que le mot de *chair* signifie très-souvent dans l'Ecriture et dans le langage ordinaire, non seulement le corps, mais aussi l'homme tout entier, comme d'un autre côté l'âme se prend souvent pour la personne entière. Ainsi il est dit que *Jacob descendit en Egypte avec tant d'âmes* (*Genes.* XLVI, 27; *Deut.* X, 22; *Act.* VII, 14), c'est-à-dire avec tant de personnes.

Mais, sans insister plus longtemps là-dessus, notre Sauveur n'est-il pas très-souvent et en termes exprès appelé homme (I *Tim.* II, 5; *Philipp.* II, 7, 8)? Or il ne pourrait être dit tel en aucun sens dont le mot soit susceptible; s'il n'avait eu qu'un corps humain; on n'aurait pas pu dire non plus de lui qu'*il a été fait semblable à nous en tout, excepté le péché* (*Hébr.* II, 17; III, 15), s'il n'avait eu qu'un corps semblable au nôtre et non pas une âme. Car dans cette supposition le sens serait qu'il a été fait semblable en tout aux hommes, excepté ce qui constitue principalement l'homme, savoir l'âme; et l'addition de ces paroles, *excepté le péché*, ne serait pas moins absurde, parce qu'un corps humain sans âme ne pourrait être dit ni pécher, ni être sans péché.

Ce que nous venons de dire peut suffire en général pour l'explication de ce grand mystère, que ceux qui aiment à se servir de mots difficiles à entendre appellent l'union hypostatique, c'est-à-dire l'union de la nature divine et de la nature humaine dans l'hypostase ou la personne de notre bienheureux Sauveur. Nous ne pourrions entrer dans un plus grand détail, et aller au delà de ce que l'Ecriture nous en dit, sans courir risque de nous égarer et de nous perdre dans la recherche des profondeurs de Dieu, ou de choses qu'il n'a pas jugé à propos, dans l'état de ténèbres et d'imperfections où nous sommes ici-bas, de nous révéler avec plus de clarté et plus d'étendue.

Il nous doit suffire que l'Ecriture parlant de la même personne, Jésus-Christ notre Sauveur, l'appelle souvent et en termes exprès tantôt Dieu, tantôt homme; et j'avoue que je ne saurais comprendre comment on peut se flatter de concilier cela sans supposer que la nature divine et la nature humaine sont unies dans une même personne.

5. Enfin, tout ce que je viens de faire voir être renfermé dans cette proposition, *La Parole a été faite chair*, nous montre le fond merveilleux de bonté et d'amour que Dieu a témoigné aux hommes, dans l'envoi de son Fils au monde, et dans le choix qu'il a fait de ce moyen pour nous procurer le salut et la délivrance dont nous avions besoin. *La Parole a été faite chair*: où a-t-il fallu en venir pour réconcilier les hommes avec Dieu? Descendre des cieux sur la terre; du comble de la gloire et de la majesté jusqu'au gouffre le plus profond de la bassesse et de la misère. Il se peut que l'Evangéliste se sert ici du mot de *chair*, qui désigne la partie la plus vile de l'humanité, pour nous faire comprendre combien le Fils de Dieu a voulu s'abaisser pour la rédemption des hommes. *La Parole a été faite chair*; voilà deux termes réunis qui de leur nature étaient le plus éloignés qu'on puisse s'imaginer. D'un côté le Fils de Dieu nous est ici représenté par l'un de ses plus glorieux titres; je veux dire *la parole*, qui exprime également *sa puissance* et *sa sagesse*, comme le remarque saint Paul quand il dit de Christ, *La puissance de Dieu et la sagesse de Dieu* (I *Corint.* I, 24). De l'autre, la nature humaine est ici décrite par sa partie la plus méprisable, je veux dire la chair qui désigne sa fragilité et son infirmité. *La Parole est devenue chair*, c'est-à-dire qu'elle s'est assujettie à ce qui lui convenait le moins. Celui qui était *la puissance de Dieu* et *la sagesse de Dieu* a bien voulu non seulement être appelé, mais même devenir homme, sujet à la faiblesse et à la misère; non seulement prendre notre nature, mais encore revêtir toutes nos infirmités, jusqu'à la plus grande de toutes, qui est d'être sujet à la mort.

C'est ici le *grand mystère de la piété* (I *Tim.* III, 16), c'est-à-dire de la religion chrétienne, que Dieu ait été *manifesté en chair, et soit devenu homme*, dans le dessein infiniment charitable de ramener l'homme à Dieu; qu'il soit devenu sujet à la misère et à la mort pour nous délivrer de la mort éternelle, et nous rendre participants d'une vie qui ne finira jamais: que le Fils de Dieu ait bien voulu revêtir notre nature abjecte, prendre des haillons, et devenir en quelque façon mendiant pour l'amour de nous: le tout, non seulement pour réparer les malheureuses brèches que le péché avait faites en nous, et nous remettre dans notre premier état, mais encore pour l'améliorer et pour nous amener par degrés à une perfection et une félicité beaucoup plus grande que celle dont nous étions déchus: qu'il *soit devenu homme*, afin qu'il pût *habiter parmi nous*, converser avec nous, nous instruire pleinement de notre devoir, et nous montrer par sa doctrine céleste le chemin qui conduit à la vie éternelle, afin qu'il pût nous prendre comme par la main, et nous conduire dans ce chemin par l'exemple sensible et parfait d'une vie toute sainte et irréprochable; par où il nous a fait voir comment Dieu lui-même a jugé à propos de vivre en ce monde, quand il lui a plu de se faire homme: qu'il soit devenu tel, afin qu'en vivant avec nous dans la *ressemblance d'un homme* (*Philip.* II, 7), et revêtu de la nature humaine, il pût par son innocence, sa bonté, sa douceur, son humilité, sa patience, sa soumission à la volonté de Dieu dans les plus rudes afflictions et les plus grandes souffran-

ces nous donner un exemple humain et ne quelque sorte de notre égal, un exemple familier qu'on pût imiter, et qui nous fournît tous les encouragements possibles ; un exemple, en un mot, le plus parfait qu'on puisse avoir, d'une conduite divine et céleste en ce bas monde : qu'il soit *devenu homme,* afin que voyant tout ce que la loi de Dieu demande de nous exprimé, pour ainsi dire, dans notre nature, et mis réellement en pratique par un homme comme nous, nous puissions être portés plus efficacement à la sainteté et à la vertu : qu'il soit *devenu homme,* afin que dans notre nature il pût triompher des deux plus grands ennemis de notre salut, du monde et du diable ; et qu'en souffrant la mort, et ensuite la domptant, et délivrant notre nature de son pouvoir par sa résurrection d'entre les morts, il pût nous *délivrer de la crainte de la mort* (*Hébr.* II, 15) et nous donner les glorieuses espérances d'une bienheureuse immortalité; car en prenant notre nature infirme et mortelle il est devenu capable de souffrir et de répandre son précieux sang pour nous, et il a pu nous procurer par ce moyen *le pardon de nos péchés, et une rédemption éternelle* (*Hébr.* IX, 12) : qu'il soit *devenu homme*, afin qu'étant sujet aux misères et aux infirmités de la nature humaine (*Hébr.* IV, 15; V, 2), il pût par sa propre expérience, qui est la plus sûre et la plus sensible de toutes les connaissances, apprendre *à avoir plus de compassion de nos infirmités* (*Hébr.* II, 18), être plus porté à avoir pitié de nous dans nos souffrances et dans nos tentations, et plus disposé à nous secourir lorsque nous y sommes exposés : enfin qu'il *se soit fait homme,* afin qu'en récompense de l'obéissance qu'il avait rendue (*Phil.* II, 8, 9) et des souffrances qu'il avait endurées dans notre nature, il pût dans la même nature être élevé *à la droite de la majesté de Dieu* (*Ephes.* I, 20), *aux lieux très-hauts* (*Act.* II, 33), et là continuer à *intercéder pour nous éternellement* (*Hébr.* VII, 25, 26).

IIe POINT. *Réponse aux objections.*

Je viens maintenant aux objections que l'on fait contre l'incarnation du Fils de Dieu, tirées de ce que l'on trouve d'impossible ou de choquant dans la chose même. J'en proposerai trois, et je tâcherai d'y répondre en aussi peu de mots, mais avec toute la clarté et la justesse qu'il me sera possible.

1. On objecte que l'incarnation du Fils de Dieu, de la manière que je l'ai expliquée, supposant nécessairement l'union de la divinité avec la nature humaine, est sinon entièrement impossible, du moins fort inintelligible.

Qu'il n'y ait aucune impossibilité dans la chose même, cela paraît très-évident par l'exemple que j'ai allégué de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps de l'homme. Il faut nécessairement reconnaître que cette union est possible, puisque chacun est assuré de sa réalité actuelle : et cependant aucun homme n'a pu se former à lui-même, ou donner aux autres quelque idée de la manière dont la cause est ou doit être conçue. Cela n'empêche pas que nous ne soyons aussi certains de l'union actuelle de notre âme avec notre corps, que nous pouvons l'être de toute autre chose.

Or n'est-il pas à tous égards aussi possible à Dieu, s'il le veut, de s'unir à la nature humaine, qu'il l'est que l'âme soit unie au corps? L'incapacité où nous sommes de concevoir comment cela se fait ou se peut faire ne saurait former un préjugé légitime contre la vérité et la certitude du fait. Cette difficulté peut bien nous faire paraître la chose surprenante, mais nullement incroyable, puisque nous croyons fermement l'existence d'un grand nombre de choses dont la manière d'exister nous est incompréhensible.

C'est pourquoi je tiens pour un principe indubitable et incontestable que *pour assurer qu'une chose existe réellement, il n'est point du tout nécessaire de concevoir la manière dont elle existe, ou dont elle peut exister;* il nous suffit de savoir qu'elle n'est pas impossible; et c'est ce dont nous avons la meilleure démonstration qu'on puisse avoir, si nous sommes assurés qu'elle existe actuellement.

2. Supposé que la chose soit possible et intelligible en quelque manière (ce que j'ai fait voir néanmoins n'être pas nécessaire pour en être fortement persuadé), on objecte encore qu'il paraît tout à fait choquant et fort au-dessous de la dignité du Fils de Dieu, qu'il soit uni à la nature humaine, et qu'il se soit si étroitement lié avec un sujet aussi vil et aussi méprisable que l'homme ; union par laquelle il s'est infiniment plus abaissé que ne ferait le plus grand prince du monde s'il s'alliait avec le plus pauvre et le plus indigne de tous les gueux.

Mais raisonner ainsi, c'est certainement juger beaucoup trop de Dieu par nous-mêmes ; parce que *nous, qui sommes méchants* (*Matth.* VII, 11), avons rarement assez de bonté pour nous abaisser en vue de procurer quelque avantage aux autres ; nous sommes portés à croire que Dieu n'est pas non plus assez bon pour cela : parce que notre orgueil, ou plutôt notre folie (car en effet tout orgueil est une folie), ne nous permet pas d'en user ainsi, nous concluons d'abord que cela ne sied pas non plus à Dieu. Mais ce que Pline disait à l'empereur Trajan, touchant les rois et les puissances de la terre, est beaucoup plus vrai du Seigneur de gloire, du grand Roi des cieux et de la terre : *Il ne reste à celui qui est parvenu jusqu'au comble des honneurs qu'un seul moyen pour s'élever, c'est que sûr de sa propre grandeur il en sache descendre.* Plus un être, quelque élevé qu'il soit, s'abaisse pour faire du bien, plus la gloire de sa bonté brille avec éclat. Les hommes sont d'ordinaire trop fiers et trop raides pour s'abaisser ; ils ont le cœur trop mauvais pour descendre de leur propre grandeur, quelque mince qu'elle soit, afin de procurer quelque avantage à autrui. Mais Dieu, *dont les voies ne sont pas nos voies, et dont les pensées sont autant au-dessus de nos pensées que les cieux sont élevés par dessus la terre* (*Isaie,* LV, 8, 9), n'a pas dédaigné et n'a pas cru qu'il fût au-dessous de

lui de se faire homme pour le salut du genre humain, et de devenir même sujet à la misère autant que la divinité en est susceptible, afin de nous rendre heureux. Nous autres hommes, nous pouvons craindre d'être méprisés, si nous nous humilions nous-mêmes; nous pouvons craindre que les autres ne s'élèvent au-dessus de nous et ne nous foulent à leurs pieds, si nous nous abaissons au-dessous d'eux. Mais Dieu, si profondément qu'il s'abaisse, conserve toujours sa propre grandeur; il est toujours sûr que personne ne la lui enlèvera. Ainsi, à en juger par la droite raison, le Fils de Dieu n'a au fond rien fait d'indigne de lui, ou qui l'ait véritablement avili quand il est devenu homme pour le salut du genre humain. Au contraire, son humilité en cela est la chose du monde la plus glorieuse, et il ne pouvait donner une plus grande preuve de la plus parfaite charité. L'auteur de l'Epître aux Hébreux (*Hébr.* V, 5) dit que Jésus-Christ *ne s'est point attribué lui-même la dignité de souverain sacrificateur; mais qu'il a été établi de Dieu dans cet emploi, comme Aaron.* Par où cet apôtre semble nous insinuer que ç'a été une gloire au Fils de Dieu d'avoir été fait souverain sacrificateur pour les fils des hommes. Car s'il s'est par là prodigieusement abaissé, il a donné en même temps une preuve tout à fait merveilleuse de sa bonté, ce qui fait la plus haute gloire de la nature divine.

En un mot, si Dieu, pour l'amour de nous, a bien voulu s'assujettir à un état qui peut paraître indigne de lui, cela nous fournit un grand sujet de lui en rendre nos très-humbles actions de grâces, bien loin d'en faire la matière de nos chicanes et de nos pointilleries. Nous avons en cela toutes sortes de raisons de reconnaître et d'admirer sa bonté; mais nous n'en avons aucune de lui reprocher sa tendresse et de nous plaindre qu'il se soit si fort abaissé pour nous témoigner son amour et l'ardeur avec laquelle il s'empresse à nous rendre heureux. Après tout, quand nous aurons dit sur ce sujet tout ce dont nous pouvons nous aviser, j'espère que nous voudrons bien avouer que Dieu lui même connaît mieux que personne ce qui est digne de la majesté suprême, et qu'il n'a pas besoin de prendre conseil d'aucune de ses créatures sur ce qu'il lui convient de faire en tel ou tel cas. *Voici, tu n'es pas juste en ceci, je te répondrai que Dieu est plus grand que l'homme mortel : pourquoi disputerais-tu contre lui, puisqu'il ne rend raison d'aucune de ses actions* (*Job*, XXXIII, 12, 13)?

3. On dit enfin que quand même notre raison serait capable de résoudre cette difficulté, et de digérer que Dieu puisse devenir homme, il semble néanmoins qu'il ne convenait guère au Fils de Dieu et au grand dessein qu'il avait d'instruire et de réformer le genre humain, de paraître dans un tel état d'abaissement et de souffrance. Cette conduite a paru non seulement déraisonnable, mais même ridicule aux philosophes païens, qui, comme dit l'Apôtre, *n'avaient point connu Dieu par la sagesse* (I *Cor.* I, 21). *Nous prêchons*, dit saint Paul, *Christ crucifié, qui est un scandale pour les Juifs et une folie pour les Grecs* (*Vers.* 23). En effet, il ne pouvait que leur paraître fort étrange et déraisonnable qu'un homme si vil et si pauvre fût capable de donner des lois au genre humain et de se faire respecter par l'autorité de sa doctrine; que lui, qui avait été mis à mort, pût trouver quelque créance auprès des hommes, quand il leur promettait la vie et l'immortalité dans un autre monde.

Pour répondre à cette objection, outre plusieurs excellentes raisons que l'Ecriture donne de l'humiliation de notre Sauveur, en ce qu'il a pris notre nature avec toutes ses infirmités et ses misères; afin, par exemple, qu'il pût être notre docteur et un exemple vivant; afin que par sa passion il pût expier le péché, et nous donner un modèle parfait de douceur et de patience dans les plus rudes épreuves; afin qu'après avoir tant souffert lui-même, il pût avoir pitié et compassion de nous dans toutes nos afflictions et nos souffrances; *afin que par sa mort il pût détruire celui qui avait l'empire de la mort, savoir le diable, et délivrer ceux qui, par la crainte de la mort, étaient toute leur vie assujettis à la servitude* (*Hébr.*, II, 15); outre toutes ces raisons, dis-je, il était d'une extrême importance que le grand docteur et réformateur du genre humain vécût dans une condition si abjecte et si exposée à la souffrance, pour confondre la vanité et l'orgueil de ce monde par cette considération que le Fils de Dieu et le plus homme de bien qui ait jamais été était si pauvre, qu'il *n'avait pas où reposer la tête* (*Matth.*, VIII, 20); et pour convaincre en même temps les hommes de ces deux grandes vérités : l'une, que *Dieu peut visiter, par de grandes afflictions, ceux qu'il aime le plus tendrement* (*Hebr.*, XII, 6), et l'autre que l'*on peut être innocent et content au milieu de la pauvreté, de l'opprobre et des souffrances* (*Phil.* IV, 11, 12).

Si notre bienheureux Sauveur eût paru sous la figure et avec la pompe d'un grand prince temporel, l'éclat de son autorité et de son exemple aurait vraisemblablement fait plus d'hypocrites et de faux convertis; mais il n'aurait pas eu tant de force pour produire une persuasion capable de rendre les hommes véritablement saints et vertueux. Les grands motifs par lesquels on doit y être porté ne se tirent pas de la pompe et de la prospérité de ce monde, mais des magnifiques et éternelles récompenses qui nous sont promises dans l'autre.

C'est une chose bien digne d'observation que César Vanini (1) (qui a peut-être été le premier et le seul martyr de l'athéisme) ne trouvait pas dans la religion de difficulté plus embarrassante que celle-ci : c'est qu'il ne voyait rien dans l'histoire de la vie et des actions de Notre-Seigneur, écrite par les évangélistes avec tant de naïveté, qui pût le faire

(1) Célèbre athée du royaume de Naples, qui fut brûlé vif à Toulouse, en 1619. Je n'ai pas ses ouvrages pour vérifier ce qu'en dit ici notre auteur.

soupçonner avec quelque apparence de raison d'avoir parlé ou agi en vue de quelque intérêt mondain. Avant de faire cet aveu, Vanini avait sans doute examiné la chose avec bien de l'application, et s'il eût pu, avec quelque couleur, imputer à notre Sauveur des vues intéressées, il aurait cru avoir là de reste de quoi le diffamer, aussi bien que sa religion.

Considérez encore, je vous prie, que ç'a été l'opinion des plus sages d'entre les Juifs, que les gens de bien, les enfants de Dieu, qui appellent Dieu leur père, sont souvent exposés aux plus grandes afflictions et aux plus grandes flétrissures, afin qu'ils aient occasion d'exercer leur foi, leur débonnaireté, leur patience, comme nous le voyons fort au long dans le livre de la Sapience de Salomon, où l'auteur, parlant de la malice et de la haine des méchants contre un homme d'une vertu éminente, les fait parler de cette manière (*Sapience de Salomon*, II, 12, 20) : *Dressons des embûches pour surprendre le juste, puisqu'il nous est incommode et qu'il s'oppose à nos œuvres. Il nous reproche les péchés commis contre la loi, et nous blâme des fautes de notre jeunesse. Il se vante qu'il a la connaissance de Dieu, et il s'appelle le* Fils du Seigneur; *il est fait pour reprendre nos pensées. Il nous est fâcheux, même à le voir, parce que sa vie n'est pas semblable à celle des autres hommes et que ses voies sont différentes des nôtres. Il ne fait pas plus cas de nous que de la fausse monnaie, et il s'abstient de notre manière de vivre comme d'une chose infâme; il estime bienheureuse la fin des justes, et* se glorifie d'avoir Dieu pour son Père. *Voyons si ces discours sont véritables, et attendons ce qui lui arrivera; car si le juste est* Fils de Dieu, *Dieu prendra sa défense et le délivrera des mains de ses adversaires. Eprouvons-le par des injures et par des tourments, afin que nous connaissions sa douceur et que nous y voyions sa patience; condamnons-le à une mort infâme, car il sera secouru si ce qu'il dit est vrai.*

Ces paroles nous représentent si vivement le caractère de notre bienheureux Sauveur, tant par rapport à sa sainteté et à l'innocence de sa vie, que par rapport aux opprobres et aux souffrances qu'il a endurées de la part des Juifs impies qui l'ont persécuté pendant toute sa vie, et ont enfin comploté de le faire mourir, que quiconque lira ce passage ne pourra guère s'empêcher de le regarder comme une description prophétique de l'innocence et de la passion de Notre-Seigneur Jésus, qui a été en effet, de la manière la plus parfaite, le Fils de Dieu, ou, comme s'exprime l'Evangéliste (*Jean*, I, 18), *le Fils unique du Père*. Que si ce n'est pas ici une vraie prophétie, au moins peut-on en conclure qu'au jugement des plus sages d'entre les Juifs, il n'était pas indigne de la sagesse et de la bonté de la Providence divine de permettre que les plus gens de bien fussent maltraités par les méchants, et de plus que, selon ces mêmes Juifs, l'innocence et la vertu d'un homme de bien sont dans le plus beau point de vue et brillent avec le plus d'éclat, lorsqu'il se trouve dans les plus rudes afflictions et persécutions de la part des méchants.

Ajoutez à cela qu'on trouve souvent dans les écrits des plus sages d'entre les philosophes païens, des maximes comme celles-ci (1) : que *la grandeur et la puissance de ce monde sont plutôt l'objet du mépris que de l'admiration d'un homme sage;* qu'*on peut être très-vertueux et très-cher à la Divinité, et être cependant exposé aux plus grands maux et aux plus rudes afflictions de cette vie;* que *quiconque souffre injustement et supporte ses maux avec patience rend à la vertu le témoignage le plus glorieux, le plus propre à y porter les hommes, et à la leur faire regarder, aussi bien que la piété, comme un trésor d'un plus grand prix que l'aise et les plaisirs de cette vie. Bien plus,* qu'*un homme de bien réduit au plus triste état de pauvreté et de misère, d'infamie et de douleurs, est de toutes les personnes la plus propre à servir de ministre, d'apôtre et d'ambassadeur de Dieu auprès des hommes.* Ce sont les propres paroles d'Arrien le Philosophe, dans ses Discours sur Epictète (2). Certainement ceux qui ont débité de telles maximes n'auraient pas eu raison d'objecter à notre Sauveur son état de bassesse et de souffrances comme ne convenant point à celui qui devait être le grand docteur et réformateur du genre humain.

Quant à cette partie de l'objection qui consiste en ce que celui qui promettait si libéralement l'immortalité aux autres, n'a pu s'exempter ou du moins n'a pas été exempt de la mort, elle tombe entièrement si l'on fait réflexion qu'il s'est délivré lui-même de la puissance du sépulcre. Bien loin donc qu'il soit ridicule de se confier sur la promesse qu'il nous a faite de nous ressusciter des morts, l'objection est elle-même très-ridicule, car y a-t-il rien de plus raisonnable que de fonder l'espérance de notre résurrection et de notre immortalité sur celui qui, en se relevant lui-même du tombeau, en demeurant victorieux de la mort et des ténèbres, et les menant comme en triomphe par son ascension dans les cieux, a donné à tout le genre humain une preuve si sensible et si évidente qu'il pouvait pleinement exécuter toutes les glorieuses promesses qu'il nous a faites de nous ressusciter pour vivre d'une vie éternelle et bienheureuse dans le siècle à venir? A lui soit gloire et puissance aux siècles des siècles. Amen.

(1) On peut voir ce que dit là-dessus Sénèque, *de Providentia*, surtout le chap. 4, et de *Tranquillitate animæ*, lib. I, cap. 11, et de *Vita beata*, cap. 21, 22, 23. Voyez aussi *Diss. Epict.* Arrian., lib. III, cap. 24, et le nouveau Manuel tiré d'Arrien, par M. Dacier, liv. IV; voyez aussi Simplicius *in Epict. Enchir.*, cap. 10 et 73, sur la fin.

(2) Lib. III, cap. 22. *De cynismo* Ces paroles ne s'y trouvent pas exactement telles que M. Tillotson les cite; mais le sens est le même.

SERMON

SUR L'INCARNATION DE JÉSUS-CHRIST (1).

La Parole a été faite chair, elle a habité parmi nous; nous avons contemplé sa gloire, telle que doit être la gloire du Fils unique du Père, pleine de grâce et de vérité.

(S. *Jean*, I, 14.)

La troisième et dernière chose que je me suis proposé de faire en traitant de l'incarnation du Fils de Dieu, c'est de donner quelques raisons de la conduite de Dieu dans cet événement, et de faire voir que la sagesse de Dieu a jugé à propos de régler ainsi les choses par un effet de sa grande condescendance pour la faiblesse et les préjugés ordinaires du genre humain; de sorte que, tout bien considéré, ce moyen doit paraître beaucoup plus consolant, plus avantageux pour nous, qu'aucun autre que la sagesse humaine eût pu imaginer et choisir.

Il est d'autant plus nécessaire de rechercher ici les vues de la sagesse de Dieu, que, malgré tout ce qu'on a dit jusqu'ici pour répondre aux objections de ceux qui combattent cette vérité, il peut encore paraître étrange à une personne qui examine les choses de bonne foi, que Dieu, qui pouvait sans tant de façons exécuter ce qui a donné lieu à l'envoi de Jésus-Christ au monde, je veux dire, donner les mêmes lois aux hommes qu'il leur a données par son Fils, et nous offrir le pardon de nos péchés avec la vie éternelle, sous condition d'une véritable repentance de nos péchés passés et d'un sincère attachement à lui obéir le reste de notre vie, ait néanmoins voulu accomplir ce grand dessein de notre rédemption et de notre conversion, en envoyant au monde son Fils revêtu de notre nature.

Dans tout ce que je dirai sur ce sujet, je prendrai, comme je l'ai promis dans mon discours précédent, pour fondement et pour guide, ce que l'Ecriture sainte nous déclare expressément ou du moins nous insinue fortement; car la voie la plus sûre qu'on puisse tenir pour rendre raison de la conduite de Dieu, c'est toujours de le consulter lui-même.

I. Et d'abord je ne ferai nulle difficulté de dire qu'il y aurait bien de la présomption et de la témérité à assurer que la sagesse infinie de Dieu ne pouvait procurer le salut des hommes par aucun autre moyen que par celui dont il s'est servi; car comment oserions-nous donner des bornes à la sagesse infinie, et prétendrions-nous connaître jusqu'où elle peut s'étendre? Mais puisqu'il a plu à Dieu de choisir ce moyen plutôt qu'un autre, cela seul est certainement une raison suffisante pour nous convaincre qu'il n'a rien que de sage et de convenable, quand même nous ne pourrions pas en découvrir les vues particulières.

On ne peut cependant nier que ce ne soit un très-beau sujet et très-digne de notre attention de rechercher les raisons d'une telle conduite, et de les marquer en détail s'il est possible; car je crois qu'il en doit être des mystères dans la religion comme des miracles : on doit aux uns et aux autres beaucoup de respect, quand on les tient pour certains et que la nature même ou la raison des choses en fait voir la nécessité; mais on ne doit les recevoir ni les uns ni les autres sans nécessité et sans de très-bonnes preuves.

II. Je remarque ensuite que, dans les diverses révélations par lesquelles Dieu s'est fait connaître aux hommes, il s'est toujours accommodé avec beaucoup de condescendance à l'état, à la capacité, aux préjugés et aux autres circonstances où se trouvaient les peuples et les personnes à qui il se communiquait, tant par rapport à la manière que par rapport à l'étendue de ses révélations.

C'est ainsi surtout qu'il a agi envers la nation judaïque; car la religion et les lois que Dieu lui avait données étaient bien éloignées d'être les meilleures et les plus parfaites en elles-mêmes, et c'est en ce sens que quelques interprètes entendent un passage du prophète Ezéchiel, où il est dit que Dieu avait donné aux Juifs *des ordonnances qui n'étaient pas bonnes* (*Ezéch.*, XX, 25), c'est-à-dire fort imparfaites en comparaison de ce qu'il aurait pu faire, et de ce qu'il aurait fait s'ils en avaient été capables; mais qui étaient très-bien proportionnées et accommodées à leur état et aux circonstances.

III. Je remarque encore que quoique la religion chrétienne, quant à l'essentiel, soit une doctrine très-parfaite, puisque c'est la loi même naturelle rétablie et perfectionnée, cependant, si l'on examine la chose de près, on ne peut nier que dans la manière et dans les circonstances de cette révélation il n'y ait diverses choses où Dieu a eu égard à la faiblesse du genre humain, et où il s'est accommodé à des préjugés très-communs et très-enracinés dans le cœur des hommes, sur ce qui regarde Dieu et le culte qui lui est dû : de sorte que l'économie évangélique a été particulièrement destinée à dissiper et à déraciner ces préjugés, en substituant à leur place quelque chose qui en approchât autant que cela pourrait s'accorder avec l'honneur du Dieu tout-puissant et avec le grand but de la religion chrétienne.

(1) Prononcé dans l'église de saint Lawrence-Jewry, le 28 décembre 1680.

Il n'est pas aisé de découvrir sûrement la véritable origine de certains préjugés dont les hommes étaient généralement imbus au sujet de la Divinité et de la religion, malgré la diversité de cultes et de superstitions qu'il y avait entre les peuples. Mais c'est un fait certain par l'histoire, qu'il y avait certaines opinions très-fausses et très-grossières qui régnaient presque universellement dans le monde, et qui étaient communes à ceux-là mêmes qui différaient extrêmement les uns des autres, quant à la manière ou à l'extérieur de leurs superstitions.

Quoique entre ces opinions il y en eût de plus supportables les unes que les autres, il semble néanmoins que Dieu ait eu beaucoup d'égard à quelques-unes des idées les plus grossières et les moins solides que les hommes eussent en matière de religion. Et comme dans quelques-unes des lois données par Moïse au peuple d'Israël, il avait plu à Dieu de s'accommoder *à la dureté du cœur de ce peuple* (*Matth.* XIX, 8), de même il semble que dans l'économie de l'Evangile, ou dans la manière dont il s'y est pris pour nous sauver par l'incarnation et les souffrances de son Fils, il a eu beaucoup d'égard aux préjugés vulgaires du genre humain, et surtout des païens, dont il faut convenir que l'esprit était moins disposé à recevoir cette révélation que celui des Juifs, si l'on fait attention aux lumières et aux avantages considérables que ceux de cette nation avaient par dessus tous les Gentils. Dieu voulait par là faire revenir peu à peu les hommes de leurs erreurs grossières, et rectifier plus aisément leurs fausses idées en s'y accommodant à certains égards, et ménageant ainsi leur faiblesse.

IV. Or que Dieu en ait usé de cette manière dans l'économie évangélique, cela paraîtra très-clairement par les preuves que nous allons en donner. Je passerai légèrement sur la plupart de ces preuves, me contentant de m'arrêter un peu plus à la dernière.

Je dis donc, 1° que les hommes aimaient beaucoup des mystères qu'ils pussent admirer dans la religion. Les Juifs avaient les leurs; Dieu avait même ordonné que plusieurs de ces mystères fussent secrets et tenus fort cachés au peuple. La superstition des siècles suivants y en ajouta d'autres pour lesquels on eut autant ou même plus de vénération que pour les premiers. Les païens avaient aussi leurs mystères, le diable ayant toujours affecté d'imiter Dieu dans tout ce qui pouvait favoriser son dessein malin de séduire le genre humain, pour le faire tomber dans l'idolâtrie ou le porter à l'adoration du diable même. De là vient que l'Ecriture parle toujours de l'idolâtrie païenne comme d'un culte rendu aux démons, et non à Dieu. En un mot, presque toutes les nations avaient leurs mystères particuliers, qu'elles célébraient avec beaucoup de solennité. Ces mystères étaient la plupart ou très-ridicules, ou très-impurs et très-infâmes, ou très-cruels, et à tous égards très-indignes de la Divinité.

Le grand mystère de la religion chrétienne, l'incarnation du Fils de Dieu, ou, comme parle l'Apôtre, *Dieu manifesté en chair* (I *Tim.* III, 16), est un mystère de telle nature, que, soit qu'on l'envisage dans ce qu'il renferme de grand et de digne d'admiration, soit qu'on fasse attention à la miséricorde et à la bonté infinies que Dieu y a témoignées, il efface et absorbe tous les autres mystères. C'est pour cela que l'Apôtre, faisant allusion aux mystères des païens, et voulant marquer combien il les méprise, parle ainsi du grand mystère de la religion chrétienne : *Sans contredit le mystère de la piété est grand, Dieu a été manifesté dans la chair*, etc. Comme s'il eût dit : Puisque le monde a tant d'admiration pour les mystères, en voici un qui est véritablement un mystère, mais un mystère incontestable, et avec lequel aucun autre ne peut entrer en comparaison : *Dieu lui-même a été manifesté en chair.*

2. Les hommes avaient encore un grand penchant à adorer des divinités visibles et qui tombassent sous les sens. C'est la principale source de tant de sortes d'idolâtries qui ont régné parmi les païens. Pour faire revenir les hommes de ces faux cultes, il a plu à Dieu de paraître revêtu de notre nature, afin que ceux qui voulaient absolument quelque divinité visible en eussent une à qui ils pussent rendre des honneurs divins, sans courir risque de tomber dans l'idolâtrie et sans outrager la nature divine; et qui, de plus, fût une image véritable et naturelle de Dieu le Père, la source de toute divinité; ou, selon que l'Apôtre décrit le Fils de Dieu dans son Epître aux Hébreux, *qui fût la splendeur* (ou *l'éclat*) *de la gloire de son Père, et l'empreinte* (ou *l'image*) *de sa personne* (*Hébr.* I, 2).

3. Une autre opinion généralement répandue alors dans le monde, c'est que les sacrifices pouvaient expier les péchés des hommes et apaiser la Divinité offensée : en quoi on supposait que la peine due au pécheur étant comme transférée à la victime, il en était par là exempt lui-même. On attribuait surtout cette vertu aux sacrifices des victimes humaines, qui ont été fort en usage chez presque tous les peuples païens.

Cette idée de l'expiation du péché par quelque espèce de sacrifice semble s'être introduite dans le monde de fort bonne heure, en sorte que de toutes les manières de servir la Divinité, c'est celle qui en tout temps et en tout lieu a été le plus généralement reçue. Une bonne partie du culte religieux établi chez les Juifs n'était autre chose qu'une marque sensible de la condescendance avec laquelle Dieu s'accommodait à cette persuasion générale où l'on était touchant la manière d'apaiser la Divinité par des sacrifices.

La religion païenne était presque toute fondée sur les mêmes idées, qui, par cela même qu'elles étaient si communes, semblent être venues des premiers parents du genre humain; soit qu'elles aient été introduites immédiatement après la création, ou seulement après le déluge, d'où elles passèrent à toute leur postérité, et elles s'y perpétuèrent, au moins pour ce qu'il y a d'essentiel.

Mais quelle qu'ait été la raison et l'origine d'une opinion si universelle, Dieu s'y est accommodé, en sorte qu'il a bien voulu procurer, une fois pour toutes, un moyen général d'expier les péchés de tout le genre humain par le sacrifice de son Fils unique, en permettant, par sa sage providence, qu'*il fût crucifié et mis à mort par les mains des méchants* (*Luc*, XXIV, 7). Mais je ne m'arrêterai pas à présent sur cet article : il mérite bien un discours à part, qui viendra, s'il plaît à Dieu, dans son temps.

4. Une quatrième opinion très-commune et très-autorisée chez les païens, mais qui était en même temps une grande source de leur idolâtrie, c'est celle sur quoi ils fondaient leurs apothéoses, c'est-à-dire, la coutume qu'ils avaient de canoniser les personnes qui s'étaient rendues illustres pendant leur vie par de belles actions ou par de grands services qu'elles avaient rendus, d'une manière ou d'autre, au genre humain. On élevait ces sortes de personnes, après leur mort, à la dignité d'une espèce de divinités subalternes, que les hommes pouvaient adorer sur la terre, et à qui ils pouvaient adresser leurs prières et leurs requêtes, comme à des médiateurs dont l'intercession était très-efficace auprès des dieux souverains. On leur donnait les titres de héros et de demi-dieux, termes auxquels il me paraît très-difficile d'attacher quelque idée et de les définir : car qu'est-ce qu'un être qui n'est infini qu'à moitié (1) ?

Pour retirer les hommes de cette espèce d'idolâtrie et y mettre fin, Dieu leur a envoyé une personne qui après avoir revêtu notre *nature a été élevée à la droite de la majesté divine dans les lieux très-hauts* (*Ephes.*, I, 20), pour être adorée des *anges* et des *hommes;* une personne qui a été véritablement le grand *bienfaiteur* du genre humain ; une personne *qui* (*Apocal.*, I, 18) *est morte et qui est retournée en vie, et qui* (*Hébr.*, VII, 25) *vit éternellement, afin d'intercéder pour nous.*

5. Je n'ajouterai plus qu'une preuve que j'ai déjà insinuée. Les hommes étaient extrêmement portés à prier la Divinité, non pas immédiatement, parce que leur superstition leur faisait regarder cela comme une trop grande présomption ; mais par l'entremise de quelques médiateurs, qu'ils croyaient pouvoir leur faire obtenir plus aisément ce qu'ils demandaient à leurs dieux. C'est à cela qu'ils employaient les démons (2) ou les anges et leurs héros, ou leurs hommes déifiés, dont j'ai parlé ci-dessus : ils faisaient passer leurs prières et leurs requêtes aux dieux suprêmes, par le canal de ces divinités inférieures, s'imaginant qu'à la faveur de leur intercession et de leur protection, ils obtiendraient une réponse favorable.

Pour s'accommoder à une opinion si généralement reçue, et déraciner en même temps avec plus de facilité cette sorte d'idolâtrie qui avait été si longtemps en vogue dans le monde, il a plu à Dieu d'établir en notre faveur une personne d'une nature semblable à la nôtre, pour nous servir d'*avocat* (I *Jean*, II, 1, 2) *et d'intercesseur perpétuel auprès de lui, pour offrir nos prières à Dieu son Père, pour* (*Hébr.*, IV, 16) *obtenir de lui miséricorde, et trouver grâce pour nous auprès de lui dans le besoin.*

Mais de plus, afin d'éloigner de nous la pensée de nous adresser à d'autres médiateurs, il nous déclare expressément sa parole, que comme il n'y a qu'un *seul Dieu* que nous devions invoquer, *il n'y a aussi* (I *Tim.* II, 5) *qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, savoir, Jésus-Christ homme*, par qui nous devions offrir nos prières à Dieu, et que nous n'avons pas besoin de recourir à d'autres, puisque, comme nous le dit l'Apôtre dans son Epître aux Hébreux (VII, 25), *il peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, parce qu'il est toujours vivant, afin d'intercéder pour eux.*

Par cette raison l'Eglise romaine est tout à fait inexcusable sur cet article, en ce qu'elle établit dans le ciel plusieurs médiateurs et intercesseurs, plusieurs autres patrons et avocats en notre faveur ; et cela, non seulement sans aucune nécessité (car quelle vertu et quelle efficace pourrait manquer à l'intercession toute-puissante du Fils de Dieu ?), mais encore contre l'ordre et l'établissement exprès de Dieu même, qui a déclaré, comme nous venons de le voir, qu'*il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes.* Cette Eglise, au contraire, veut qu'il y en ait plusieurs autres, puisqu'elle met dans ce nombre, non seulement la bienheureuse Vierge, mais encore tous les saints et les anges qui sont dans les cieux. Par où elle fait d'ailleurs revivre une des principales pratiques de l'idolâtrie païenne, que Dieu a eu si visiblement dessein de détruire, en établissant *un seul médiateur entre Dieu et les hommes* (1).

Cette conduite de Dieu, si pleine de condescendance, nous donne encore la consolation et l'assurance d'avoir à la droite de Dieu une personne qui intercède continuellement et d'une manière très-efficace en notre faveur. Car si nous considérons Jésus-Christ comme un homme de même nature que nous, *chair de notre chair et os de nos os* (*Ephes.*, V, 30), et avec qui nous sommes

(1) Mais les païens ne concevaient pas la nature divine en général, comme infinie. Ainsi ce n'est pas en cela que consiste l'absurdité.

(2) Démon (ou δαίμων en grec) signifie à la lettre un savant. De là vient qu'Aristote a été appelé de ce nom, à cause de son grand savoir. Mais les païens appelaient démons les divinités inférieures, qui n'étaient que les anges ou les âmes des morts.

(1) Les catholiques honorent et prient les saints, mais ils ne les adorent pas. On ne peut donc les accuser d'idolâtrie. L'efficacité de toute invocation aux saints et de toute intercession de leur part est fondée exclusivement sur les mérites de J.-C., et c'est dans ce sens que J.-C. est notre unique médiateur auprès de Dieu. D'après le raisonnement de Tillotson, on ne devrait pas demander les prières des vivants, sous peine d'anthropolâtrie, et cependant nous lisons dans ce même St. Paul : *Je vous supplie donc, mes frères, par Jésus-Christ, notre Seigneur et par la charité du St.-Esprit, de m'aider par les prières que vous ferez à Dieu pour moi* (*Rom.* XV, 30). M.

unis et alliés de si près, nous nous persuaderons aisément qu'il s'intéresse pour nous de la manière la plus tendre, et que comme il souhaite sincèrement notre bonheur, il emploiera tous les moyens possibles pour nous le procurer, pourvu que de notre côté nous n'y apportions aucun obstacle par une obstination volontaire, et que nous ne nous opposions pas *à la bonté et au conseil de Dieu contre nos propres intérêts* (*Luc*, VII, 30). Car si nous sommes résolus de persévérer dans l'impénitence, c'est fait de nous, il faut que nous *mourions en nos péchés*, il ne nous reste plus aucune ressource pour le salut.

J'ajoute encore que c'est pour nous certainement un des plus grands sujets de consolation, que ce même *Jésus-Christ homme*, qui est *maintenant élevé à la droite de Dieu pardessus toutes choses* (*Philip.*, II, 9), *et à qui Dieu a remis tout pouvoir dans les cieux et sur la terre* (*Matth.*, XXVIII, 18), soit notre *patron* et notre *avocat* (I *Jean*, II, 1, 2) dans les cieux pour plaider notre cause devant Dieu; puisqu'il n'y a aucun lieu de douter que celui qui a bien voulu devenir *notre frère* (*Hébr.*, II, 11, 12, 17) commun ne soit rempli d'affection et de bonne volonté pour nous tous; que celui qui a pris notre nature n'épouse de tout son cœur nos intérêts, ne plaide puissamment notre cause, et n'emploie tout son crédit pour faire agréer à Dieu son Père nos demandes et nos prières.

Si nous faisons ensuite réflexion que ce Jésus n'a pas revêtu seulement notre nature, mais encore nos infirmités, et qu'il y a été sujet pendant plusieurs années, faisant une longue et continuelle expérience des souffrances les plus rudes auxquelles la nature humaine soit exposée en ce monde, *ayant été tenté de même que nous en toutes choses* (*Hébr.*, IV, 15), cela doit nous assurer de plus en plus que, puisqu'il a souffert et qu'il a été tenté lui-même, il ne pourra qu'être touché vivement de nos infirmités, et qu'il aura appris par ses propres souffrances à avoir compassion des nôtres; qu'il sera par là disposé et prompt à nous secourir dans nos tentations, et qu'il nous accordera toujours sa grâce et son assistance d'une manière proportionnée à nos besoins et à nos faiblesses. Car il n'y a rien qui nous rende plus sensible aux souffrances des autres que le souvenir des nôtres, ou la fâcheuse expérience que nous avons faite dans nos personnes des mêmes maux et des mêmes tentations.

Aussi l'auteur de l'Epître aux Hébreux nous propose-t-il cette considération comme un des plus grands motifs de consolation et d'encouragement que nous puissions avoir dans nos maux; savoir, que le Fils de Dieu a non seulement pris notre nature, mais a été encore fait semblable à nous en toutes choses; et que durant son séjour ici-bas sur la terre *il a été éprouvé comme nous par toutes sortes de tentations. Car pour certain*, dit l'Apôtre (*Hébr.* II, 16-18), *il n'a pas pris la nature des anges, mais celle de la postérité d'Abraham : c'est pourquoi il a fallu qu'il fût en toutes choses semblable à ses frères, afin qu'il pût être un souverain sacrificateur, miséricordieux et fidèle dans tout ce qui regardait le service de Dieu; car ayant été lui-même éprouvé par les souffrances, il est capable de secourir ceux qui sont éprouvés de la même manière.*

Et dans un autre endroit, où il exhorte les Juifs nouvellement convertis au christianisme, *à demeurer inébranlables dans la profession de l'Evangile* (*Hébr.*, V, 14), malgré toutes les souffrances auxquelles ils étaient exposés à cette occasion, il les console encore par cette considération, c'est qu'ayant à la droite de Dieu un avocat et un intercesseur, aussi puissant qu'est son propre Fils, qui connaît notre état, parce qu'il a passé par les mêmes épreuves, nous ne pouvons pas douter qu'il ne compatisse à nos maux, et qu'il ne soit disposé à nous soutenir dans de semblables tentations. *Ayant donc*, dit-il, (*Héb.*, IV, 14, 15), *un si grand souverain sacrificateur qui a pénétré les cieux, Jésus le Fils de Dieu, demeurons inébranlables dans la foi que nous professons : car nous n'avons point un souverain sacrificateur incapable de compatir à nos misères; mais il a été éprouvé comme nous par toutes sortes de tentations, excepté le péché.* D'où il conclut qu'ayant un tel intercesseur, nous pouvons avec une pleine confiance, et en toute assurance, demander à Dieu sa grâce et son secours, afin qu'il supplée à tous nos besoins, et qu'il nous assiste dans toutes nos infirmités. *Approchons donc*, dit-il (*Vers.* 16), *avec confiance du trône de la grâce, afin que nous obtenions miséricorde, et que nous trouvions grâce pour être secourus dans le besoin.*

Voilà donc notre bienheureux Rédempteur qui, depuis qu'il est élevé dans les cieux et assis à la droite de Dieu, bien loin de nous oublier dans ce haut point de gloire et de grandeur dont il est revêtu, poursuit encore le dessein qu'il a de nous sauver, avec l'affection et la compassion la plus tendre pour le genre humain, et qui en vertu de son obéissance et de ses souffrances, qu'il présente continuellement à Dieu, fait parvenir nos prières jusqu'à lui, plaide notre cause en sa présence et, en lui mettant devant les yeux nos besoins et nos nécessités, nous procure une réponse favorable à nos prières et des secours de grâce et de force proportionnés à nos besoins et à nos faiblesses.

Ainsi, par un effet de son intercession toute-puissante auprès de Dieu, nos péchés nous sont pardonnés, nous ne manquons de rien dans nos besoins, nos prières sont exaucées; Dieu nous accorde, quand il le faut, le secours favorable de son Saint-Esprit, *et nous sommes conservés par la puissance de Dieu pour le salut, moyennant la foi* (I *Pier.*, I, 5). En un mot, tous les bienfaits, toutes les grâces qu'il nous a acquises par son sang sur la terre, il nous les procure actuellement par son intercession dans les cieux.

De sorte que dans ce moyen que Dieu a employé pour notre salut, outre plusieurs autres preuves qu'il nous y donne de sa

grande condescendance pour les faiblesses et les préjugés invétérés du genre humain, nous pouvons remarquer que notre bienheureux Sauveur a pleinement pourvu à deux grands besoins auxquels les hommes ne savaient comment subvenir; je veux dire, le besoin d'un sacrifice capable d'expier les péchés des hommes sur la terre, et celui d'un médiateur qui pût intercéder pour eux efficacement auprès de Dieu dans les cieux. Il a pourvu au premier, *en paraissant* (*Hébr.* IX, 26) *dans la consommation des siècles, pour détruire le péché par le sacrifice de soi-même.* En vertu de ce sacrifice, *il comparaît* présentement (*Vers.* 24) *dans les cieux en la présence de Dieu pour nous*, il est devenu notre *avocat* perpétuel, notre puissant *intercesseur* auprès de Dieu : et c'est ainsi qu'il pourvoit à notre besoin.

En effet, au lieu des sacrifices de diverses sortes et sans nombre qui étaient en usage chez les Juifs et chez les Gentils, *le Fils de Dieu, par une seule oblation, a purifié pour toujours ceux qui sont sanctifiés* (*Hébr.* X, 14). Au lieu des démons ou demi-dieux et des héros dont les païens employaient la médiation et l'intercession pour offrir leurs prières à la Divinité; nous avons *un seul médiateur entre Dieu et les hommes* (*Tim.* II, 5), établi de Dieu lui-même; savoir, *son propre Fils, qui est entré dans le ciel, afin de se présenter désormais pour nous devant la face de Dieu* (*Hébr.* IX, 24). Et la manière même dont il intercède pour nous, telle que l'Ecriture sainte nous la représente, nous est un sûr garant qu'il prend pitié de notre état, qu'il est véritablement et sensiblement touché de nos infirmités et de nos misères; car il intercède pour nous dans les cieux, en représentant à Dieu son Père les souffrances qu'il a endurées sur la terre et les alléguant pour défendre notre cause; de sorte que la raison même dont il se sert auprès de Dieu en notre faveur ne peut qu'exciter sa compassion envers nous; car pendant qu'il rappelle le souvenir de ce qu'il a souffert pour nous, pouvons-nous croire qu'il ne pense pas aux maux auxquels nous sommes encore exposés, et qu'il n'y soit pas sensible? Vous voyez donc que dans la manière dont Dieu a ménagé notre salut, en envoyant son Fils au monde, revêtu de notre nature, il s'est non seulement accommodé à nos idées avec beaucoup de condescendance; mais encore par un effet de ses tendres compassions pour notre état, il a réglé les choses de telle manière que tout y tend à notre consolation et à notre encouragement; puisque la même personne qui s'est offerte pour nous en sacrifice et par qui s'est faite la propitiation pour nos péchés, Dieu l'a établie pour notre grand patron et avocat. Et nous avons assurément toutes les raisons du monde de nous persuader que celui *qui dans les jours de sa chair* (*Hébr.* V, 7) *s'est abaissé soi-même, et a porté l'obéissance jusqu'à mourir pour nous* (*Philip.* II, 8), sera disposé à nous rendre toute sorte de bons offices, présentement qu'il est élevé à la droite de Dieu, et que celui qui a souffert la mort pour nous sur la terre, maintenant qu'il est ressuscité, intercédera pour nous dans les cieux, et y consommera ce salut qu'il nous a acquis sur la croix.

Pour cette raison, si l'Ecriture attribue d'un côté l'acquisition de notre salut à la mort et aux souffrances de Christ, de l'autre elle en attribue la consommation à son intercession pour nous auprès de Dieu son Père. *C'est ce qui fait*, dit l'Apôtre, *qu'il peut toujours sauver tous ceux qui s'approchent de Dieu par lui; parce qu'il est toujours vivant, afin d'intercéder pour eux* (*Hébr.* VII, 21). Il est *mort une fois* pour nous acquérir ces grands biens; mais *il est toujours vivant* pour nous les procurer et nous les communiquer. Présentement qu'il est dans les cieux, il est aussi attentif à nos intérêts, il a autant à cœur notre félicité que quand il demeurait parmi nous sur la terre et qu'il versait son sang sur la croix en sacrifice pour nos péchés. Et cela même qu'il a vécu ici-bas, qu'il y a souffert et qu'il y a été éprouvé comme nous, nous assure de la manière du monde la plus forte qu'il est encore touché du sentiment de nos infirmités, et vivement pénétré de nos maux; par conséquent qu'il aura compassion de notre état, et qu'il emploiera tout son crédit et tout son pouvoir pour nous procurer le soulagement et le secours dont nous aurons besoin dans toutes les tentations et les afflictions auxquelles nous pouvons être exposés.

Mais outre l'admirable condescendance de Dieu dans cette économie, nous pouvons encore remarquer, en cinquième et dernier lieu, que les moyens que la sagesse de Dieu a choisis pour notre salut sont en eux-mêmes très-convenables, et qu'à divers autres égards ils tendent à nous procurer des avantages et des consolations solides. Car nous avons ainsi dans notre propre nature un modèle de sainteté et d'obéissance également parfait et à notre portée, par où nous voyons clairement que Dieu n'exige rien de nous que ce que lui-même a jugé à propos de faire, quand il s'est abaissé jusqu'à devenir homme; *car étant né de femme, il a été nécessairement assujetti à la loi, et en prenant notre nature* (*Galat.* IV, 4), il est devenu naturellement soumis aux lois que demande sa constitution.

La sagesse de Dieu a encore ici pourvu à l'expiation et au pardon de nos péchés, d'une manière qui non seulement fait beaucoup d'honneur à sa justice et à l'autorité de ses lois, mais qui de plus est d'une très-grande efficace pour détourner les hommes du péché, et leur en inspirer de l'horreur, quand ils viennent à penser que Dieu n'a pas jugé à propos de pardonner aux hommes leurs péchés sans de grandes souffrances et des souffrances endurées par une nature humaine. Car quoique Dieu voulût bien sauver le pécheur, cependant, plutôt que de donner la moindre occasion d'encouragement au péché en le laissant impuni, il s'est résolu à livrer *le bien-aimé de son âme* (*Matth.* XII, 18), pour *être offert en sacrifice pour la propitiation des péchés de tout le monde* (*I Jean*, II, 2).

Dans ce même moyen nous trouvons un puissant préservatif contre la crainte des souffrances, et en particulier contre la frayeur de la mort, qui est une des plus grandes servitudes de la nature humaine. Voilà pourquoi l'auteur de l'Epître aux *Hébreux* (*Hébr.* II, 14, 15) nous dit que *Jésus-Christ a participé à la chair et au sang, afin que par la mort il détruisît celui qui avait l'empire de la mort; savoir, le diable, et qu'il délivrât tous ceux que la crainte de la mort retenait toute leur vie dans l'esclavage.*

De plus nous avons par là une pleine assurance de la bienheureuse immortalité dans une autre vie, puisque la mort, et toute la puissance des ténèbres a été confondue et vaincue par une personne revêtue de notre nature. La mort de Jésus-Christ qui ne pouvait jamais arriver sans son incarnation, sa résurrection ensuite et son ascension dans les cieux sont pour tous les hommes des démonstrations sensibles d'une immortalité bienheureuse qu'ils peuvent attendre après la mort : ce qui fournit le motif le plus puissant qu'il y ait au monde pour nous porter à l'obéissance et à la sainteté de vie.

Enfin nous pouvons, sur le même fondement, nous promettre dans le grand jour du dernier jugement un examen juste et équitable, puisque nous serons jugés par un homme semblable à nous. Notre Sauveur, qui sera lui-même notre juge, nous dit que la raison pourquoi *Dieu le Père a donné à son Fils tout pouvoir de juger*, c'est *parce qu'il est le Fils de l'homme* (*Jean*, V, 22, 27). Dans les jugements qui s'exercent entre les hommes, on regarde comme un grand privilége, de n'être jugé que par des personnes de même rang et de même condition que nous (1); parce que vraisemblablement elles doivent mieux connaître et examiner avec plus de soin tout ce qui nous regarde, comme si elles étaient elles-mêmes dans le cas. Dieu agit à notre égard avec la même équité; de sorte que, si nous avions eu à choisir un juge, selon les règles de la prudence humaine, nous n'en aurions pas choisi d'autre que celui par lequel nous serons absous ou condamnés ; qui a pris notre nature, et *qui a été fait semblable à nous en toutes choses* (*Hébr.* IV, 15), *hormis* en cela seul qui l'aurait rendu incapable d'être notre juge, parce qu'il l'aurait rendu criminel comme nous, je veux dire *le péché*. C'est pourquoi l'Apôtre nous propose, comme un solide fondement de confiance, cette considération, que *Dieu doit juger le monde selon la justice* (*Act.* XVII, 31) ; parce que ce jugement sera rendu par un homme semblable à nous : *Il a*, dit-il, *marqué un jour auquel il doit juger le monde selon la justice par l'homme qu'il a établi pour cela.*

De tout ce que je viens de dire sur ce sujet, je me contenterai de tirer une ou deux conséquences pour notre usage, et je finirai par là mon discours.

I. Si nous faisons sérieusement attention à ce qui a été dit ci-dessus touchant l'incarnation de notre bienheureux Sauveur, nous serons par là portés efficacement à répondre tous en général et chacun en particulier au grand but que le Fils de Dieu s'est proposé, lorsqu'*il s'est fait homme*, qu'*il a habité parmi nous*, et qu'il a fait et souffert tout ce qui est rapporté de lui dans l'histoire de sa vie et de sa mort, écrite par les évangélistes. Or le grand dessein de Dieu en tout cela est de réformer le genre humain, et de nous retirer tous de l'état de péché et de misère dans lequel nous étions tombés. Le salut que le Fils de Dieu nous a acquis, et qu'il nous offre dans l'Evangile, ne saurait avoir son effet et son accomplissement par aucune autre voie que par un renoncement au péché et un amendement de vie. *La grâce salutaire qui est apparue à tous les hommes* ne nous est *offerte qu'à condition que nous apprenions à renoncer à l'impiété et aux convoitises du monde, et à vivre dans la tempérance, dans la justice et dans la piété* (*Tit.* II, 11). *Dieu a envoyé son Fils Jésus pour nous bénir, moyennant que chacun de nous renonce à ses mauvaises habitudes* (*Act.* III, 26). Sans un tel changement, fait réellement en nous, nous ne saurions avoir aucune part aux bénédictions que Jésus-Christ nous promet dans l'Evangile. Tout ce qu'il a fait pour nous et sans nous ne nous servira de rien, à moins que nous ne soyons *transformés intérieurement* (*Rom.* XII, 2) et *renouvelés à l'égard de notre esprit et de nos pensées* (*Eph.* IV, 23), à moins que nous ne devenions *de nouvelles créatures* (II *Corinth.* V, 17), à moins que nous ne fassions, toute notre vie, de sincères et de continuels efforts pour observer les commandements de Dieu.

En effet l'Ecriture sainte nous déclare très-expressément (*Hebr.* XII, 14) que *sans la sainteté nul ne verra le Seigneur* ; que *quiconque a cette espérance en lui* (I *Jean*, III, 3), c'est-à-dire, quiconque espère d'être sauvé par Jésus-Christ, *doit se purifier comme il est pur*. Ce n'est pas croire sincèrement et véritablement que *Jésus-Christ soit venu au monde pour sauver les pécheurs* (I *Tim.* I, 15), si l'on n'est en même temps pleinement convaincu qu'il y a une nécessité aussi indispensable de renoncer à nos péchés, que de croire cette vérité si certaine et si digne de votre approbation.

L'obéissance et les souffrances de notre bienheureux Sauveur *nous sont*, à la vérité, *imputées à justice* (*Rom.* V, 18, 19), et nous procureront infailliblement des biens et des avantages inexprimables ; mais c'est à condition que nous fassions de notre côté ce que l'Evangile exige de nous, qui est compris dans ces paroles (II *Tim.* II, 19), *Quiconque invoque le nom du Seigneur Jésus, qu'il s'éloigne de l'iniquité.* Dieu est tout disposé à nous accorder le secours de son Saint-Esprit pour nous aider à remplir cette condition, si nous le lui demandons avec ardeur, et que nous travaillions sincèrement avec lui. Pour-

(1) L'auteur fait sans doute ici allusion aux lois et aux coutumes de sa nation, qui veulent que chacun soit jugé par des personnes de même condition que lui : les pairs par les pairs, et ceux de la petite noblesse, ou de moindre condition par des jurés choisis d'entre eux.

vu que de notre côté nous ne négligions rien de ce que nous pouvons, Dieu ne manquera pas du sien de faire ce qu'il faut. Mais *si nous recevons la grâce de Dieu en vain* (II *Cor.* VI, 1), si nous ne nous mettons point en peine d'effectuer la condition indispensable, et que nous ne voulions pas implorer pour cet effet le secours de l'Esprit de Dieu, nous ne devons nous en prendre qu'à nous-mêmes, c'est alors entièrement notre faute, si nous n'obtenons pas la félicité que Jésus-Christ nous a acquise, et qu'il nous a promise à des conditions aussi aisées et aussi raisonnables que le sont celles que l'Evangile nous propose.

Je ne trouve nulle part que Dieu ait promis de rendre les négligents heureux malgré eux-mêmes, de forcer le mauvais et lâche serviteur à recevoir une récompense qu'il refuse. Le don se fait sans rien exiger de celui à qui l'on donne; mais la récompense suppose toujours de sa nature quelque service rendu. *Il n'y a qu'un homme juste* (*Matth.* X, 41) qui puisse recevoir *la récompense due à un homme juste.* C'est se flatter beaucoup, de se croire juste, à moins que l'on ne fasse des œuvres de justice. L'apôtre S. Jean nous le déclare bien nettement : *Mes chers enfants,* dit-il, *que personne ne vous séduise, il n'y a que celui qui s'adonne à la justice qui soit juste, comme Jésus-Christ l'est* (I *Jean,* III, 7). Ces paroles sont si claires, que si les hommes n'étaient fort sujets ou à se laisser tromper par les autres, ou à se faire illusion à eux-mêmes, il ne serait pas possible qu'ils les entendissent mal. Faites-y attention, elles méritent bien que je vous les répète : *Mes chers enfants, que personne ne vous séduise. Il n'y a que celui qui s'adonne à la justice qui soit juste, comme Jésus-Christ est juste.*

2. Une autre conséquence que je tire de mon discours, c'est que nous devons reconnaître et adorer, et avec toute la reconnaissance possible, la bonté infinie et la condescendance admirable du Dieu tout-puissant, dans l'envoi de son Fils unique au monde, qui a pris notre nature, qui *s'est fait chair, et qui a habité parmi nous*, pour notre délivrance et notre salut éternel. Conduite toute pleine, non seulement de miséricorde et de bonté, mais encore de grande condescendance pour notre bassesse, et d'une puissance efficace pour nous délivrer de la peine et de la tyrannie du péché; conduite qui à tous égards tend si fort à notre avantage et à notre bonheur. De sorte que nous pouvons bien dire avec S. Paul : *C'est une vérité certaine,* ou, comme porte l'original (Πιστὸς καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος I *Tim.* I, 15), *qui doit être crue et digne de toute approbation;* c'est-à-dire, qui mérite d'être reçue, estimée et conservée avec toute la joie et la reconnaissance possible (1), de ce *que Jésus-Christ est venu dans le monde pour sauver les pécheurs.*

Quelle source intarissable de bénédictions et de bienfaits les plus inestimables pour les hommes ne nous fournit pas l'incarnation du Fils de Dieu, la complaisante condescendance qu'il a eue de prendre notre nature et de vivre si longtemps et si familièrement avec nous?

Qui sommes-nous, que le Fils éternel de Dieu, son Fils bien-aimé, ait daigné s'abaisser jusque-là en notre faveur? Qui sommes-nous, que la glorieuse et souveraine Majesté qui règne dans les cieux soit descendue sur la terre pour y revêtir une nature misérable et mortelle, que Dieu se soit assujetti à une condition si pauvre et si chétive, à des souffrances si ignominieuses et si affreuses, pour l'amour de nous? Qui sommes-nous, dis-je? De viles et misérables créatures, des criminels indignes de la moindre grâce, des malfaiteurs et des apostats, des ennemis de Dieu, des rebelles. O Dieu! combien est grande ta bonté! combien est immense ta miséricorde et la tendresse de tes compassions pour le genre humain, que tu veuilles jeter les yeux sur nous, pendant que nous te négligeons! que tu daignes te souvenir de nous dans notre bassesse, de nous qui t'avons *oublié pendant jours sans nombre* (*Jérém.* II, 32)! que tu veuilles prendre pitié de notre état, pendant que nous n'en sommes nous-mêmes nullement touchés, et que dans le temps que nous sommes tes ennemis déclarés et tes ennemis implacables, tu nous témoignes plus de tendresse et de bonté que les meilleurs de tous les hommes n'en ont jamais témoigné à leurs plus intimes amis!

Quand nous réfléchissons sérieusement sur toutes ces grandes choses que Dieu a faites en notre faveur, et que nous considérons ce *grand salut qu'il nous a acquis* (*Hébr.* II, 3), quelles actions de grâces pouvons-nous lui rendre? Quelle reconnaissance pouvons-nous lui marquer, qui soit, je ne dirai pas égale, mais convenable en quelque manière à la qualité des bienfaits que nous avons reçus du grand Bienfaiteur des hommes? qui lorsque nous l'avions horriblement offensé et irrité, lorsque nous nous étions perdus nous-mêmes sans ressource par notre propre folie, lorsque nous étions devenus si criminels et si misérables, dignes d'être les objets de sa colère et de son indignation pendant toute l'éternité, plutôt que de sa pitié et de ses compassions, a bien voulu néanmoins envoyer au monde son *propre* Fils, son *Fils unique*, pour nous *chercher* et nous *sauver* (*Luc*, XIX, 10), pour réparer toutes nos brèches, pour *pardonner toutes nos iniquités* (*Ps.* CIII, 3), pour *guérir toutes nos infirmités* spirituelles, et pour nous *couronner* des marques les plus éclatantes de son amour le plus doux et de ses compassions les plus tendres.

Quels sacrifices de louanges et d'actions de grâces ne devons-nous pas aussi offrir à notre miséricordieux Rédempteur, le *Fils éternel de Dieu*, qui s'est si profondément abaissé pour l'amour de nous, *qui n'a pas dédaigné d'entrer dans le sein d'une vierge* (*Gal.* IV, 4, 5), *pour venir à bout du dessein qu'il avait formé de nous délivrer;* qui a bien voulu

(1) Ou *avec une approbation universelle.* Voyez la version du N. T. par MM. de Beausobre et Lenfant, et la note sur cet endroit.

naître dans l'obscurité, et être toute sa vie en butte à la pauvreté et aux persécutions; qui s'est résolu *à souffrir l'aiguillon de la mort* (I *Cor.*, XV, 55), *pour le surmonter ensuite, et ouvrir ainsi le royaume des cieux à tous les croyants?*

Il est toujours de saison de méditer sur cet important sujet; mais nous devons surtout le faire lorsque nous sommes appelés à nous approcher de la table sacrée de Notre-Seigneur, pour y recevoir les symboles et les gages précieux de sa mort et de sa passion. Combien *ne devons-nous pas sentir nos cœurs embrasés* (*Luc*, XXIV, 32) et tressaillants de joie au souvenir d'un si grand bienfait? A quel point cette pensée ne doit-elle pas ranimer nos esprits et exciter au dedans de nous des transports d'amour et de reconnaissance, dignes de ce grand *ami de nos âmes* (*Jean*, XV, 13)? Oh! que nous avons bien sujet de dire dans cette occasion avec la bienheureuse mère de Notre-Seigneur (*Luc*, I, 46) : *Mon âme glorifie le Seigneur, et mon esprit se réjouit en Dieu mon Sauveur.*

Les idées que les saints hommes des temps anciens avaient d'un si grand bienfait, quelque obscures et confuses qu'elles fussent, quelque éloigné que fût l'événement qu'ils prévoyaient d'une manière si imparfaite, ne laissaient pas de les transporter de joie. Témoin ce qui est dit d'*Abraham, le père des croyants* (*Jean*, VIII, 56), *qu'il vit de loin le jour de Jésus-Christ, et qu'il en fut ravi de joie.* De quel contentement et de quelle reconnaissance ne devons-nous pas être remplis, nous qui savons que le Fils de Dieu, le Sauveur des hommes, est déjà venu? Oui, il est venu depuis plusieurs siècles, il a fait briller sa gloire à une grande partie du monde; il est venu même pour nous, qui étions séparés en quelque manière du reste du monde (1). Pour nous qui avions si longtemps croupi *dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort* (*Matth.*, IV, 16), *cette lumière s'est levée. Ce grand salut que Jésus-Christ nous a acquis est près d'un chacun de nous* (*Rom.*, XIII, 11); il ne tient qu'à nous de l'embrasser et de le recevoir aux conditions favorables sous lesquelles il nous est offert dans l'Evangile.

Par sa venue dans le monde ce bienheureux Sauveur a tiré le genre humain de la crasse ignorance *et des épaisses ténèbres qui couvraient les nations* (*Jean*, I, 9). *Nous savons*, dit saint Jean (I *Epît.*, V, 20), *que le Fils de Dieu est venu, et qu'il nous a donné de l'intelligence pour connaître le véritable; et nous sommes dans le véritable en son Fils Jésus-Christ : c'est lui qui est le vrai Dieu et la vie éternelle.* Après quoi il ajoute (*vers.* 21) : *Mes petits enfants, gardez-vous des idoles.* Que signifie cette exhortation, et quelle liaison a-t-elle avec ce qui précède? La voici évidemment. Le Fils de Dieu, par sa venue au monde, a fait revenir les hommes de l'adoration ridicule des idoles. Les chrétiens doivent donc bien prendre garde de ne pas retomber dans l'idolâtrie, en adorant à la place de Dieu quelque créature, ou l'image et la ressemblance de quelque créature. Et, comme il prévoyait qu'on pourrait faire aux chrétiens cette objection, qui leur fut effectivement faite depuis par les païens, que l'adoration de Jésus-Christ, qui avait été un homme, était aussi bien une idolâtrie que celle dont les chrétiens accusaient les païens : pour prévenir solidement une objection si spécieuse, qu'on pouvait d'autant plus lui faire à lui-même, qu'il avait établi partout dans son Evangile que Jésus-Christ était véritablement un homme, il assure ici en termes exprès, que cet homme est aussi Dieu, et le vrai Dieu; par conséquent que les chrétiens peuvent en toute sûreté lui rendre les honneurs divins, sans craindre de tomber dans l'idolâtrie. *Nous sommes*, dit-il, *dans le véritable, en son Fils Jésus-Christ : c'est lui qui est le vrai Dieu et la vie éternelle : mes chers enfants, gardez-vous des idoles* (1).

C'est ici, je l'avoue, une digression, mais une digression qui n'est pas tout à fait inutile.

Pour revenir à l'énumération des grands biens que la venue du Fils de Dieu a procurés au genre humain, il nous a délivrés de l'esclavage du péché et de celui du diable; il a tout ouvertement annoncé au monde le pardon et la réconciliation avec Dieu. Il nous a clairement révélé la vie éternelle, dont les Juifs et les Gentils n'avaient que des idées fort obscures. *Elle est manifestée à présent* (II *Tim.*, II, 10) *par l'avénement de Jésus-Christ, notre Sauveur, qui a détruit la mort, et a mis en lumière la vie et l'immortalité par l'Evangile.* Il nous a acquis ce grand bienfait, et il est tout disposé à nous en rendre participants si nous voulons bien renoncer à nos péchés et être sauvés par lui : condition, sans laquelle non seulement on ne peut point obtenir le salut; mais encore quand on le pourrait, il ne serait pas à souhaiter, puisque de cette manière on n'en deviendrait pas plus heureux; nos péchés mettraient toujours une barrière entre Dieu et nous, et les reproches de nos consciences, l'horreur qu'ils nous donneraient de nous-mêmes nous rendraient éternellement malheureux.

Après tout ce que je viens de dire, nous ne pouvons qu'être pleinement convaincus que toutes les louanges et actions de grâces, tous les hommages et toute l'obéissance que nous pouvons rendre à ce bienheureux Sauveur, sont infiniment au-dessous des obligations sans nombre que les *fils des hommes* ont au *Fils de Dieu*, de ce qu'*il est venu au monde pour sauver les pécheurs* (I *Tim.*, I, 15).

(1) L'auteur fait sans doute ici allusion à la situation de l'Angleterre, qui est comme séparée par la mer du reste de l'Europe et du monde : et peut-être avait-il en vue ce vers de Virgile dans ses *Bucoliq* Eclog. I, 67 :

Et penitus toto divisos orbe Britannos.

(1) La réflexion que fait ici l'auteur à l'occasion du passage de saint Jean, et la conséquence qu'il en tire est fondée sur ce que Jésus-Christ est ici appelé le vrai Dieu. Mais il y a d'habiles interprètes et très-orthodoxes, aussi bien que d'anciens manuscrits, qui appliquent à Dieu le Père ce qui est dit ici du *véritable*. — Les interprètes *très-orthodoxes* que cite ici le traducteur, sont Lenfant et Beausobre, c'est-à-dire deux protestants. M.

Que reste-t-il donc, si ce n'est qu'en tout temps, mais surtout dans la circonstance présente, nous admirions avec la plus vive reconnaissance et nous célébrions avec des cœurs pénétrés de joie la bonté infinie de Dieu envers nous dans l'incarnation de son Fils, pour la rédemption et le salut des hommes pécheurs et malheureux. Dispensation merveilleuse de la grâce et de la sagesse de Dieu! Conduite non seulement tout pleine de compassion et de condescendance, mais encore d'une grande efficace pour purifier nos cœurs et réformer notre vie, pour produire en nous un amour ardent envers Dieu notre Sauveur, une vive et profonde horreur de nos péchés et une ferme résolution de mener une nouvelle vie, en observant les commandements de Dieu, et marchant dans ses voies sans nous en écarter jamais! Conduite, en un mot, qui, à tous égards et en toutes manières, tend à nous procurer des avantages et des consolations inexprimables! Puis donc que le Fils de Dieu a bien voulu s'abaisser jusqu'à *devenir semblable à nous en toutes choses, excepté le péché* (*Hébr.*, IV, 15), aspirons sans cesse à devenir semblables à lui, à imiter d'aussi près qu'il nous sera possible le modèle de vertu et de sainteté qu'il nous a donné dans sa vie sur la terre. Nous ne pouvons pas lui ressembler à l'égard de ses miracles; mais nous le pouvons à l'égard de sa bonté, de sa compassion, de sa miséricorde. Nous ne saurions imiter sa puissance divine; mais nous pouvons imiter son innocence, son humilité, sa douceur, sa patience. Il a pris la nature humaine, reprenons les sentiments de l'humanité que nous avions en grande partie corrompus et dépouillés, *revêtons-nous des entrailles de miséricorde* (*Coloss.*, III, 12), envers ceux qui sont dans la misère; soyons toujours prompts à secourir les pauvres par amour pour *celui qui, étant riche, s'est rendu pauvre pour l'amour de nous* (II *Cor.*, VIII, 9), *afin que par sa pauvreté nous fussions enrichis.*

Enfin imitons-le dans ce qui a été sa grande affaire et sa grande occupation ici-bas, et qui convenait plus que toute autre chose à la qualité de Fils de Dieu, je veux dire *dans son attachement perpétuel à faire du bien* (*Act.*, X, 38), afin que *donnant gloire à Dieu dans les lieux très-hauts* (*Luc*, II, 14), *et tâchant, autant qu'il dépendra de nous, de procurer et d'avancer la paix sur la terre* (*Rom.*, XII, 18) *et la bienveillance de Dieu envers les hommes, nous puissions être rendus capables d'avoir part à l'héritage des saints qui sont dans la lumière* (*Coloss.*, I, 12), par les compassions et le mérite de notre bienheureux Rédempteur.

O Dieu tout-puissant, qui nous as donné ton Fils unique afin qu'il prît notre nature, et qui l'as fait naître d'une chaste Vierge dans un jour pareil à celui-ci, fais qu'étant régénérés et adoptés par sa grâce, nous soyons renouvelés par ton Saint-Esprit, et que nous croissions en sainteté, par le même Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui vit et qui règne avec toi et avec le Saint-Esprit, un seul et même Dieu béni éternellement. Amen (1).

(1) La prière qui fait la clôture de ce sermon et des précédents, est tirée de la Collecte des prières communes, qui se dit le jour de Noël et les suivants dans l'église anglicane.

SERMON

SUR LE SACRIFICE ET LA SATISFACTION DE JÉSUS-CHRIST.

Mais maintenant il a paru une seule fois dans la fin du monde (1) pour détruire le péché par le sacrifice de lui-même.
(*Hébr.* IX, 36.)

Entre plusieurs autres raisons importantes qui ont engagé Dieu à envoyer son Fils au monde pour demeurer parmi nous, une des principales est afin qu'après avoir vécu assez longtemps ici-bas dans la plus parfaite sainteté, et avoir enduré dans notre nature les plus grandes souffrances, il pût être en état de faire une expiation parfaite du péché. C'est ce qu'insinue l'Apôtre dans les paroles que je viens de vous lire: *Mais maintenant Jésus-Christ a paru une seule fois dans la fin du monde*, ou comme porte l'original, Επι συντελεια των αιωνων *dans la consommation des siècles*; c'est-à-dire, *dans le dernier âge du monde*, qui est *le temps de l'Evangile : il a paru*, dis-je, *pour détruire le péché par le sacrifice de soi-même.*

Le dessein général de Dieu dans l'envoi de son Fils au monde a été de délivrer les hommes de la misère et de la mort éternelles, et de leur procurer une félicité et une vie sans fin. L'auteur même de notre salut nous l'enseigne ainsi, quand il dit (*Jean*, III, 16) que *Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croirait en lui ne périt point; mais qu'il eût la vie éternelle.*

Pour nous procurer ce salut, il fallait lever les obstacles qui s'y opposaient; savoir, la peine que le péché méritait, et son empire sur nos cœurs. La peine due au péché nous assujettissait à la colère de Dieu et à une condamnation éternelle; l'empire ou la souillure du péché nous rendait incapables d'obtenir le bonheur du paradis et les récompenses éternelles d'une autre vie.

Pour lever ces deux grands obstacles, deux choses étaient absolument nécessaires : le pardon de nos péchés, pour nous délivrer de

(1) C'est ainsi qu'on a traduit dans la version anglaise.

la colère de Dieu, et des tourments éternels qui nous attendaient après la mort; et une réformation de nos cœurs et de notre conduite, pour nous rendre capables de jouir, dans un autre monde, d'une vie et d'une félicité éternelles.

Si Dieu l'eût jugé à propos, il pouvait (au moins ne voyons-nous rien qui nous rende assurés du contraire), il pouvait, dis je, faire l'une et l'autre de ces choses par un pur effet de son infinie miséricorde et de sa grâce toute-puissante, sans avoir recours à l'économie admirable de l'envoi de son Fils, pour prendre notre nature et *pour détruire ensuite le péché par le sacrifice de soi-même.* Mais la sagesse de Dieu a choisi cette voie plutôt qu'une autre, sans doute pour de très-bonnes raisons, entre lesquelles il y en a *trois* qui me paraissent très-naturelles et très-importantes.

1. Cela était convenable pour maintenir l'honneur des lois de Dieu, qui auraient couru grand risque de tomber dans le mépris si le péché était demeuré tout à fait impuni : car supposé que Dieu eût annoncé aux hommes un pardon général sans témoigner aucune marque de son indignation et de sa colère contre le péché, qui est-ce qui aurait eu beaucoup de respect pour ses lois? qui aurait pu croire de bonne foi que leur violation fût si désagréable à Dieu, ou de si dangereuse conséquence pour le pécheur.

Dieu donc pour cette raison a mieux aimé faire tomber la peine du péché sur son propre Fils, son Fils unique, la personne du monde qui lui était la plus chère, que de laisser le péché sans punition. Et par là il a témoigné d'une manière plus sensible son indignation contre le péché, et l'intérêt qu'il prend à l'honneur de ses lois, que si le pécheur avait souffert dans sa propre personne la peine qu'il méritait.

2. Une autre raison de cette conduite et qui n'est pas moins considérable, c'est que Dieu a voulu pardonner le péché d'une manière qui par elle-même servît à nous en détourner, et à nous en inspirer la plus vive horreur. Un pardon absolu de la part de Dieu, sans aucune punition, ni aucune satisfaction, qui vengeât l'honneur de la justice divine, n'aurait pu produire cet effet; car si l'on eût vu que le péché était si aisément pardonné, on aurait été porté à croire que ce n'est pas un si grand mal, et l'on n'aurait pas tant craint d'y retomber.

Mais quand Dieu donne son propre Fils en sacrifice, et qu'il punit sur lui les forfaits de nous tous, il montre par là bien clairement qu'il hait le péché autant (si cela était possible) qu'il aime son propre Fils. On ne peut plus ignorer ce que le péché mérite et ce que le pécheur doit attendre de la justice de Dieu, si, après cette marque de sa sévérité contre le péché, il se hasarde encore à le commettre.

Si la considération du sacrifice que Jésus-Christ a offert pour le péché, et du pardon que nous avons obtenu par ce moyen, n'est pas capable de nous faire changer de vie : si cela ne nous porte pas efficacement à détester le péché pour toujours, et à en craindre les suites funestes; *Si nous péchons volontairement* (*Hébr.*, X, 26) *après une démonstration aussi manifeste de la colère de Dieu* (*Rom.*, I, 18) *contre toute impiété et toute injustice des hommes, il ne reste plus de sacrifice pour les péchés* (*Hébr.*, X, 27), *et il n'y a plus à attendre que le terrible jugement de Dieu, et l'ardeur du feu qui doit consumer ses adversaires.*

Car qu'aurait pu faire Dieu de plus pour témoigner son indignation contre le péché et pour en détourner les hommes, que de donner son propre Fils en oblation pour le péché, et de vouloir qu'*il fût couvert de plaies pour nos forfaits, et brisé pour nos iniquités* (*Isa.*, LIII, 4, 5)? Quel miroir pourrait-on nous présenter où nous vissions plus clairement la turpitude du péché et en même temps l'infinie miséricorde de Dieu envers le pécheur, que nous ne l'apercevons dans les souffrances et les angoisses auxquelles le Fils de Dieu s'est exposé en notre place et pour nos péchés?

3. La troisième et dernière raison de cette conduite de Dieu semble être une condescendance charitable de cet Être tout-puissant pour de certaines idées et de certaines opinions qui s'étaient introduites de très-bonne heure, et qui avaient été fort généralement reçues dans le monde, touchant la manière d'expier le péché, et d'apaiser par des sacrifices la divinité offensée. Ces sacrifices furent d'abord d'animaux, comme d'oiseaux, de bêtes à quatre pieds ; on vint ensuite aux victimes humaines : les hommes offrirent à la Divinité *le sang même de leurs fils et de leurs filles* (*Ps.* CVI, 36), ou, comme parle un prophète, *leur premier-né pour leurs forfaits, et le fruit de leur ventre pour le péché de leur âme* (*Mich.*, VI, 7).

Quelle qu'ait été l'origine de ces idées sur l'expiation du péché par des sacrifices, soit qu'elles viennent ordinairement d'une révélation divine d'où elles se sont ensuite perpétuées de siècle en siècle par tradition, soit que les hommes les aient conçues d'eux-mêmes, on ne trouve point d'autre opinion en matière de religion (si vous en exceptez celles qui regardent l'existence de Dieu, sa providence et les récompenses d'une autre vie) qui ait été aussi universellement reçue que celle-ci et dont la pratique ait été plus généralement suivie dans tous les siècles et chez toutes les nations non seulement de l'ancien monde, mais encore des parties du nouveau qui nous sont connues.

On peut même dire qu'une grande partie du culte que Dieu prescrivit aux anciens Juifs avait été établie par une condescendance manifeste pour l'opinion où les hommes étaient alors généralement sur cette manière d'apaiser la Divinité par des sacrifices, aussi bien que pour représenter ce grand et puissant sacrifice qui devait être offert à Dieu dans son temps, afin de faire une fois pour toutes l'expiation des péchés de tout le monde.

Aussi l'Apôtre écrivant aux Hébreux insis-

te-t-il particulièrement sur cette condescendance de Dieu pour eux dans l'économie de l'Evangile. Comme ils jugeaient qu'il était absolument nécessaire qu'il y eût un souverain sacrificateur et des sacrifices pour faire l'expiation des péchés du peuple, c'était chez eux un principe incontestable que *sans effusion de sang il ne se fait point de rémission de péché* (*Lévit.*, XVII, 11 ; *Hébr.*, IX, 22). Dieu voulut donc bien s'accommoder à leurs idées jusqu'à établir son propre Fils pour souverain sacrificateur et pour victime, afin de faire une fois pour toutes ce qu'ils prétendaient que leur souverain sacrificateur faisait chaque année.

De là le même apôtre prend occasion de relever l'excellence de la nouvelle alliance ou de l'économie évangélique, parce qu'elle a un souverain sacrificateur plus excellent et plus parfait, et un sacrifice d'un plus grand prix que n'étaient les souverains sacrificateurs et les sacrifices de l'ancienne loi ; car le *Fils de Dieu nous a acquis* (*Hébr.*, IX, 12), par le seul sacrifice de soi-même, *une rédemption éternelle, et a purifié pour toujours ceux qui sont sanctifiés* (*Hébr.*, X, 14).

Cette idée de la vertu des sacrifices n'était pas moins commune chez les païens. Ils étaient allés jusqu'à sacrifier des victimes humaines et même leurs premiers-nés. Ce fut pour abolir cette pratique, et non pour la favoriser, que Dieu voulut bien s'accommoder à leurs préjugés, en ordonnant une expiation générale des péchés du genre humain par la mort de son Fils, qui a paru dans notre nature, afin de pouvoir s'offrir pour nous en sacrifice volontaire. Dieu permit pour cet effet qu'il fût mis à mort injustement, et que son sang fût répandu par la malice de ses ennemis comme celui d'un malfaiteur, quoique dans le fond ce fût celui d'un véritable martyr. Après quoi il a accepté sa mort comme un sacrifice méritoire et comme *une expiation des péchés de tout le monde* (I *Jean*, II); afin que par cette conduite et cette sage providence il pût mettre fin pour toujours au culte barbare et inhumain qui avait été si longtemps en usage parmi eux, le Fils de Dieu ayant obtenu pour toujours, *par le sacrifice volontaire de soi-même offert une fois*, ce que les hommes depuis le commencement du monde avaient tâché en vain d'obtenir par leurs sacrifices continuels et sans nombre, je veux dire le pardon de leurs péchés et leur parfaite réconciliation avec Dieu.

Pour ces raisons et peut-être pour plusieurs autres aussi considérables que les faibles lumières de notre entendement ne sont pas capables de pénétrer, la sagesse de Dieu a jugé à propos de délivrer les hommes de la peine et de l'empire du péché par le sacrifice de son Fils. Dans ce dessein, il était nécessaire qu'il revêtît la nature humaine et qu'il habitât parmi nous un temps considérable, afin que par un long exercice fait dans notre nature, de la sainteté la plus parfaite et des plus grandes souffrances, il fût en état de faire une expiation parfaite du péché.

Car si nous consultons l'Ecriture, elle nous apprendra qu'afin qu'une personne pût expier nos péchés il était nécessaire qu'il se trouvât en elle ces deux qualités : l'une que sa conduite fût absolument sans aucune tache et son obéissance parfaite. l'autre qu'elle souffrît beaucoup, même jusqu'à la mort, et cela dans notre nature. Or l'une et l'autre de ces choses s'est trouvée dans la personne de notre bienheureux Sauveur.

1. Sa vie a été tout à fait innocente et son obéissance parfaite. C'est le témoignage que lui rendent les écrivains sacrés dans plus d'un endroit. *Il a été éprouvé comme nous par toutes sortes de tentations, mais sans être jamais tombé dans le péché* (*Hébr.*, IV, 15), dit l'auteur de l'Epître aux Hébreux. *Je fais toujours ce qui est agréable à Dieu*, disait-il de lui même, selon le témoignage de S. Jean (VIII, 29), *et nous sommes sûrs que son témoignage est véritable* (*Jean*, XXI, 24). *Il ne commit jamais de péché, et jamais il ne s'est trouvé de fraude dans sa bouche*, dit S. Pierre, en parlant de Jésus-Christ (I *Epît.*, II, 22). Cette condition était absolument nécessaire pour le rendre propre à faire une expiation parfaite du péché, soit que nous le considérions comme sacrificateur ou comme victime.

Si nous le considérons comme sacrificateur, il ne pouvait être propre à faire l'expiation des péchés des autres, à moins qu'il ne fût lui-même sans péché ; et c'est en ceci que l'Apôtre fait consister une des plus grandes prérogatives de notre souverain sacrificateur sous l'Evangile, par-dessus le souverain sacrificateur de l'économie légale : c'est que celui-ci étant lui-même pécheur aussi bien que ceux pour qui il offrait des sacrifices, avait besoin d'en offrir pour lui-même avant de pouvoir faire une expiation purement légale des péchés des autres. Mais pour une expiation parfaite et d'une telle efficace qu'elle pût *purifier la concience des œuvres mortes du péché* (*Hébr.*, IX, 14), elle ne pouvait se faire que par un souverain sacrificateur qui fût lui-même saint et innocent : *Car il nous fallait*, dit l'Apôtre, c'est-à-dire à nous qui vivons sous l'économie de l'Evangile, et pour faire une expiation pleine et entière de nos péchés, *il nous fallait un souverain sacrificateur qui fût saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, et qui n'eût pas besoin, comme les souverains sacrificateurs de la loi, d'offrir des sacrifices, premièrement pour ses propres péchés, et ensuite pour ceux du peuple* (*Hébr.*, VII, 26, 27). La force de cet argument dépend visiblement de ce principe, c'est que pour être dûment qualifié à faire l'expiation des péchés des autres, il faut être soi-même sans péché.

Si nous considérons présentement Jésus-Christ en qualité de victime pour le péché, la sainteté parfaite était encore une condition nécessaire, afin que le sacrifice en fût agréable à Dieu et qu'elle pût servir à l'expiation du péché. C'est ce qui était représenté sous la loi par la qualité des victimes qu'on offrait dans les sacrifices expiatoires, lesquelles devaient être des bêtes sans tache et sans dé-

faut ; à quoi l'Apôtre fait allusion en parlant de la qualité et de l'efficace du sacrifice de Jésus-Christ, quand il dit (*Hébr.*, IX, 14) : *Combien plus le sang de Jésus-Christ, qui par l'Esprit éternel s'est offert à Dieu soi-même sans nulle tache, purifiera-t-il vos consciences des œuvres mortes, pour servir le Dieu vivant?*

C'est dans la même vue que saint Pierre dit aux Juifs à qui il écrit (I *Epît.*, I, 18) : *Sachant que ce n'est pas par des choses périssables, comme l'argent ou l'or, que vous avez été rachetés..., mais par le précieux sang de Jésus-Christ, qui est l'Agneau sans tache et sans défaut.* Par où il insinue qu'il n'y avait qu'une innocence parfaite et une vie toute sainte, dans celui qui devait s'offrir pour nous en sacrifice, qui pût expier nos péchés, et nous procurer une rédemption éternelle.

L'autre chose requise pour l'expiation parfaite du péché, c'étaient de grandes souffrances dans notre nature, même jusqu'à la mort. Je dis, *jusqu'à la mort;* car dans les sacrifices expiatoires la victime devait être immolée. C'était d'ailleurs une maxime constante parmi les Juifs, et qui semble approuvée plus d'une fois par l'Apôtre dans son Epître aux Hébreux (IX, 22), que *sans effusion de sang il ne se fait point de rémission de péchés.*

Ce qui ne doit pas s'entendre comme si Dieu n'avait pu pardonner le péché sans une satisfaction faite à sa justice, soit par la punition du pécheur même, ou par une victime qui tînt sa place ; mais suivant le plan que la sagesse de Dieu avait choisi, il était résolu de n'accorder aucun pardon qu'à ce prix. C'est pour cela qu'il semble avoir inspiré au genre humain ce principe, ou du moins avoir permis que les hommes se le missent dans l'esprit ; savoir, que *le péché ne pouvait être expié que par le sang*, c'est-à-dire par la mort du pécheur ou d'une victime à sa place.

Or la vie de notre Sauveur, aussi bien que sa mort, depuis son berceau jusqu'à sa croix, depuis son premier souffle jusqu'à son dernier soupir, a été une suite continuelle de souffrances de toutes sortes, et des plus grandes qu'il y eut jamais, soit en elles-mêmes, soit eu égard à la dignité de la personne qui souffrait ; soit enfin que l'on fasse réflexion, d'un côté, qu'il ne les avait nullement méritées, et, de l'autre, que nous étions tout à fait indignes qu'il les endurât en notre faveur. Cependant non seulement il les a endurées ; mais il a encore rendu tous les bons offices possibles à ceux-là mêmes pour qui il souffrait et qui le faisaient souffrir, et il ne s'est point lassé de répandre sur eux les effets des bénédictions précieuses qu'il leur a acquises et procurées par ces mêmes peines qu'ils lui ont infligées avec tant de malice et de cruauté.

Quand notre bienheureux Sauveur n'aurait été qu'un simple homme, la parfaite innocence et la pureté sans tache de toute sa vie, son zèle pour la volonté de Dieu et le plaisir qu'il trouvait à la faire, ses travaux infinis et sa diligence infatigable à *aller de côté et d'autre faisant du bien* (*Act.*, X, 38), sa constante obéissance aux ordres de Dieu dans les choses même les plus difficiles, et sa persévérance à bien faire malgré les mauvais traitements, les manières dures, les reproches sanglants et les persécutions auxquelles il était exposé de la part des méchants et des impies ; sa parfaite soumission à la volonté de Dieu, sa patience à toute épreuve, et son infinie charité pour ses ennemis et ses persécuteurs : tout cela n'aurait pu qu'être très-agréable à Dieu ; et si l'homme pouvait mériter quelque chose de cet Etre suprême, il y aurait eu là assez de quoi expier efficacement les péchés des autres.

Mais ce bienheureux Sauveur, qui a été la victime offerte à notre place, étant le Fils de Dieu, aussi bien qu'un homme ; ayant pris volontairement notre nature, et s'étant soumis à tout ce que la condition humaine a de plus bas et de plus misérable, excepté le péché ; ayant voulu passer sa vie à faire du bien et souffrir du mal, pour être enfin mis à mort et offert en sacrifice à notre place ; la dignité de la personne qui a souffert tout cela pour nous, et qui était si chère à Dieu, ne peut qu'ajouter un grand prix à son obéissance si parfaite, et à ses souffrances endurées avec tant de patience, et les rendre telles qu'il les faut pour être reçues comme un sacrifice, une oblation et une satisfaction pleine et entière pour les péchés de tout le monde.

Tout cela ayant été accompli volontairement par une personne revêtue de notre nature, et accepté de Dieu comme fait en notre faveur, il y a tout lieu de présumer que la chose tournera à notre bien et à notre avantage, comme si nous-mêmes l'avions fait en nos propres personnes ; d'autant plus qu'on ne peut imaginer de réparation plus convenable à l'honneur de Dieu, et de satisfaction à sa justice pour les péchés de tous les hommes plus efficace, que l'obéissance volontaire et les souffrances de la nature humaine dans une personne d'une aussi grande dignité et aussi chère à Dieu que l'est son Fils éternel et bien-aimé.

Pour venir présentement au fait, je tâcherai de prouver que le péché a été expié par les souffrances que Jésus-Christ a endurées à notre place, et je me servirai pour cela de trois sortes de preuves.

1. Je produirai des passages exprès de l'Ecriture sainte, où cette vérité est contenue avec autant d'évidence et d'étendue qu'il est possible.

2. Je tirerai ma seconde preuve de la nature et du but des sacrifices expiatoires qui étaient en usage, tant chez les *Juifs* que chez les *Gentils*, auxquels sacrifices la mort de *Christ* est très-souvent comparée dans le Nouveau Testament ; mais comme l'emportant infiniment sur eux pour la vertu et l'efficace d'ôter le péché.

3. Je défendrai cette conduite de la sagesse de Dieu contre les objections qu'on fait, et je montrerai qu'il n'y a rien là qui soit déraisonnable ou indigne de Dieu à aucun égard.

Je dois donc premièrement produire quelques passages exprès de l'Ecriture sainte, où cette vérité soit contenue avec autant d'évi-

dence et d'étendue qu'il est possible; savoir, que le Fils de Dieu a souffert à notre place, dans la vue d'expier réellement nos péchés; qu'il a supporté la colère de Dieu pour nous; qu'il a accompli tout ce qu'il y avait à faire pour l'expiation entière du péché, et qu'*il nous a acquis une rédemption éternelle* (*Hébr.*, IX, 12).

C'est ce que l'Ecriture sainte nous enseigne, en se servant d'un grand nombre de manières de parler différentes, comme par exemple quand elle dit que *Christ est mort pour nous* (I *Cor.*, V, 7), ou *pour nos péchés*, qu'*il a été sacrifié pour nous*, qu'*il est la propitiation pour les péchés de tout le monde* (I *Jean*, II, 2), c'est-à-dire de tout le genre humain; qu'*il a porté lui-même nos péchés* (I *Pier.*, II, 24) *en son corps sur le bois*, et qu'*il a paru pour détruire le péché par le sacrifice de soi-même* (*Hebr.*, IX, 16), que *nous sommes justifiés par son sang* (*Rom.*, V, 9), *et rachetés par son précieux sang* (I *Pier.*, I, 19); et de plusieurs autres expressions semblables qui signifient la même chose.

C'est là si évidemment le but et le sens de ces expressions, qu'on ne saurait le nier sans faire une violence extrême aux paroles des écrivains sacrés. Et peut-on s'imaginer que Dieu ait voulu employer tant d'expressions dont le sens le plus clair et le plus naturel est que le Fils de Dieu a souffert pour nos péchés et à notre place, si ce n'était pas là son dessein et sa pensée? ne serait-ce pas dire que Dieu a fait écrire un gros livre non pour enseigner et instruire les hommes, mais pour les jeter dans des embarras à ne savoir que penser?

Entre ce grand nombre de passages de l'Ecriture, il suffira pour le présent de s'arrêter à quelques-uns des plus formels. Dieu, dit saint Paul (II *Cor.*, V, 21), *a fait être péché pour nous celui qui n'a point connu le péché*; c'est-à-dire, il a voulu que celui qui n'avait point péché lui-même fût offert en sacrifice pour nos péchés. Et dans un autre endroit (*Ephés.*, V, 2): *Marchez*, dit-il, *dans la charité, à l'exemple de Jésus-Christ, qui nous a aimés et qui s'est livré lui-même pour nous en oblation et en sacrifice à Dieu.* Saint Pierre nous assure (I *Epît.*, III, 18) que *Jésus-Christ lui-même a souffert une fois pour nos péchés, lui juste pour les injustes; afin de nous amener à Dieu, ayant été mis à mort quant à la chair.* Où vous devez remarquer que l'apôtre, après avoir dit que *Christ a souffert pour nos péchés*, de peur qu'on ne s'imaginât que Christ a souffert seulement à l'occasion de nos péchés, et non pas au lieu et à la place du pécheur, ajoute aussitôt, *lui juste pour les injustes*: c'est-à-dire, le Fils de Dieu innocent et qui n'avait commis aucun péché a souffert pour nous qui étions pécheurs, ou, comme il s'exprime ailleurs, *il a porté nos péchés en son corps sur le bois* (I *Pier.*, II, 24).

A la vérité Christ a souffert pour notre bien et notre avantage, qui est tout ce à quoi se réduit, selon les sociniens, le sens des passages que j'ai cités; mais il faut bien remarquer que cette explication n'exclut en aucune manière celle que nous leur donnons; savoir, qu'il a souffert à notre place: l'une n'est point incompatible avec l'autre; car celui qui souffre à la place d'un autre, et pour l'exempter de ce qu'il devait souffrir lui-même, souffre sans aucun doute pour le bien et l'avantage de cet autre, et il en donne la meilleure preuve qu'il soit possible d'avoir.

Mais si l'on compare cette façon de parler avec d'autres passages parallèles de l'Ecriture sainte, et en particulier avec ce qui est si souvent dit de notre Sauveur, qu'il a été une victime ou qu'il s'est offert en sacrifice, de quoi j'aurai occasion de traiter au long un peu plus bas, tout homme qui n'aime point à contester y trouvera ce sens-ci, c'est que notre Sauveur a souffert à la place des pécheurs.

Mais pour ne pas insister uniquement sur des mots et des phrases, je vais produire deux passages, dans lesquels la question est si clairement décidée, qu'on ne peut en éluder la force sans tordre le sens de la manière du monde la plus violente et la plus honteuse. Le premier est de Jésus-Christ. *C'est ici mon commandement*, dit ce bienheureux Sauveur, *que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés* (*Jean*, XV, 12). Comment donc nous a-t-il aimés? Il le déclare dans les paroles suivantes: *Il n'y a point*, dit-il, *de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis* (*Ibid.*, 13), c'est-à-dire de vouloir bien mourir à leur place.

Le second est de saint Paul: *Quand nous étions encore pécheurs, Christ est mort dans le temps convenable pour des impies* (*Rom.*, V, 6. *Il y a dans l'original*, ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, *quand nous étions faibles*). Il s'agit à présent de savoir si par ces mots, *Christ est mort pour des impies*, il faut entendre seulement qu'il est mort pour le bien et l'avantage des pécheurs, mais non pas qu'il est mort à leur place? La question est décidée par l'Apôtre dans les paroles qui suivent immédiatement: *Or à peine*, ajoute-t-il, *se trouverait-il quelqu'un qui voulût mourir pour un juste, peut-être néanmoins se trouverait-il une personne qui aurait le courage de mourir pour un homme de bien; mais Dieu fait éclater son amour envers nous en ce que lorsque nous étions encore pécheurs Christ est mort pour nous* (*Ibid.*, 7, 8). Je laisse à juger à toute personne de bon sens s'il n'est pas évident que l'Apôtre parle ici de la mort de Christ pour le pécheur dans le même sens qu'il est dit qu'un homme meurt pour un autre, c'est-à-dire pour l'exempter de la mort. Or qu'est-ce que cela signifie, si ce n'est qu'il meurt à sa place? Qui est capable de le nier s'aveugle lui-même au dernier point, et de telle manière, à ce que je crains, qu'il ne puisse jamais être convaincu de la fausseté de ce qu'il s'est une fois mis dans l'esprit.

La preuve que nous tirons des deux passages allégués est d'autant plus forte, que nous ne la fondons pas uniquement sur les termes et les expressions, mais de plus sur le but principal du discours de Notre-Seigneur dans l'un de ces passages, et de celui de saint

Paul dans l'autre; car leur dessein est de relever l'amour extrême de Christ pour nous par-dessus le plus grand amour qu'aucun homme ait jamais témoigné à un autre. Le plus haut degré où puisse s'élever l'affection d'un homme à l'égard d'un autre c'est de donner sa vie pour son ami; mais le Fils de Dieu a donné sa vie pour ses ennemis. *A peine*, dit saint Paul, *se trouverait-il quelqu'un qui voulût mourir pour un homme juste*, c'est-à-dire pour un homme qui vit en général selon les règles de la justice et de l'honnêteté, et qui ne fait du tort à personne; mais pour un homme qui est bon, c'est-à-dire pour un homme charitable et bienfaisant à l'égard de tout le monde et qui a rendu de grands services au genre humain, peut-être se trouverait-il quelqu'un qui aurait le courage de mourir pour sauver la vie d'une telle personne. Mais l'amour de Jésus-Christ est allé encore beaucoup plus loin; il est mort pour les pécheurs, pour ceux qui n'étaient ni bons ni justes. Dieu fait éclater son amour envers nous en ce que, lorsque nous étions encore pécheurs, Christ est mort pour nous. Or en quoi consiste la force de ce raisonnement, si ce n'est en ceci, c'est que Christ a fait pour nous, qui étions pécheurs et ses ennemis, ce que très-peu de personnes dans le monde feraient pour un ami ou pour quelque personne d'une vertu éminente? Qu'est-ce donc qu'elles pourraient faire en ce cas? Elles donneraient leur vie pour lui, elles mourraient à sa place. Or c'est ce que Jésus-Christ a fait pour nous. Cela me paraît si clair que je ne vois pas comment il serait possible d'éluder la force d'un tel raisonnement.

Il est donc évident par l'Ecriture que Christ est mort non seulement pour notre avantage, mais encore à notre place, et cela aussi véritablement et aussi réellement qu'aucun homme l'ait jamais fait ou le puisse faire pour un autre, quand il donne sa propre vie pour sauver celle d'un autre. Car si Christ n'était pas mort, nous étions perdus pour toujours; mais parce qu'il est mort, nous sommes délivrés de la mort et de la misère éternelles.

Il est vrai que ce que Jésus-Christ a fait pour nous n'est désigné dans aucun endroit de l'Ecriture sainte par le terme de *satisfaction*, mais il y est dit (ce qui revient au fond à la même chose) que sa mort est *le prix de notre rédemption* (*Eph.*, I, 7, *et Coloss.*, I, 14); car, en tant que pécheurs, nous sommes sujets à la justice de Dieu et pour ainsi dire ses débiteurs. Le Fils de Dieu, par sa mort et par les souffrances qu'il a endurées dans notre nature, nous a affranchis de cette obligation et a payé la dette pour nous. Puis donc que c'est par l'effusion du sang de Christ que nous avons obtenu cette décharge, conformément à ce que dit l'Ecriture, que *sans effusion de sang il n'y a point de rémission de péchés;* puisque Dieu a bien voulu, par un effet de sa bonté, accepter ce sacrifice à la place de ce que nous devions à sa justice, et déclarer lui-même qu'il était apaisé et pleinement satisfait; je ne comprends pas, je l'avoue, pourquoi on ne pourrait pas appeler cela un paiement ou une satisfaction. Il n'y a rien sur quoi les hommes ne puissent contester éternellement. Mais qu'est-ce que la difficulté qu'on nous fait ici, si ce n'est une dispute frivole, un badinage en matières sérieuses, une pure chicane théologique?

Nous ne prétendons nullement que Dieu ait été en colère contre son Fils quand *il a mis sur lui l'iniquité de nous tous* (*Is.*, LIII, 6); bien loin de là, Dieu a toujours été très-content de lui, et il n'en a jamais été plus satisfait que quand ce cher Fils lui *a été obéissant jusqu'à la mort* (*Philip.*, II, 8), *même jusqu'à la mort de la croix*, et qu'il *a porté nos péchés en son propre corps sur le bois* (I *Pier.*, II, 24).

Nous ne prétendons pas non plus que notre Sauveur ait souffert précisément les mêmes peines que le pécheur aurait dû souffrir, savoir, les peines et les tourments des damnés; mais nous disons que son obéissance et ses souffrances ont été d'un tel prix et d'une telle considération aux yeux de Dieu, et que le sacrifice de soi-même qu'il a offert volontairement à Dieu lui a été si agréable, qu'à cause de cela Dieu a traité une alliance de grâce et de miséricorde avec les hommes, par laquelle il s'est engagé lui-même à pardonner les péchés de ceux qui auraient la foi et la repentance, et de les rendre ensuite participants de la vie éternelle.

De là vient que le sang de Christ, qui a été répandu pour nous sur la croix, est appelé le *sang de l'alliance* (*Matth.*, XXVI, 28); parce qu'il a été comme le sceau de la confirmation de la nouvelle alliance que Dieu a traitée avec les hommes, et non seulement le sceau et la confirmation, mais encore le fondement de cette alliance. C'est pour cette raison que la coupe dans la sainte cène est appelée le Nouveau Testament, ou plutôt, comme l'on devrait traduire le terme de l'original, *la nouvelle alliance en son sang* (ἡ καινὴ διαθήκη), *qui a été répandu pour la rémission des péchés de plusieurs* (*Luc*, XXII, 19).

Je passe maintenant à la seconde preuve de l'expiation réelle de nos péchés par les souffrances de Christ. Elle est tirée de la nature et du but des sacrifices expiatoires qui étaient en usage tant chez les Juifs que chez les Gentils; sacrifices auxquels la mort de Jésus-Christ est très-souvent comparée dans le Nouveau Testament, mais comme l'emportant infiniment sur eux pour la vertu et l'efficace d'ôter le péché.

La nature et le but des sacrifices expiatoires étaient manifestement de faire mourir une créature vivante à la place d'une autre qui devait être punie de mort; en sorte que la victime était censée porter la peine que le pécheur méritait, c'est-à-dire qu'elle était mise à mort pour expier les péchés de celui en faveur de qui on l'offrait.

Quoiqu'on ne pût raisonnablement espérer un tel effet de l'effusion du *sang des taureaux et des boucs* (*Hebr.*, IX, 12), ni d'aucun autre animal du genre de ceux qu'on avait accoutumé d'offrir en sacrifice, on ne saurait nier, sans une ignorance et une opi-

niâtreté extrêmes, que les Juifs et les Gentils ne s'en flattassent.

Or cette persuasion, quelque déraisonnable qu'elle fût, montre évidemment que les hommes de tous les siècles avaient généralement compris que Dieu ne voulait être apaisé, et que le péché ne pouvait être pardonné, sans quelque peine; de manière cependant qu'ils espéraient que Dieu voudrait bien, moyennant la repentance des pécheurs, agréer que quelque autre subît cette peine en leur nom et à leur place.

C'est vraisemblablement comme il a été remarqué ci-dessus (*Voy. le serm. précéd.*), par condescendance pour cette opinion, aussi bien que pour d'autres raisons importantes parfaitement connues de la sagesse divine, que Dieu a jugé à propos d'ordonner un sacrifice d'une telle efficace, qu'il pût réellement procurer aux hommes cette précieuse faveur de la rémission des péchés qu'ils attendaient vainement depuis si longtemps de la multitude de leurs propres sacrifices.

Aussi l'Apôtre, dans son Epître aux Hébreux, montre-t-il fort au long la grande vertu du sacrifice de Jésus-Christ pour obtenir la rémission des péchés par-dessus celle des sacrifices qui s'offraient sous la loi, et il la fait consister en ce que la mort de Jésus-Christ a été réellement et efficacement pour nous tous ce que l'on supposait qu'étaient les sacrifices, sous la loi, pour les pécheurs. *Mais maintenant*, dit-il dans notre texte, *il a paru une seule fois dans la consommation des siècles, pour détruire le péché par le sacrifice de soi-même.* C'est-à-dire qu'il a réellement accompli tout ce que les Juifs et les Gentils attendaient de leurs sacrifices.

C'est ce que représentait bien clairement la Pâque des Juifs, dans laquelle un agneau était égorgé, et le pécheur échappait, ou l'on passait par-dessus lui (1). A quoi S. Paul faisant allusion, ne fait aucun scrupule d'appeler Christ notre Pâque, ou notre agneau pascal, qui a été sacrifié afin que nous fussions délivrés. *Christ notre Pâque*, dit-il, *a été sacrifié pour nous* (1 *Cor.*, V, 7); c'est-à-dire qu'il a été substitué, sous le bon plaisir de Dieu, à notre place, afin de souffrir la peine que l'agneau pascal était censé souffrir pour le pécheur.

C'est encore ce qui était représenté par ce que faisait le coupable, en posant sa main sur la victime qui devait être immolée; comme si par ce symbole il avait transféré la peine qu'il méritait à la victime qui devait être offerte en sacrifice. Car, voici ce que l'Eternel ordonne à Moïse sur la manière dont le pécheur devait offrir des sacrifices expiatoires (*Lévit.*, IV) : *Il posera sa main sur la tête de l'holocauste, et cela sera acceptable pour lui afin de faire propitiation pour lui.*

(1) L'auteur fait ici allusion à l'idée de passage que donne le mot de Pâque en hébreu, venant d'un verbe qui signifie passer par-dessus. Tout le monde sait que cette fête fut ainsi appelée en mémoire du passage de l'ange exterminateur, qui tua les premiers-nés des Egyptiens; mais qui passa par-dessus les maisons des Israélites, parce qu'elles étaient marquées du sang de l'agneau.

L'Apôtre nous dit aussi que c'était un principe reçu des Juifs, que *sans effusion de sang il n'y a point de rémission de péchés* (*Hébr* IX, 22) : ce qui fait voir évidemment qu'ils espéraient d'obtenir cette grâce par le sang de leurs sacrifices. Mais l'Apôtre ajoute que c'est par le sang de Christ et par la vertu de son sacrifice que nous sommes réellement rendus participants d'un tel bienfait. *Jésus-Christ*, dit-il (*vers.* 28), *s'est offert une seule fois soi-même pour porter* (1) *les péchés de plusieurs*, où il fait manifestement allusion aux sacrifices qui s'offraient sous la loi, lesquels portaient, pour ainsi dire, les fautes du coupable

On ne saurait expliquer ce qui est dit ici, que *Christ s'est offert pour porter nos péchés*, de ce qu'il a fait en enseignant une doctrine toute sainte, qui a été confirmée par sa mort; mais il faut l'entendre nécessairement d'une manière de porter nos péchés par voie d'imputation en souffrant à notre place et pour nos péchés, comme la victime était censée le faire pour le pécheur. Cela paraîtra évidemment, si l'on fait attention à l'opposition que fait l'Apôtre, dans les paroles suivantes, entre le premier et le second avénement de Jésus-Christ. *Christ*, dit-il, *s'est offert une seule fois soi-même, pour ôter* ou *porter nos péchés; mais il paraîtra la seconde fois sans péché pour le salut de ceux qui l'attendent.*

Quoi donc! Est-ce qu'il n'a pas paru la première fois sans le péché? Oui sans doute, si on considère le péché en tant qu'il est attaché à une personne et qu'il la rend coupable; car l'Ecriture nous dit qu'*il n'a jamais commis de péché.* Quel est donc le sens de cette opposition entre son premier avénement où il a porté nos péchés et le second où il paraîtra sans péché pour notre salut? On ne peut en concevoir d'autre que celui-ci : c'est que dans son premier avénement il a soutenu en quelque manière le personnage de pécheur et a souffert à notre place; mais son second avénement sera d'une tout autre sorte; *il paraîtra sans péché pour notre salut*, c'est-à-dire, qu'il ne paraîtra plus pour être offert en oblation ou en sacrifice, mais comme un juge, pour donner la récompense de la vie éternelle à ceux qui auront eu part aux fruits de ce sacrifice qu'il a offert à Dieu pour nous dans les jours de sa chair.

3. La troisième chose que je me suis proposée et qui me reste à exécuter, c'est de défendre cette conduite de la sagesse de Dieu, dans la mort de son Fils pour nos péchés, contre les objections des adversaires, et de faire voir qu'il n'y a rien dans ce plan qui soit déraisonnable en lui-même ou indigne de Dieu, de quelque côté qu'on l'envisage. Je me contenterai de présenter quatre objections, qu'on a accoutumé de faire sur ce sujet, et qui sont, je pense, les plus considérables.

On objecte, premièrement, que cette manière d'expier les péchés par la passion de

(1) Le terme de l'original (ἀνενεγκεῖν) qu'on a traduit *porter*, à cause de l'allusion qui suit, signifie aussi *ôter*, et l'une et l'autre de ces significations conviennent également ici.—De même en latin : « Qui *tollis* peccata mundi. » M.

Jésus-Christ semble marquer un défaut de bonté en Dieu, comme s'il n'était pas porté de lui-même à pardonner aux pécheurs et qu'il eût besoin de quelque motif hors de lui pour l'y disposer.

La réponse à cette objection n'est pas difficile, à mon avis. Il ne faut que dire que Dieu ne manquait nullement de bonté et de disposition à pardonner gratuitement et sans aucune satisfaction; mais sa sagesse n'a pas jugé à propos d'encourager les hommes au péché par un pardon si facile à obtenir, et sans donner quelque preuve éclatante de sa sévérité contre une chose qui lui est si odieuse, de sorte que c'est par l'effet d'une plus grande bonté et d'une plus grande compassion pour le genre humain, qu'il a trouvé ce moyen de sauver le pécheur sans lui fournir la moindre occasion de continuer à mal faire.

C'était déjà en Dieu un grand fonds de bonté et de miséricorde, de penser à nous sauver de quelque manière que ce fût; mais de penser à le faire par cette voie, en donnant son Fils bien-aimé pour souffrir à notre place, c'est une condescendance si étonnante, que si Dieu n'avait pas voulu par un pur mouvement de bonté se résoudre à s'abaisser jusque-là, l'homme n'aurait pu presque sans blasphémer en avoir seulement la pensée ou le désir.

Mais comment peut-on dire, objecte-t-on en second lieu, que nos péchés nous sont pardonnés gratuitement, si ce pardon a coûté si cher, et s'il a fallu payer un si haut prix pour nous racheter?

Ici je souhaite qu'on fasse attention à deux choses : 1° que c'est une faveur et une grâce de Dieu, digne de toute notre admiration, qu'il ait permis le transport de la peine que nous méritions, et qu'il ait agréé les souffrances d'un autre à notre place et pour notre avantage, lorsqu'il pouvait très-justement exiger que nous subissions cette peine dans nos propres personnes : de sorte qu'à cet égard même nous sommes, comme le dit S. Paul (*Rom.*, III, 23), *justifiés gratuitement par sa grâce à cause de la rédemption qui a été faite par Jésus-Christ.* Nous le sommes aussi gratuitement, en ce qu'il n'y avait nulle nécessité que Dieu nous pardonnât de cette manière ou de toute autre. C'a été par un acte très-libre de sa bonté qu'il nous a sauvés, en supposant même la satisfaction et les souffrances de son propre Fils.

2° La faveur n'en est pas au fond moins gratuite, quelque haut que soit le prix qu'il a fallu payer pour notre rédemption, parce que c'est Dieu qui y a pourvu lui-même, sans que nous y ayons rien contribué du nôtre. *Il a trouvé* (*Hébr.*, IX, 12) *cette rançon pour nous* (1).

Si un prince engageait son fils à intercéder pour le pardon d'un sujet rebelle, et même à souffrir quelque peine ou à payer quelque amende pour obtenir ce pardon, ne pourrait-on pas dire qu'en effet il lui pardonne gratuitement? Et ce sens aurait-il rien que de très-juste, de très-conforme aux sentiments de reconnaissance que mériterait la bonté de celui qui aurait trouvé cet expédient?

On objecte encore que le sacrifice de Jésus-Christ paraît beaucoup plus contraire à la raison, que le sacrifice des bêtes en usage chez les Juifs, et même que le sacrifice des victimes humaines dont les païens s'étaient avisés, jusqu'à immoler leurs propres enfants, parce que dans le premier c'est le Fils de Dieu, la personne la plus innocente et la plus excellente qui fût jamais, qui est la victime offerte.

Mais si nous considérons la manière et le dessein de ce sacrifice, la chose paraîtra tout autrement qu'on ne veut nous la faire envisager.

Par rapport à la manière, Dieu n'a point ordonné positivement que son Fils fût sacrifié, mais sa providence a permis qu'il fût mis à mort par la malice et la fureur des hommes; et sa bonté aussi bien que sa sagesse ont fait servir la plus abominable de toutes les actions à une fin la plus excellente de toutes. Je ne vois pas, pour moi, à juger des choses sainement, qu'il y ait là rien qui choque plus la sainteté de la providence de Dieu que dans tous les crimes et toutes les cruautés qu'il permet qui se commettent tous les jours dans le monde, comme nous le voyons par l'expérience.

A l'égard du but et du dessein que Dieu s'est proposé en permettant la mort de Christ et en la faisant servir à l'expiation générale du péché, nous ne pouvons que reconnaître et même qu'adorer la miséricorde et la bonté de Dieu dans cette conduite; car Dieu a ainsi mis fin tout d'un coup à un culte déraisonnable et cruel, qui avait été si longtemps en usage dans le monde; en sorte qu'après ce *sacrifice offert pour une seule fois*, qui a été si agréable à Dieu, on ne doit plus se flatter d'obtenir l'expiation du péché par aucun autre moyen que ce soit; tous les autres sacrifices étant vains et de nulle valeur en comparaison de celui-là : aussi a-t-il fait d'abord cesser tous les autres sacrifices dans tous les endroits du monde où le christianisme a eu le dessus.

La dernière objection est tirée de l'injustice et de la cruauté qu'il y a à faire souffrir une personne innocente à la place du coupable.

A cela je réponds que ceux qui font tant valoir cette objection, y donnent eux-mêmes, à ce qu'il me paraît, une réponse claire et suffisante, en reconnaissant, comme ils le font constamment et expressément, que notre Sauveur a souffert tout cela pour notre bien et notre avantage, quoiqu'ils n'avouent pas que ce soit à notre place; car, selon moi, c'est quitter la partie, à moins qu'ils ne puissent nous donner quelque bonne raison pourquoi il n'y aurait pas autant d'injustice et de cruauté à faire souffrir une personne inno-

(1) Notre auteur a sans doute en vue le passage cité en marge où il y a dans l'original (αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος) qui signifie à la lettre, *ayant trouvé une rédemption éternelle.* Mais ce que l'Apôtre dit de Jésus-Christ, notre auteur l'attribue à Dieu dans un sens un peu différent de celui que présentent les paroles de l'original.

cente pour le bien et l'avantage d'un malfaiteur, qu'à la faire souffrir à sa place. Tant il est vrai que dans la chaleur de la dispute, ceux qui sont résolus de soutenir une opinion, en dépit de la raison et du bon sens, accordent souvent en effet, ou par des conséquences nécessaires, la chose même qu'ils nient absolument et avec une opiniâtreté prodigieuse. Mais la vérité est qu'il n'y a ni injustice ni cruauté, soit qu'une personne innocente souffre pour le bien et l'avantage d'un coupable, soit qu'elle souffre à sa place; supposé que les souffrances soient volontaires. Et je ne saurais comprendre pourquoi l'on trouverait de l'injustice et de la cruauté dans l'un de ces cas plutôt que dans l'autre, puisqu'il y a à tous égards aussi peu de raison qu'une personne innocente souffre pour l'avantage d'un criminel qu'il y en a qu'elle souffre à sa place.

Je me flatte d'avoir répondu suffisamment à cette objection, quoiqu'elle ait été poussée plus que toute autre d'une manière également hautaine et odieuse; et je crois que si l'on pénétrait bien le fond de cette malheureuse dispute, dans laquelle on veut que notre Sauveur ait souffert pour notre avantage et non pas à notre place, elle se réduirait à rien : car si Christ est mort pour notre avantage, de telle sorte que d'une manière ou d'une autre il nous ait délivrés de la colère de Dieu par un effet de sa mort et de ses souffrances, et nous ait procuré le moyen d'éviter la mort éternelle, c'est, autant que je puis le comprendre, tout ce que l'on entend quand on dit qu'il est mort à notre place; car celui qui meurt dans le dessein de procurer à un autre l'avantage d'être garanti de la mort, meurt certainement à tous égards en son lieu et place.

Si les sociniens veulent donc avouer que ce soit là leur pensée, la dispute est finie, les deux parties conviennent dans le fond; il n'y a plus de différence que dans la manière de s'exprimer. Ainsi disputer encore sur ce sujet c'est chercher l'occasion de se diviser et de se quereller sans aucune apparence de fondement, et tomber par là dans un défaut dont toute personne raisonnable et pacifique doit être extrêmement éloignée.

Les sociniens disent que l'obéissance et les souffrances volontaires de notre Sauveur lui ont procuré son exaltation à la droite de Dieu aussi bien que le pouvoir et l'autorité de pardonner les péchés et de donner la vie éternelle à ceux qu'il jugera à propos. Ils avouent donc que son obéissance et ses souffrances, par une suite de leur mérite, tournent à notre bien et à notre avantage, tout autant que nous prétendons et que nous disons qu'elles le font. Mais ils ne peuvent pas se résoudre à reconnaître en termes exprès que Christ soit mort à notre place, et cela sans autre raison, autant que j'en puis juger, que parce qu'ils l'ont une fois nié et constamment soutenu depuis.

J'en appelle à leur bonne foi, si au bout du compte cela ne revient pas tout au même, et si ce n'est pas de leur côté une pure dispute de mots. Supposons qu'un malfaiteur soit condamné à quelque grande peine, et que le fils du roi, pour l'en délivrer, veuille bien se soumettre à quelque grande flétrissure ou à quelque grande souffrance: supposons encore que le roi, pour dédommager son fils de ses souffrances, le place sur son trône, le fasse asseoir à sa droite, et lui donne le pouvoir de pardonner à ce malfaiteur et de l'élever à quelque dignité, pourvu qu'il fasse les soumissions convenables et qu'il se repente de ses crimes, ne m'avouera-t-on pas qu'en ce cas le fils du roi a souffert à la place de ce malfaiteur? Et ne se moquerait-on pas d'un homme qui, par une fausse délicatesse, avouerait bien que le prince a souffert pour ce malfaiteur (1), mais nierait qu'il eût souffert à sa place; qui conviendrait que le prince a supporté l'incommodité de la peine due au malfaiteur, mais qui s'opiniâtrerait à soutenir qu'il n'a pas été chargé des crimes de ce malfaiteur, ou qu'ils ne lui ont pas été imputés de telle manière qu'on puisse dire qu'il ait souffert à sa place? Voilà justement de quoi il s'agit; de sorte que la question qu'il y a entre les sociniens et nous n'est après tout qu'une dispute de mots.

Jusqu'ici j'ai exercé votre patience sur des matières de controverse où je ne prends aucun plaisir; cependant je me féliciterais si je pouvais être assez heureux pour contribuer par ce que je viens de dire à terminer une malheureuse dispute qui a tellement troublé l'Eglise depuis longtemps, qu'il y a bien peu de personnes qui soient en état de découvrir la vérité à travers les nuages dont on l'a enveloppée.

Je ne saurais pourtant quitter ce sujet, sans faire en peu de mots quelques réflexions utiles sur cet important article de notre religion.

En général cette pensée que le Fils de Dieu s'est offert en sacrifice pour nous, qu'il s'est exposé aux douleurs les plus cuisantes et à la mort la plus cruelle, pour l'expiation de nos péchés, doit nous inspirer l'horreur la plus vive du péché, et nous détourner pour toujours de toutes sortes de transgressions et de désobéissances volontaires; car si pour nous délivrer de la peine de nos péchés notre Sauveur s'est soumis à de si rudes conditions, s'il a coûté au Fils bien-aimé de Dieu tant de sueurs et de sang, certainement nous devons être extrêmement sur nos gardes pour ne pas lui donner de nouveaux sujets de sentir encore des souffrances, *pour ne pas crucifier de nouveau, autant qu'il dépend de nous, le Fils de Dieu et l'exposer de nouveau à l'ignominie* (*Hébr.*, VI, 6).

Si Dieu a tant humilié à cause de nous *le bien-aimé de son âme*, si *le Fils de Dieu a été si vivement navré par nos forfaits et si fort brisé pour nos iniquités* (*Isaïe*, LIII, 5),

(1) Il y a dans l'anglais : *qu'il fût mort pour lui*, mais comme l'auteur a supposé que ce fils de roi avait seulement souffert quelque flétrissure ou quelque douleur, j'ai cru qu'il fallait conserver la même idée dans cet endroit

si à cause de nos péchés les fléaux terribles de la vengeance divine sont tombés sur la personne la plus innocente qui fût jamais, nous devons par toutes sortes de raisons suivre le tendre et charitable avis que le Fils de Dieu donne aux pécheurs, *c'est de ne pécher plus, de peur de nous attirer de plus grands maux* (*Jean*, V, 14) que ceux dont il nous a délivrés, si tant est qu'il y en puisse avoir de tels.

Dans cette dispensation de la grâce et de la miséricorde de Dieu envers les hommes par la mort de son Fils, il semble que Dieu ait porté les choses aussi loin et presque plus loin que sa bonté et sa justice ne le permettaient, puisqu'il a puni l'innocence même pour sauver le coupable. Si en cela Dieu a témoigné la haine qu'il a du péché par des marques si extraordinaires et si étonnantes d'amour et de bonté pour les hommes, qu'il semble presque avoir haï l'innocence et son propre Fils, cette considération doit nous pénétrer, d'un côté, d'une sincère reconnaissance pour notre doux rédempteur, *qui a été fait malédiction pour nous* (*Galat.* III, 13), et qui nous a aimés jusqu'à *laver nos péchés dans son sang* (*Apocal.*, I, 5); et d'un autre, elle doit nous remplir d'indignation contre le péché et nous le faire regarder avec plus d'horreur que si nous avions souffert en nos propres personnes la peine qu'il méritait : parce qu'en ce cas l'unique cause de notre indignation pourrait venir de ce que nous nous serions attiré ces souffrances par nos péchés, au lieu que dans l'autre nous devons encore haïr le péché, parce qu'il a été l'occasion malheureuse du triste état où a été réduit le plus vertueux homme qui fût jamais, et notre meilleur ami, en souffrant pour nos péchés et pour l'amour de nous les plus grandes disgrâces et les plus rudes afflictions.

Puis donc que le Fils de Dieu a bien voulu s'abaisser jusqu'à *devenir semblables à nous en toutes choses excepté le péché* (*Hébr.*, IV, 15), aspirons, de notre côté, autant qu'il nous est possible, à devenir semblables à lui : sur toutes choses haïssons et évitons le péché, comme la chose en quoi il n'a pas voulu nous ressembler, quoiqu'il ait bien voulu souffrir les plus cruelles douleurs pour nous délivrer non seulement de la souillure et de la tyrannie du péché, mais encore de la peine qu'il méritait et de toutes ses funestes suites.

Il n'avait point commis de péché (I *Pier.*, II, 22); cependant Dieu a jugé à propos *de mettre sur lui l'iniquité de nous tous* (*Isaïe*, LIII, 6), *de faire de son âme une oblation pour le péché*, et de permettre que tout ce que nous méritions lui arrivât. Il a bien voulu lui-même être sacrifié une fois pour le genre humain, afin de faire cesser pour toujours ces sacrifices cruels et inutiles que les hommes offraient de leurs semblables, et par lesquels, au lieu d'effacer leurs crimes, ils ne faisaient qu'aggraver leur condamnation, et en pensant faire l'expiation de leurs péchés ils en augmentaient effectivement le nombre et la turpitude.

Apprenons aussi de cet admirable modèle *à avoir pitié* de ceux qui sont dans la misère, comme *Christ* a eu pitié de nous, et *à délivrer ceux qui étaient sur le point de périr* (*Luc*, VIII, 24) pour l'amour de celui *qui est venu nous chercher et nous sauver lorsque nous périssions* (*Matth.*, XVIII, 11). Soyons en toutes occasions prompts à *ouvrir nos entrailles de miséricorde* (*Coloss.*, III, 12) envers les pauvres, pour témoigner par notre imitation la reconnaissance que nous devons à celui qui dans sa grande bonté a bien voulu *devenir pauvre pour nous* (II *Cor.*, VIII, 9), afin que pour l'amour de lui nous ne méprisassions pas les pauvres, mais que nous eussions une tendre compassion pour ceux dont la condition ici-bas ressemble si fort à celle dans laquelle le Fils de Dieu a jugé à propos de paraître quand il s'est fait homme.

En un mot, que toute notre conduite, toutes les actions de notre vie, *fassent voir* (1) *les vertus de celui qui nous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière* (I *Pier.*, II, 9), et qui nous a procuré ce grand salut, afin qu'*étant délivrés de tous nos ennemis spirituels* (*Luc*, I, 74, 75), du péché et de *la puissance des ténèbres*, nous puissions *servir* celui *qui nous a sauvés, marchant devant lui en sainteté et en justice tous les jours de notre vie.*

Or à celui qui est assis sur le trône (*Apoc.*, V, 13) *et à l'Agneau qui a été immolé ; à Dieu notre père, et à notre Seigneur Jésus-Christ, le premier-né d'entre les morts, et le Prince des rois de la terre ; à celui* (*Apoc.*, I, 5) *qui nous a aimés, et qui nous a lavés de nos péchés par son sang ;* à celui qui lorsque nous étions ses ennemis, nous a aimés beaucoup au delà de l'amour qu'aucun homme ait jamais eu pour son meilleur ami ; à celui qui *s'est fait homme* pour nous amener à Dieu, et qui a pris notre nature mortelle avec ses infirmités, afin de nous revêtir de la vie et de l'immortalité ; à celui qui a bien voulu habiter et vivre parmi nous, afin de nous apprendre à vivre selon Dieu ; à celui qui *est* (*Rom.*, IV, 25) *mort pour nos péchés, et ressuscité pour notre justification, et qui vit aux siècles des siècles, afin d'intercéder pour nous* (*Hébr.*, VII, 25); à lui soit gloire, empire, louange et actions de grâces pendant toute l'éternité. Amen.

(1) L'original (ἐξαγγείλητε) signifie proprement *annoncez publiez ;* mais le sens qu'on lui donne ici est aussi très-beau.

SERMON

SUR L'UNITÉ DE LA NATURE DIVINE ET LA TRINITÉ.

Car il y a un seul Dieu.

(1 *Timoth.* II, 5.)

La particule *car*, qui est à la tête des paroles de mon texte, nous engage à examiner l'occasion et la liaison avec les précédentes. La voici en peu de mots. Le dessein de S. Paul dans cette Epître est de donner à Timothée, à qui il avait confié le soin de l'Eglise d'Ephèse, des règles pour se conduire dans cette importante charge.

Au commencement du chapitre II, d'où notre texte est tiré, il parle des prières publiques qui devaient se faire dans l'Eglise, et il recommande qu'*on fasse des prières et des actions de grâces pour tous les hommes* (*Vers.* 1), de tout rang et de tout ordre, en particulier *pour les rois et pour tous ceux qui sont élevés en dignité* (*Vers.* 2); *afin que les chrétiens puissent mener sous eux une vie douce et tranquille, en toute piété et en toute honnêteté.*

Il déclare ensuite que ce devoir est très-digne de ceux qui font profession de la religion chrétienne, dans laquelle Dieu se propose le salut de tous les hommes; d'où il s'ensuit qu'il lui doit être très-agréable que nous lui adressions des prières et des actions de grâces pour tous les hommes.

Car (*Vers.* 3), dit l'Apôtre, *cela est bon et agréable devant Dieu notre Sauveur, qui* (*Vers.* 4) *veut que tous les hommes soient sauvés, et qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité.*

Après quoi il ajoute : *Car il y a un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, savoir Jésus-Christ homme, qui s'est donné lui-même pour la rédemption de tous.* Comme s'il disait : Cet acte de charité universelle que les chrétiens exercent en priant pour tous les hommes ne peut qu'être très-agréable à celui à qui nous adressons nos prières, savoir à Dieu le Père, qui a envoyé son Fils au monde pour le salut de tous les hommes, aussi bien qu'à celui par qui nous présentons nos prières à Dieu, et qui est reconnu de nous autres chrétiens pour le *seul médiateur entre Dieu et les hommes,* en vertu du prix et de la rançon qu'il a payée pour la rédemption du genre humain; il doit, dis-je, par cette raison lui être très-agréable que nous priions pour tous les hommes, puisqu'il est mort pour tous, et qu'il est présentement à la droite de Dieu, où il intercède auprès de son Père pour le salut de ceux en faveur de qui il est mort. *Il y a un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes*, savoir *Jésus-Christ homme, qui s'est donné soi-même en rançon pour tous.*

Ces paroles tendent donc directement à prouver que c'est une chose agréable à Dieu notre Sauveur que nous lui adressions des prières pour tous les hommes, parce qu'il souhaite le salut de tous, et qu'il a envoyé son Fils pour les sauver tous par le sacrifice de soi-même, et pour être en vertu de ce sacrifice le seul médiateur entre Dieu et nous. Mais elles ne laissent pas de nous enseigner indirectement à qui nous devons adresser nos prières; savoir, à Dieu, et par la médiation et l'intercession de qui nous devons les lui présenter; savoir, par son Fils Jésus-Christ, qui a été établi pour unique médiateur entre Dieu et les hommes.

Ce verset et le suivant contiennent diverses vérités : mais je me bornerai aujourd'hui à la première; savoir, qu'*il y a un seul Dieu*, c'est-à-dire qu'il n'y en a qu'*un seul*, comme saint Paul s'exprime ailleurs (I *Cor.*, VIII, 4) : *Il n'y a point d'autre Dieu qu'un seul.* C'est ce que Moïse pose pour fondement de la loi naturelle aussi bien que de la religion judaïque : *L'Eternel est le seul Dieu, il n'y en a point d'autre que lui* (*Deut.*, VI, 35); c'est-à-dire que l'*Eternel* ou le *Jehovah* que le peuple d'Israël adorait est le *seul vrai Dieu.*

C'est aussi ce que le prophète Isaïe répète souvent, pour combattre le polythéisme, ou la multitude des dieux que les païens adoraient : *Je suis le premier* (*Esaïe*, XLIV, 6), dit l'Eternel par la bouche de ce prophète, *et je suis le dernier : il n'y a point de Dieu que moi seul.* Et dans un autre endroit : *Y a-t-il quelque autre Dieu que moi? Il n'y a point d'autre rocher, je n'en sache point* (*Ibid.*, *vers.* 8; XLV, 18, *et ailleurs*). Celui qui a une connaissance infinie, celui qui fait toutes choses, ne connaît point d'*autre Dieu.* Enfin notre Sauveur fait de cette vérité l'article fondamental de toute la religion, et il déclare que la connaissance en est absolument nécessaire pour le salut. *C'est ici* (*Jean*, XVII, 3), dit-il à Dieu, *la vie éternelle, de te connaître pour le* seul vrai Dieu.

L'unité de la nature divine est un principe sur lequel la plus grande partie et la plus saine partie des hommes a toujours été d'accord; d'où l'on peut présumer avec raison qu'il est ou naturel à l'homme, ou venu par une tradition générale et perpétuelle des premiers pères du genre humain. Il se réduisait à ceci, qu'*il y a un seul Etre suprême* (1), auteur et cause de toutes choses. Les poètes du paga-

(1) Ce principe a été reconnu de plusieurs païens. Voyez en les preuves de Cudworth, *système intellectuel*, l. 1, ch. 4, art. 10, 11, 12 et 15, et dans Tobiæ Pfannerii, *Systema theologiæ gentilis purioris*, ch. 2, § 9, etc.

nisme les plus anciens l'appelaient ordinairement *le Père des dieux et des hommes* (1). Aristote, dans sa Métaphysique (2), définit Dieu, *l'éternel, et le plus excellent ou le meilleur de tous les êtres vivants.*

Cette idée d'un seul Dieu suprême s'accorde très-bien avec la parfaite harmonie qui se fait sentir dans la construction et dans le gouvernement du monde, où nous voyons toutes choses tendre à un même but et avoir constamment le même ordre et le même cours : ce que l'on ne peut raisonnablement attribuer qu'à une seule et même cause, perpétuelle et uniforme, et d'où il paraît évidemment à quiconque y fait attention, que tout a été fait et est gouverné par un seul principe tout-puissant et par une intelligence infinie et toute sage, qui est ce que nous appelons Dieu.

Mais quoique les hommes en général aient eu quelque connaissance d'un seul Dieu suprême, l'idolâtrie des païens fait bien voir qu'avec le temps cette idée s'était extrêmement corrompue, et avait dégénéré en une fausse imagination d'une pluralité de dieux; quoique, à suivre les lumières de la raison, il soit assez évident qu'il ne peut y avoir plus d'un Dieu, et que ce Dieu unique étant infiniment parfait peut suffire à tout, aussi bien que dix mille divinités, s'il était possible qu'il y en eût autant, comme je le ferai voir dans la suite de ce discours.

Cette multitude de divinités fut l'ouvrage d'une folle superstition et d'une vaine imagination des hommes. Les plus sages d'entre eux, forcés de s'accommoder aux idées extravagantes du vulgaire, y donnèrent le meilleur tour qu'ils purent. Les uns supposaient que ces divinités étaient tout autant de parties de l'univers; telle fut l'opinion des Egyptiens, à ce que Plutarque nous apprend. Il croyaient que l'univers était la même chose que Dieu, et dans cette pensée ils faisaient des plus considérables parties dont il est composé autant de divinités. Et comme l'Océan a différents noms, selon les différentes côtes ou les différents pays qu'il baigne, de même ils donnaient différents noms à la même divinité, selon les différentes parties du monde, que diverses nations faisaient l'objet de leur adoration religieuse.

D'autres adoraient les diverses perfections ou les différents pouvoirs du seul Dieu suprême, sous des noms et des titres différents, selon les différentes sortes de biens et de faveurs qu'ils en recevaient.

Ainsi l'on dit que les philosophes indiens, nommés Brachmanes, adoraient le soleil, comme la Divinité suprême (1). Et certainement c'est de tous les êtres sensibles celui qui peut le mieux passer pour une divinité; surtout s'il est, comme on le supposait, animé par un esprit doué de connaissance et d'intelligence. En effet imaginons-nous un homme qui, après avoir été élevé dans une grotte obscure, en sortît tout d'un coup: si cet homme avait quelque idée de Dieu, et qu'il ne consultât que sa vue pour choisir celui de tous les objets visibles qui lui paraîtrait le plus digne d'être regardé comme tel, il se fixerait sans contredit au soleil, et se jetant à terre il adorerait cet astre si brillant et si bienfaisant.

Macrobe (2) se sert de cette raison comme de la meilleure qu'il pût trouver pour excuser l'idolâtrie des païens, c'est que sous tous ces différents noms de dieux ils adoraient le soleil. Cette diversité de noms n'avait été imaginée, selon lui, que pour faire connaître et comprendre plus distinctement les diverses sortes de biens et d'avantages que les hommes reçoivent des influences de cet astre, et pour déterminer plus particulièrement le culte qu'on lui rendait, aux différentes vertus physiques ou perfections morales que l'on concevait en lui. C'était là le meilleur moyen de justifier la pluralité des dieux, et l'explication la plus favorable que les plus sages d'entre les païens pussent donner à cette multiplication d'un être unique.

Mais en même temps qu'ils reconnaissaient ainsi un seul Etre suprême, qui était le principe et la source de toutes choses, ils ne laissaient pas de servir plusieurs divinités subalternes réellement distinctes les unes des autres. Ils s'imaginaient que quelques-unes de ces divinités étaient supérieures aux autres, et qu'elles faisaient leur résidence dans le ciel; par où Marcile Ficin, un des commentateurs de Platon, croit que ce philosophe n'a entendu autre chose que les principaux anges (3). Ce sont ces divinités supérieures que l'on appelait proprement dieux, ou dieux suprêmes (*dii superi*), et dieux célestes (*dii cœlestes*). L'Ecriture sainte les nomme *l'armée des cieux* (*Deut.* IV, 19, *et* XVII, 3): par où elle entend le soleil, la lune et les étoiles, qu'on supposait être animés ou du moins habités par des anges ou des esprits glorifiés qu'on appelait dieux.

Les autres divinités étaient regardées comme fort inférieures à celles-là, puisqu'on croyait que c'étaient seulement les âmes des héros décédés, qui avaient été mis après leur mort au rang des dieux, à cause des grandes et belles actions qu'ils avaient faites pendant qu'ils vivaient ici-bas. Mais ces divinités

(1) Θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν. *Hesiod.* in Θεογονία. passim. ὡς τόσσοι θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἄνασσε. Homer., *Iliad.* XII, vers. 241. Voyez aussi *Virgil.*, *Aneid* lib. X, vers. 17 : *O Pater, ô hominum divumque æterna Potestas.* — *qui est imperator divum atque hominum Jupiter.* Plaut. in *Prol. Rudent.*

(2) Aristot., *Metaphys.* lib. XII, cap. 7, p. 742, t. II, edit. Aurel., Allobr. 1605. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον· ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ, τοῦτο γὰρ ὁ θεός, c'est-à-dire, « Nous disons que Dieu est un être vivant, éternel et très-bon; c'est pourquoi la vie et une durée perpétuelle et éternelle conviennent à Dieu : car voilà ce que c'est que Dieu.

(1) Voyez *Strabon*, liv. XV.

(2) Macrob. *Saturnal.*, lib. I, cap. 17, *ab initio.*

(3) Neque vero nos turbet, quod plures sæpe nominet (*Plato*) deos, *unicum* enim per se ipsum in Parmenide atque Timæo probat esse Deum, cæteros vero angelicos, cœlestesque Dei ministros, cum deos nominat, non tam deos quam divinos intelligit. Marcil. Ficin. in Cratyl. Platonis. Et in argumento. lib. X, de Legibus. Sed ne turbet, quæso, deorum numerus, quem non turbat numerus angelorum : nihil enim plus apud Platonem tot possunt dei, quam apud nos tot angeli.

étaient simplement nommées demi-dieux (*semidei*), ou des espèces de dieux (*deastri*). Comme on donnait aux premières le titre de célestes, on appelait celles-ci esprits terrestres (δαίμονες ἐπιχθόνιοι), et on leur attribuait le soin et le gouvernement des affaires humaines sur la terre; c'est-à-dire que c'était, selon eux, une sorte de puissances divines qui tenaient le milieu, et qui étaient comme les médiateurs et les agents entre Dieu et les hommes; de sorte que d'un côté elles présentaient à Dieu les prières des hommes, et de l'autre elles portaient aux hommes les ordres et les bienfaits de Dieu.

Mais au milieu de cette foule et de cette confusion de divinités, qui étaient l'objet de tant de superstitions différentes, les plus sages païens, comme Thalès, Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, Cicéron, Plutarque et autres, conservèrent la véritable idée d'un seul Dieu suprême, qu'ils définissaient, *un esprit infini, dégagé de toute matière et exempt de toute imperfection* (1).

Pour ce qui est de la grande variété des cultes qu'on rendait aux dieux, ils l'excusaient en disant que ce n'était qu'un aveu plus particulier qu'on faisait des divers pouvoirs et des différentes perfections de la Divinité qui se découvraient dans le monde, comme aussi des divers biens et des différentes faveurs que les hommes en recevaient. Tertullien (2) remarque sur ce sujet que, dans le temps même que l'idolâtrie avait le plus obscurci la gloire de la Divinité suprême, la plus grande partie des hommes, dans des façons de parler communes, donnait encore le nom de Dieu en particulier à un seul, comme quand ils disaient, *Si Dieu le permet, s'il plaît à Dieu* (3), et autres semblables expressions. De sorte que nous sommes suffisamment fondés à croire que l'unité de la nature divine ou l'idée d'un seul Dieu suprême, créateur et conducteur de l'univers, a été l'ancienne et générale opinion du genre humain, et que le polythéisme ou l'idolâtrie n'était qu'une corruption de cette idée que les hommes avaient de la divinité dès le commencement du monde, comme il paraît par l'histoire sainte.

Les raisons que je viens de donner de la manière dont l'idolâtrie païenne s'est introduite et entretenue ne l'excusent en aucune manière; car tout ce que l'on peut dire en faveur de quelque peu de personnes plus sages et plus religieuses que les autres, et qui se réduit à exténuer les défauts de leurs opinions et de leur conduite, n'empêche pas que le commun des hommes ne fût coupable d'une idolâtrie grossière, soit en croyant plus d'un Dieu, soit en adorant de fausses divinités.

Il faut bien que leur crime fût très-énorme, puisque l'Écriture sainte déclare partout que c'est ici que Dieu est *jaloux* (*Exod.*, XX, 5) sur toutes choses, et qu'*il ne donnera point sa gloire à un autre, ni sa louange aux images taillées* (*Isaïe*, XLII, 8). Nous ne devons pas même, à dessein de faire souvenir les hommes de Dieu, user d'images qui frappent les sens, de peur que les dévots ignorants, voyant le culte que les sages rendent à une idole, ne viennent à borner là leurs adorations, comme si l'idole était la Divinité elle-même, abus qui certainement a été l'écueil de la plus grande partie du monde païen.

Les chrétiens, qui rendent des honneurs religieux aux images en s'agenouillant et en priant devant elles, ne sont pas moins en danger de tomber dans l'idolâtrie, et sont beaucoup plus inexcusables que les païens, en ce qu'ils pèchent contre les lumières beaucoup plus grandes que Dieu leur a données. Ils ne sauraient d'ailleurs, quand ils entreprennent de justifier leur pratique, alléguer d'autres raisons, ni de meilleures, que celles dont se servaient les païens quand on leur reprochait le culte qu'ils rendaient aux idoles ou les prières qu'ils adressaient à leurs divinités subalternes, qu'ils regardaient comme des médiateurs entre les dieux et les hommes (1).

Je ne sache qu'une seule objection qu'on puisse faire contre ce que nous avons dit du consentement général du genre humain à croire l'unité de Dieu. C'est que quelques-uns des plus anciens peuples du monde croyaient, de temps immémorial qu'il y avait deux premières causes ou principes de toutes choses, dont l'un était la cause de tout le bien, et l'autre de tout le mal qu'il y a dans le monde. Ce qui avait donné lieu à cette opinion était, ce me semble, qu'ils ne pouvaient comprendre comment des choses aussi contraires de leur nature que le sont le bien et le mal pouvaient venir d'une seule et même cause.

On donna différents noms à ces deux principes chez les différents peuples qui les distinguaient. Plutarque nous apprend que les Grecs appelaient bon principe, Dieu, et le mauvais principe, démon ou diable (δαίμων). Suivant cette ancienne tradition, les manichéens, espèce de secte née dans le sein du christianisme (2), admirent aussi deux principes; l'un infiniment bon, qu'ils supposaient être la première cause de tout le bien qui se fait dans le monde; et l'autre infiniment mauvais, auquel ils attribuaient tous les maux.

(1) Voici entre autres ce qu'en dit Cicéron, dans ses *Tusculanes*. Nec vero Deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens s luta quædam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens. Ipsaque prædita motu sempiterno, lib. I, cap. 27.

(2) *Adversus Marcion*, lib. I, cap. 10.

(3) *Quod Deus dederit*, *si Deus voluerit*. A quoi l'on peut ajouter cette manière de parler de Platon : ὅμως δὲ τοῦτο μὲν οὕτως ὑπατῷ θεῷ φθόν. Que cela arrive comme il plaise au Dieu suprême.

(1) Il suffit, pour réfuter cette longue tirade, de citer les dispositions du concile de Trente, relatives au culte des images : — *Il faut*, dit-il, *leur rendre l'honneur et la vénération qui leurs sont dûs, non que l'on croie qu'il y ait en elles quelque divinité ou quelque vertu pour laquelle on leur doive ces hommages, ni qu'il faille leur demander quelque chose, ou arrêter en elles sa confiance, comme autrefois les païens qui mettaient leur espérance dans les idoles; mais parceque l'honneur qu'on leur rend se réfère aux originaux qu'elles représentent, de sorte que par les images que nous baisons, devant lesquelles nous nous découvrons la tête et nous prosternons, c'est Jesus-Christ que nous adorons, et c'est aux saints dont elles portent la ressemblance que s'adressent nos respects.* M.

(2) Au troisième siècle ils prirent le nom d'un certain Manès, Persan.

Mais tout cela est une corruption manifeste d'une tradition beaucoup plus ancienne touchant le serpent ancien, qui est le diable et le chef des anges tombés; lequel en tentant nos premiers pères, et leur faisant transgresser une loi expresse et positive du vrai Dieu, introduisit le péché dans le monde, et avec le péché tous les maux qui en ont été la funeste suite, comme l'Ecriture nous l'apprend plus en détail. De là naquit, après que l'idolâtrie eut pris le dessus, l'opinion des deux principes.

Pour ce qui regarde l'idée en elle-même d'un être infiniment mauvais, outre que c'est une pure contradiction, il est tout à fait inutile d'admettre deux principes opposés qui aient un pouvoir infini, c'est-à-dire égal; car deux infinis doivent être de toute nécessité égaux l'un à l'autre, parce qu'il n'y a rien au delà ou au dessus de l'infini, et par conséquent s'il pouvait y avoir deux êtres infinis, ils seraient certainement égaux et ne pourraient être qu'égaux.

Je dis que l'idée d'un, principe infiniment mauvais est une pure contradiction. Cela paraîtra évidemment si l'on considère que ce qui est infiniment mauvais, à parler exactement et raisonner conséquemment, doit être aussi infiniment imparfait, et par conséquent infiniment faible et malavisé. Or s'il est tel, quelque mauvais et malfaisant qu'il soit, il ne sera jamais en état ni de bien concerter ni d'exécuter le mal qu'il voudrait faire.

Mais posé même qu'un être infiniment malfaisant pût être infiniment éclairé et infiment puissant, il ne pourrait néanmoins réussir à faire aucun mal, parce que le principe infiniment bon étant aussi infiniment sage et puissant, ils se lieraient pour ainsi dire les mains l'un à l'autre. Cela étant, l'idée d'une divinité se réduirait à rien, parce que, par un effet de l'opposition éternelle et du conflit d'égale force qu'il y aurait entre ces deux principes, ils se tiendraient toujours l'un l'autre en échec. Ainsi la partie étant tout à fait égale entre eux, l'un ayant autant d'intelligence et de pouvoir pour faire le bien que l'autre pour faire le mal, au lieu de deux divinités, ce ne seraient, à proprement parler, que deux idoles qui ne pourraient faire ni bien ni mal.

Voilà l'objection, si je ne me trompe, suffisamment éclaircie. Je vais présentement faire voir que cette proposition, *Il y a un seul Dieu,* est très-conforme aux lumières du sens commun et aux idées les plus claires et les plus distinctes que nous ayons de la nature de Dieu. J'en tirerai les preuves, 1 de la considération des perfections les plus essentielles à la nature divine; 2° de la contradiction, de l'impossibilité et de l'extrême absurdité qu'il y aurait à supposer plus d'un Dieu.

1. Je dis que la considération des perfections les plus essentielles à la nature divine nous conduit à ne reconnaître qu'un seul Dieu.

En effet la perfection absolue que nous attribuons à Dieu, comme l'idée la plus essentielle que les hommes aient toujours eue de cet être, suppose nécessairement l'unité; parce qu'il est essentiel à l'idée d'un être tout parfait, que toutes les perfections se trouvent et soient unies en lui. Or dès là qu'on s'imagine plusieurs dieux, on suppose qu'il y a quelques perfections dans un dieu et quelques perfections dans l'autre: ainsi aucun d'eux n'est un être absolument parfait, c'est-à-dire aussi parfait qu'il soit possible de l'être. D'ailleurs, supposer quelques perfections dans un dieu qui ne se trouvent pas dans un autre, c'est supposer qu'il manque à un dieu quelque perfection possible; ce qui répugne à l'idée la plus naturelle et la plus claire que tous les hommes aient de Dieu, comme d'un être en qui se trouvent et sont unies toutes les perfections. Que si nous supposons plusieurs dieux qui possèdent chacun toutes les perfections, en ce cas tous les autres, hormis un seul, sont inutiles et superflus. Ainsi, par une conséquence très-juste et très-nécessaire, non seulement on peut dire, mais il faut dire de toute nécessité qu'il n'y en a pas plus d'un, puisque l'existence nécessaire est essentielle à la Divinité; de sorte que, s'il n'y en a qu'un de nécessaire, il ne peut y en avoir un plus grand nombre.

2. Je tire mon autre preuve de la contradiction, de l'impossibilité et de l'extrême absurdité qu'il y aurait à admettre l'opinion contraire; car, supposé qu'il y eût plusieurs dieux, deux par exemple (et s'il peut y en avoir deux, il peut y en avoir un million; car il n'y a rien qui nous fixe à un certain nombre), supposé, dis-je, deux dieux, ou ces dieux seront égaux et semblables en toutes sortes de perfections, ou ils seront inégaux et différents. S'ils sont égaux et semblables en toutes choses, alors, comme je viens de le dire, l'un d'eux est inutile et superflu; et si l'un est inutile, pourquoi pas l'autre, puisqu'on les suppose parfaitement égaux à tous égards? Auquel cas il n'y aura nulle nécessité que Dieu existe, et cependant on convient de part et d'autre que l'existence nécessaire est essentielle à l'idée de Dieu. Mais s'ils sont inégaux, c'est-à-dire si l'un d'eux est inférieur à l'autre ou moins parfait, celui qui est inférieur et moins parfait ne peut être Dieu, puisqu'il n'a pas toutes les perfections. De sorte que, de quelque côté qu'on se tourne et qu'on envisage la chose, l'idée de plusieurs dieux se détruit elle-même par la contradiction et l'impossibilité qui s'y trouve.

Avant de venir aux usages qui se tirent de cette doctrine de l'unité de Dieu, il se présente une difficulté très-considérable qui ne peut que venir dans l'esprit de chacun, et que je dois par conséquent tâcher de résoudre, s'il est possible: c'est la doctrine de la Trinité, c'est-à-dire de trois distinctions réelles ou de trois personnes distinctes dans une seule et même nature divine.

Quoique cette difficulté ne soit pas particulière à la religion chrétienne, comme le

croient mal à propos la plupart de ceux qui pressent l'objection contre les chrétiens (car il est certain que longtemps avant l'établissement du christianisme il y avait une très-ancienne tradition, tant chez les Juifs que chez les Gentils, touchant trois différences ou trois distinctions réelles dans la nature divine, opinion qui avait beaucoup de rapport avec la doctrine de la Trinité dont les chrétiens font profession, comme j'aurai occasion de le faire voir plus amplement tout à l'heure), on ne saurait pourtant nier que la religion chrétienne ne soit ici plus particulièrement intéressée, parce que le commun des chrétiens qui croient le plus fermement la Trinité sont aussi le plus fermement persuadés, s'il est possible de l'être plus ou moins, qu'il n'y a qu'un seul Dieu. *Pour nous*, dit saint Paul (I *Cor.*, VIII, 6), c'est-à-dire pour nous chrétiens, *nous ne reconnaissons qu'un seul Dieu*. Mais comment est-ce que cela peut s'accorder avec la doctrine commune des chrétiens touchant la Trinité, où l'on conçoit un Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, à chacun desquels on attribue, comme on est persuadé que l'Ecriture le fait, les propriétés et les perfections les plus incommunicables de la nature divine? N'est-ce pas dire en effet qu'il y a trois dieux?

Pour éclaircir cette difficulté, je proposerai avec toute la brièveté possible quelques considérations, qui suffiront, comme je l'espère, sinon à la lever entièrement, du moins à lui ôter sa plus grande force, dans l'esprit de tous ceux qui examineront la chose sans partialité et sans prévention.

1. Je souhaite d'abord qu'on fasse bien attention qu'il y a une grande différence entre les spéculations raffinées de l'école, poussées au delà de ce qui nous est révélé dans l'Ecriture sainte touchant le dogme de la Trinité, et ce que l'on en peut savoir, à s'en tenir uniquement aux termes de l'Ecriture. Car on ne saurait nier que les théologiens, qui ont beaucoup d'esprit et de loisir (quoiqu'il y en ait très-peu qui soient bien versés dans l'Ecriture sainte, ou dans l'antiquité ecclésiastique, et dans les écrits des anciens Pères de l'Eglise chrétienne), on ne saurait, dis-je, nier que ces génies pénétrants et spéculatifs, qui ont tiré la plus grande partie de leur théologie de leur propre cerveau, comme les araignées tirent leurs toiles de leurs entrailles, n'aient donné occasion à mille subtilités sur ce mystère. Mais aucun chrétien n'est obligé de s'en embarrasser, ni de tâcher de comprendre ces pointilleries, que ceux mêmes qui les débitent n'ont jamais bien comprises eux-mêmes, selon toute apparence; moins encore est-il nécessaire de les croire. Un chrétien modeste se contente, en fait de mystères de théologie, de croire ce que Dieu a jugé à propos de révéler là-dessus, et n'a pas la curiosité *de savoir au delà de ce qui est écrit* (*Rom.*, XII, 3). C'est bien assez de croire ce que Dieu nous dit sur de tels sujets. Et si quelqu'un se hasarde à en dire davantage, tous les autres ont certainement la liberté de ne croire que ce qui leur paraît raisonnable.

Je souhaite en second lieu que l'on considère que la doctrine de la Trinité, telle même qu'elle est proposée dans l'Ecriture sainte, est encore pour nous un grand mystère, et qu'elle a été révélée si imparfaitement, qu'elle est en grande partie incompréhensible à notre raison. C'est pourquoi, quelque louable que puisse être le dessein de diverses personnes savantes et judicieuses qui ont entrepris de donner une explication plus distincte de ce grand mystère par les seules lumières de la raison, je n'ose prétendre à cet honneur, connaissant d'un côté la difficulté et le danger d'une telle entreprise, et de l'autre l'incapacité où je suis d'en venir à bout.

Tout ce que je me suis jamais proposé sur ce sujet, a été de rendre la chose croyable, par l'autorité de l'Ecriture sainte, comme je crois l'avoir fait à un certain point dans un de mes discours précédents, sans entrer dans une explication plus détaillée de ce mystère que celle que l'Ecriture nous en donne; de peur qu'en tâchant de résoudre les difficultés qu'on a déjà faites contre ce dogme il ne s'en élève de nouvelles, qui seront peut-être beaucoup plus difficiles à résoudre que celles dont nous avons à nous débarrasser à l'heure qu'il est.

Je ne vois pas même, au fond, qu'il soit en aucune façon nécessaire d'aller plus loin, puisqu'il nous doit suffire, après que Dieu nous a déclaré ce qu'il a jugé à propos sur ce sujet, d'être bien persuadés que tout ce qu'il nous dit est vrai, quoique nous n'en comprenions pas tout à fait le sens. En ce cas et en d'autres semblables, je crois qu'une foi implicite est très-louable; c'est-à-dire qu'il suffit de croire tout ce que nous sommes bien assurés que Dieu a révélé, quoique nous ne comprenions pas entièrement sa pensée. C'est ainsi que quiconque croit que l'Ecriture sainte contient véritablement les révélations divines ajoute foi implicitement à ce que renferment les livres prophétiques et à plusieurs expressions obscures contenues dans ces livres, quoiqu'il ne comprenne pas en particulier le sens de toutes les prédictions et de toutes les expressions. De même, il y a certainement un grand nombre de bons chrétiens qui ne croient pas et ne comprennent pas les mystères de la foi dans toute la précision et la subtilité requises pour mériter l'approbation d'un docteur de l'école ou de tel autre qui s'érige en juge de controverses; cependant s'ils embrassent de tout leur cœur la doctrine qui est révélée clairement dans l'Ecriture, et qu'ils vivent conformément aux maximes évidentes de la religion chrétienne, je ne doute nullement qu'ils n'aient toute l'approbation du grand juge du monde, qui est souverainement juste et certainement infaillible.

Il faut remarquer encore que, bien que le mot de *Trinité* ne se trouve nulle part dans l'Ecriture, ni peut-être celui de *personne*, dans le sens auquel il est employé par les

théologiens, quand ils parlent de ce mystère : cependant on ne saurait nier qu'il ne soit fait mention de trois; savoir : du *Père*, du *Fils* et du *Saint-Esprit, au nom desquels tout chrétien doit être baptisé ;* à chacun desquels l'Ecriture donne les plus hauts titres, et attribue les plus incommunicables propriétés de Dieu, et qui sont distingués l'un de l'autre, de la même manière que quand nous parlons de trois différentes personnes.

Si donc le mot de Trinité ne se trouve point dans l'Ecriture, il y est au moins fait très-souvent mention expresse de ces trois. Or la Trinité n'est autre chose qu'une distinction de trois dans un même sujet. Le mot de personne n'est pas non plus appliqué en termes exprès dans l'Ecriture, au Père, au Fils et au Saint-Esprit; mais il serait très-difficile d'en trouver un plus propre pour exprimer la distinction de ces trois. C'est pourquoi je n'ai jamais cru qu'on fût bien fondé à trouver à redire que nous nous servions de ce mot ; car puisque l'Esprit de Dieu a jugé à propos, en parlant de ces trois, de les distinguer l'un de l'autre, de la même manière que nous avons accoutumé, dans le langage ordinaire, de distinguer trois différentes personnes ; je ne vois aucune raison pourquoi, dans l'explication de ce mystère, qui dépend uniquement de la révélation divine, nous ne pourrions pas nous exprimer d'une manière conforme à l'idée que l'Ecriture nous en donne. Si le mot de personne est devenu depuis un terme d'art, nous n'en sommes pas moins autorisés à nous en servir, pourvu que le sens que nous lui donnons ne soit ni plus ni moins étendu que ce que l'Ecriture nous fait entendre, quand elle parle de cette distinction en d'autres termes.

Une autre chose qui mérite qu'on y fasse attention, c'est qu'il y a eu une très-ancienne tradition touchant trois différences réelles ou trois distinctions dans la nature divine; tradition, qui, comme je l'ai remarqué ci-dessus, avait beaucoup de rapport avec la doctrine des chrétiens sur la Trinité.

Il n'est pas aisé de déterminer, sur de bons fondements, l'origine de cette tradition. Mais il est certain que les anciens Juifs ont eu quelque idée d'une Trinité, et qu'ils distinguaient la parole de Dieu et l'Esprit de Dieu, de celui qui était appelé Dieu simplement, et qu'ils regardaient comme le premier principe de toutes choses (1). Cela paraît clairement par les écrits de Philon, juif (2), de Moïse, fils de Nachman (3), et de quelques autres, cités par Grotius (1) dans son incomparable *traité de la Vérité de la religion chrétienne* (*liv.* V, *sect.* 21).

Entre les païens, Platon, qui vraisemblablement pouvait avoir emprunté cette idée des Juifs, établissait trois choses distinctes dans la Divinité, qu'il désignait par les noms de Bonté essentielle, d'Entendement et d'Esprit (2).

Ainsi les objections qu'on peut faire contre la doctrine de la Trinité, ne portent pas seulement contre la religion chrétienne, comme plusieurs se le sont imaginé, quoique ce dogme y soit révélé avec plus de clarté et de certitude qu'on ne le trouve ailleurs ; par conséquent ni les Juifs, ni Platon n'ont aucune raison de l'objecter aux chrétiens ; d'autant plus que leur opinion sur ce sujet n'était fondée que sur leur propre raisonnement ou sur une ancienne tradition venue de leurs pères; au lieu que les chrétiens tirent de la révélation tout ce qu'ils croient sur cette matière, et le croient sur cet unique fondement (3).

Il est aussi très-remarquable, que quand l'Ecriture sainte propose la doctrine de la Trinité, elle le fait d'une manière à ne donner aucun lieu de douter de l'unité de la nature divine, et non-seulement cela, elle déclare encore constamment et très-positivement, qu'il *n'y a qu'un seul Dieu.* Dans les passages mêmes où il est fait mention des trois différences qu'il y a dans la nature divine, son unité est expressément établie, comme lorsque saint Jean, après avoir parlé du Père, de la Parole et de l'Esprit (I *Jean*, V, 7), ajoute aussitôt : *Il y en a trois qui rendent témoignage au ciel, le Père, la Parole et le Saint-Esprit, et ces trois-là sont un.*

De là naît une autre considération très-importante : c'est que de la manière dont ce mystère est enseigné dans l'Ecriture, on ne saurait en conclure qu'il y ait plusieurs dieux, sans faire tomber les écrivains sacrés dans une grossière contradiction ; de quoi les sociniens, comme je le crois charitablement, auront autant de peine que nous à tomber

(1) Les auteurs des paraphrases chaldaïques font en effet très-souvent mention de ces trois, savoir : יהוה l'Eternel, le Dieu suprême ; דיי מימרא, la parole de Dieu ; et שכינה la splendeur ou l'esprit de Dieu.

(2) Les passages de *Philon, juif*, cités par Grotius sont tirés de son livre *des Sacrifices d'Abel et de Caïn* : de celui des *Chérubins*, et du livre II de l'*Agriculture de Noé ;* auxquels on pourrait en ajouter plusieurs autres du même auteur, où il distingue la parole de Dieu (λόγος τοῦ θεοῦ) et l'esprit de Dieu (τὸν νοῦν) ou l'âme du monde, du Dieu suprême qu'il appelle τὸ ὄν, l'Etre, ou ἀγαθὸν, le bien, ou le bon par excellence, comme Platon, la bonté (ἀγαθότητα).

(3) Le passage de Moïse, fils de Nachman, rabbin célèbre du Xe siècle, cité par Grotius, a été traduit par André Masius, dans ses commentaires sur *Josué*, ch. V. Il paraît par ce passage, qu'il attribuait à l'Ange rédempteur, à l'Ange de l'Alliance, qui est devant la face de Dieu, d'avoir parlé à Jacob en Béthel, et à Moïse du milieu du buisson, et de gouverner le monde, d'avoir tiré le peuple d'Israël hors d'Egypte, de l'avoir conduit dans le désert, et autres choses semblables ; et qu'il le distinguait du Dieu suprême, de la part de qui il était envoyé.

(1) Les autres auteurs cités par Grotius dans l'endroit indiqué ici, sont Moïse, fils de Maïmon, dans son livre *des Fondements*, et dans son מורה נבוכים, part. I, cap. 68. Joseph Albo, et Aben Esra, sur *Genès.*, XVIII.

(2) Voyez là-dessus Plotin, philosophe platonicien des plus célèbres, qui vivait dans le troisième siècle et qui a expliqué mieux que personne les sentiments de Platon, dans l'*Ennéade* V, lib. I, cap. 8, et ce que dit là-dessus Plannerus, System. Theol. Gentil. prioris, cap. III, sect. 2. Théodoret, après Plotin et Numénius, attribue aussi à Platon d'avoir cru trois principes éternels, savoir la Bonté essentielle (τὸ ἀγαθὸν) que nous appelons le Père ; l'Entendement (τὸν νοῦν) que nous appelons le Fils, ou la Parole, et l'âme du monde (τὴν ψυχὴν) qui anime toutes choses, et que l'Ecriture sainte nomme le Saint-Esprit. *Theodoret. Græc. Affect.*, lib. II.

(3) Ajoutez à cela que la *Trinité* de Platon et de Philon, était un pur *trithéisme*, ou plutôt l'*arianisme*, comme l'a fait voir M. le Clerc, *Epist. Critic.*, epist. 7.

d'accord. Si donc les conciles, ou les *Pères*, ou les docteurs scolastiques, en expliquant ce mystère, ont donné juste sujet ou du moins un prétexte plausible de tirer une telle conséquence, le blâme tombe tout sur eux, on ne doit pas en charger l'Ecriture sainte ; mais il faut dire, comme fait l'Apôtre dans une autre occasion, *que Dieu soit véritable et tout homme menteur* (*Rom.*, III, 4).

Je souhaite enfin que l'on considère qu'il ne répugne pas à la raison de croire des choses qu'elle ne saurait comprendre, pourvu que nous ayons de bonnes raisons de les croire : surtout si ce sont des choses qui regardent la nature incompréhensible de Dieu, et que nous soyons bien assurés qu'il nous les a révélées. Ainsi nous ne devons point être surpris que notre esprit, borné comme il est, ne puisse comprendre ces différences qu'il y a dans la divinité ; puisque la nature divine elle-même est incomprehensible, et cependant la créance d'une divinité n'en est pas moins le fondement de toute religion.

Il y a grand nombre de choses dans la nature, dont nous ne saurions comprendre, ni comment elles sont, ni comment elles peuvent être ; par exemple, *la continuité de la matière*, c'est-à-dire comment les parties de la matière tiennent si fort les unes aux autres, qu'on ne peut souvent les séparer qu'avec beaucoup de peine : cependant nous sommes sûrs que la chose est, puisque nous la voyons tous les jours. Qui est-ce qui comprend encore comment les petits grains de semence contiennent toute la forme et l'essence des plantes d'où ils naissent, et auxquelles ils deviennent ensuite semblables par un accroissement insensible ; cependant nous voyons cela toutes les années.

Il se passe de même plusieurs choses au-dedans de nous, qu'aucun homme ne saurait absolument comprendre, du moins quant à la manière dont elles se font et s'exécutent ; telle est *l'union de l'âme et du corps*. Peut-on s'imaginer par quel artifice ou par quels moyens un esprit vient à s'unir si étroitement et si fortement avec un corps matériel, qu'ils ne peuvent se séparer l'un de l'autre qu'avec de grands efforts et une violence extrême faite à la nature ? On peut dire la même chose des opérations de nos différentes facultés, *des sens, de l'imagination, de la mémoire, de la raison, et en particulier de la liberté de notre volonté*. Cependant nous sentons toutes ces facultés au dedans de nous, et nous sommes très-persuadés qu'elles y sont, quoique nous ne puissions comprendre ni expliquer la manière dont chacune d'elles exerce ses opérations.

Si donc nous ne pouvons comprendre la manière de ces opérations, que nous sentons et que nous apercevons évidemment au dedans de nous, beaucoup moins pouvons-nous espérer de comprendre la nature et les perfections infinies de Dieu, et tout ce qui le concerne; car Dieu lui-même est certainement le plus grand de tous les mystères; et tous les hommes reconnaissent qu'à l'égard de sa nature et de sa manière particulière d'exister, il est incompréhensible à l'esprit humain. La raison en est très-évidente : Dieu est infini, et nos entendements sont bornés. Cependant aucun homme de bon sens n'a jamais pensé que ce fût là une bonne raison pour révoquer en doute l'existence de Dieu.

On peut encore dire la même chose de la connaissance certaine que Dieu a des *futurs contingents*, c'est-à-dire des choses qui dépendent d'une volonté incertaine d'agents libres : car il est tout à fait inconcevable comment une intelligence, quelque vaste et quelque parfaite qu'elle soit, peut infailliblement connaître d'avance ce qui dépend d'une cause arbitraire et indeterminée, telle qu'est la volonté libre d'un autre être intelligent. Cependant l'Ecriture n'attribue pas seulement cette *prescience* à Dieu, mais elle nous donne encore plusieurs exemples très-clairs de choses que Dieu a prédites plusieurs siècles auparavant, lesquelles ne pouvaient arriver que par un effet de quelques péchés des hommes, auxquels nous sommes sûrs que Dieu n'a aucune part, quoiqu'il ne se fasse rien sans sa permission.

Tel a été cet événement à jamais mémorable de la mort du Christ, qui, comme parle l'Ecriture, *a été crucifié et mis à mort par les mains des méchants* (*Act.*, II, 23) ; cependant elle nous dit aussi que cela même est arrivé *selon la prescience déterminée* de Dieu : et en effet, Dieu l'avait prédit plusieurs siècles avant qu'il arrivât.

Ce n'est pas seulement l'Ecriture qui attribue cette vertu et cette perfection à la connaissance de Dieu, mais encore la raison naturelle a été forcée de la reconnaître, comme il paraît par ce qu'en ont écrit quelques-uns des plus sages d'entre les philosophes païens (1).

Cependant les plus grands génies qu'il y ait jamais eu parmi eux ont été fort embarrassés quand ils ont voulu expliquer comment une intelligence, quelque étendue qu'elle

(1) L'auteur de l'*Histoire de la philosophie païenne*, L. I, ch. 7, a ramassé divers passages de Platon, d'Homère, de Xénophon, de Plutarque, de Proclus, pour faire voir que les anciens Pères croyaient que le Dieu suprême, ou les dieux, connaissaient l'avenir, même les *futurs contingents*, comme l'on parle : mais rien n'est plus exprès, ni plus conforme aux idées des théologiens modernes, que ce que dit là-dessus un commentateur d'Aristote, nommé Ammonius, fils d'Hermias, et disciple de Proclus, dans la 6e sect. de son Commentaire sur la sect. 2e du livre d'Aristote *de Interpretatione*. Voici ses propres paroles en original, que je cite sur la foi de l'auteur du recueil ci-dessus, p. 141. Τούτων δὴ οὕτως ἐχόντων, ἄκρατον τοὺς θεοὺς γινώσκειν μὲν πάντα τὰ γεγονότα, καὶ τὰ ὄντα, καὶ τὰ ἐσόμενα, ἢ μέλλοντα, τὸν θεὸν προσήκοντα τρόπον, τοῦτο δὲ ἐστι, μὴ καὶ ὡρισμένῳ καὶ ἀμεταβάτῳ γνόσει..... καὶ οὐ χρὴ νομίζειν ὅτι ἀναγκαῖον ἔξει τὴν ἔκβασιν ἃ λέγομεν ἐνδεχόμενα διὰ τὸ ὑπὸ θεῶν γινώσκεσθα. ὡς οἰόμενος· οὐ γὰρ, διότι γινώσκουσιν αὐτὰ οἱ θεοὶ, διὰ τοῦτο ἀναγκαῖος ἐκβήσεται. ἀλλ' ἐπειδὴ, οὕτω ἔχοντα ἐνδεχόμενα, καὶ ἀμφιβόλου πέρι; ἔξει παντως ἢ τοῖον, ἢ τοῖον, διὰ τοῦτο τοῦ θεοῦ εἶναι, ἀναγκαῖον ὅπως ἐκβήσεται. C'est-à-dire : « Ces choses étant ainsi, il faut dire que les dieux connaissent tout ce qui est passé, ce qui est présent et ce qui est à venir, d'une manière qui leur convient, c'est-à-dire par une connaissance déterminée et immuable... Et il ne faut pas penser, *continue-t-il*, que les événements que nous appelons *futurs contingents*, doivent arriver nécessairement, parce qu'ils sont connus des dieux d'une manière déterminée : car ce n'est pas parce que les dieux les connaissent qu'ils arriveront nécessairement ; mais quoiqu'ils soient de leur nature contingents et incertains, il faut pourtant qu'ils arrivent enfin d'une manière ou d'une autre, et c'est pour cela qu'il est nécessaire que les dieux les connaissent, comme ils doivent arriver. »

soit, peut prévoir certainement et infailliblement un événement dont les causes sont tout à fait incertaines et contingentes. Tout ce que l'on saurait dire de plus satisfaisant là-dessus, c'est qu'il n'y a rien d'absolument déraisonnable à supposer qu'une intelligence infinie peut avoir des moyens de connaître les choses mêmes que notre entendement borné ne conçoit pas pouvoir être connues.

Mais il n'y a peut-être rien de plus inconcevable que *l'existence d'une chose par elle-même;* et cependant notre raison nous force à reconnaître le fait : car nous voyons des choses qui existent certainement, et il faut ou que ces choses existent d'elles-mêmes et sans cause, ou qu'il y ait quelque autre chose que nous ne voyons pas, qui existe d'elle-même et qui ait fait toutes les autres.

Ce raisonnement nous mène à reconnaître nécessairement une Divinité, parce que l'esprit de l'homme ne saurait se satisfaire jusqu'à ce qu'il soit convaincu qu'il y a une *intelligence éternelle et infiniment sage, qui est le principe et la première cause de tout;* et ce principe, c'est ce que tous les hommes, d'un commun consentement, appellent Dieu. De sorte que Dieu a établi dans notre propre raison un fondement solide de la vérité de son existence. Et quoique rien ne soit plus difficile que de concevoir comment une chose peut exister d'elle-même, cependant il faut reconnaître, bon gré, mal gré qu'on en ait, qu'il y a quelque chose qui existe de cette manière. Or dès qu'une fois on convient de cela, notre raison, lasse d'imaginer d'autres systèmes, se voit enfin forcée, pour son propre repos, de se ranger à l'opinion généralement reçue du genre humain, qu'il y a une Divinité.

Il n'y a pas moins de difficulté à concevoir (et c'est le seul exemple que j'ajouterai) *comment une chose peut être faite de rien;* cependant notre raison nous dicte aussi qu'il y a nécessairement des choses qui ont été ainsi faites : car il faut ou que la matière, qui est un être fort imparfait et purement passif, ait toujours existé par elle-même, ou qu'elle ait été tirée du néant par la puissance infinie d'un être très-actif et très-parfait. Le dernier est beaucoup plus croyable que la supposition qu'une matière aussi imparfaite qu'est la matière existe par elle-même : parce qu'on ne saurait concevoir que ce qui ne tient son existence que de soi-même ait aucune borne, ni d'existence ni de perfection ; car, par cela seul qu'il existe nécessairement et de soi-même, il doit nécessairement avoir toutes les perfections ; l'existence nécessaire étant une perfection si considérable qu'on ne saurait raisonnablement supposer qu'un être qui la possède manque de quelque autre. Or on ne peut certainement dire rien de tel de la matière.

Vous voyez donc, par ces exemples, qu'il ne répugne nullement à la raison de croire l'existence d'un grand nombre de choses, quoiqu'on ne puisse pas expliquer distinctement la manière dont elles existent; beaucoup moins répugne-t-il à la raison de croire, en ce qui concerne Dieu, certaines choses que nous sommes bien assurés qu'il nous a révélées, quoiqu'elles soient incompréhensibles à notre raison.

C'est là véritablement l'état où nous nous trouvons, par rapport au sujet de notre dispute. Nous sommes suffisamment assurés que l'Ecriture sainte est une révélation divine, et que le mystère de la Trinité y est contenu. Nous ne pouvons pas comprendre ce mystère, il est vrai ; mais ce n'est pas là une raison suffisante pour refuser de le croire : car si cela était, personne ne devrait croire qu'il y a un Dieu, puisque sa nature est très-certainement incompréhensible : cependant nous sommes convaincus, par un grand nombre de preuves, de l'existence de Dieu ; et la même raison naturelle qui nous assure qu'il existe, nous assure aussi qu'il est incompréhensible. Ainsi cette incompréhensibilité ne saurait détruire la vérité de l'existence de Dieu.

De même nous sommes assurés par la révélation divine, de la vérité de cette doctrine de la Trinité, et cela une fois posé, l'incapacité où nous sommes de comprendre la chose n'est pas une raison suffisante pour nous empêcher de la croire, ou pour ébranler la créance que nous y avons déjà donnée. Un homme ne saurait nier ce qu'il voit, quoique par une suite nécessaire de cet aveu, il soit obligé de reconnaître quelque chose qu'il ne peut comprendre. On ne saurait nier, par exemple, la structure de ce monde, que l'on voit de ses yeux, quoique de là il suive nécessairement, que ce monde, ou quelque autre être existe en lui-même, manière d'exister qu'aucun homme ne peut comprendre, comme je l'ai déjà remarqué.

Par la même raison, on ne doit pas nier que ce que Dieu dit soit vrai, quoiqu'il dise plusieurs choses qu'on ne saurait comprendre, telle qu'est en particulier la doctrine de la Trinité. Il doit suffire qu'il paraisse bien clairement que ce mystère est enseigné dans l'Ecriture, et que ce qu'elle en dit n'implique pas contradiction; car en vertu de quoi prétendrions-nous que notre esprit borné pût comprendre l'infini ou connaître toutes les différences réelles qui peuvent s'accorder avec l'unité d'un *être infini*, ou expliquer pleinement ce mystère par quelque comparaison prise des êtres finis ?

Je n'ai plus qu'à tirer quelques usages de la doctrine que je viens d'établir touchant *l'unité de la nature divine.* Ce seront les mêmes que Dieu lui-même nous fait tirer par la bouche de Moïse, dans ces paroles citées par notre Sauveur : *Ecoute, Israël* (*Deutér.*, VI, 4), *le Seigneur ton Dieu est le seul Seigneur ; tu aimeras donc le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton entendement et de toutes tes forces ; et tu aimeras ton prochain comme toi-même* (*Marc*, XII, 29, 30, 31). De sorte que, selon notre Sauveur, tous les devoirs de l'homme, l'amour de Dieu et du prochain, sont fondés sur l'unité de la nature divine.

Je dis : 1° *l'amour de Dieu ; le Seigneur ton*

Dieu est le seul Seigneur : c'est pourquoi *tu l'aimeras de tout ton cœur*, etc. *C'est ici le premier et le grand commandement* qui comprend toutes les lois de la première table, comme découlant naturellement de ce principe, et entre autres celle-ci, que nous *devons le servir lui seul*, et que nous ne devons *rendre d'hommages religieux qu'à lui seul*. Car en rendant quelque hommage religieux à un être, on en fait son Dieu, et on le reconnaît pour tel. Or, Dieu étant *unique*, il suit de là que nous ne devons rendre d'hommages religieux qu'à lui seul : mais *de toutes les parties de cet hommage religieux*, il n'y en a point qui appartienne plus en propre à la *Divinité*, que l'invocation et les prières publiques ; car on doit supposer que celui à qui les hommes adressent leurs prières en tous temps et en tous lieux, est toujours présent partout, pour pouvoir connaître tous leurs désirs et tous leurs besoins, et les satisfaire, ce qui ne convient et ne peut convenir qu'à Dieu seul.

On peut encore inférer de l'unité de la nature divine (1), que nous ne devons employer dans le service de Dieu *aucune image ou représentation sensible*; parce que Dieu étant un *être unique en son espèce*, il n'y a rien qui lui ressemble ou qui puisse lui être comparé, sans déshonorer et sans avilir sa nature toute spirituelle, toute parfaite et infinie, comme il le dit lui-même par la bouche d'un prophète : *A qui voudriez-vous me faire ressembler? A qui me rendriez-vous semblable* (*Isaïe*, XLV, 6)? Il ne doit donc être permis, avec quelque distinction que ce soit, de rendre un culte religieux, ni en tout, ni en partie à d'autre qu'à Dieu seul; nous ne devons invoquer que lui ; parce qu'il est présent partout, *et que lui seul connaît les cœurs de tous les hommes* (I *Rois*, VIII, 39). C'est aussi la raison pourquoi Salomon veut que nous adressions nos requêtes à *Dieu seul, qui habite dans les cieux*.

De là il paraît que la raison de ces deux premiers préceptes est fondée sur l'unité et l'essence particulière de la nature divine. S'il n'y a pas plus d'un Dieu, nous ne devons *adorer que lui seul, nous ne devons invoquer que lui seul ;* car nous ne pouvons invoquer que celui que nous croyons être Dieu, comme saint Paul l'insinue quand il dit : *Comment invoqueront-ils celui auquel ils n'ont point cru* (*Rom.*, X, 14)?

2° *L'amour de notre prochain* est aussi fondé sur *l'unité de la nature divine*, et en peut être regardé comme une conséquence : *Ecoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est le seul Seigneur ; c'est pourquoi tu aimeras ton prochain comme toi-même*. L'Apôtre se sert de la même raison pour engager les chrétiens à être unis entre eux. *Il y a*, dit-il, *un seul Dieu et père de tous* (*Ephes.*, IV, 6); c'est pourquoi *nous devons conserver l'unité de l'esprit, par le lien de la paix*, c'est-à-dire nous aimer mutuellement et vivre en paix les uns avec les autres. C'est encore la raison que le prophète allègue, pour porter tous les hommes à agir de bonne foi les uns envers les autres, et à ne se faire aucun tort : *N'avons-nous pas tous un même père? Un seul Dieu fort ne nous a-t-il pas tous créés ? Pourquoi usons-nous de mauvaise foi dans la conduite que nous tenons, chacun avec son frère* (*Malach.*, II, 10).

Lors donc que nous voyons tant de haine et d'inimitié entre les hommes, tant de divisions et d'animosités entre les chrétiens, nous pouvons non-seulement faire la même question que saint Paul faisait aux Corinthiens : *Jésus-Christ est-il divisé*, que nous ne puissions nous accorder sur la manière de le servir, ou pour le servir tous de la même manière, ou pour nous supporter les uns les autres dans les choses où nous sommes de différente opinion? Nous pouvons, dis-je, non-seulement faire la même question que saint Paul : *Jésus-Christ est-il divisé* (I *Cor.*, I, 13)? mais encore, *Dieu est-il divisé ?* N'y a-t-il pas un seul Dieu, *et ne sommes-nous pas tous sa race* (*Act.*, XVII, 29). *Ne* sommes-nous pas tous *les enfants d'Adam, qui a été fils de Dieu* (*Luc*, III, 38)? De sorte que si nous remontons à notre première origine, nous trouverons qu'il y a une grande parenté et une grande égalité entre les hommes. Cette égalité, qui consiste en ce que nous sommes tous les *créatures de Dieu* et *son image*, et que le seul vrai Dieu est le *père de nous tous*, doit être un motif plus efficace à nous témoigner les uns aux autres, dans toute notre conduite, des sentiments d'amour, de paix et d'équité, que ces frivoles distinctions de fort et de faible, de riche et de pauvre, de sage et de fou, de roturier et de noble, ne le sont pour engager les hommes à agir avec autrui d'une manière pleine d'insolence, d'injustice et d'iniquité. Car ce en quoi nous nous ressemblons tous, savoir que nous sommes les créatures et les enfants de Dieu, et que nous avons tous un père commun, est essentiel et immuable ; au lieu que les choses qui mettent de la distinction entre nous, sont accidentelles, sujettes au changement et qui peuvent arriver tour à tour aux uns et aux autres.

En voilà assez pour ce que nous avions à dire sur la première proposition contenue dans mon texte : *Il y a un seul Dieu*; à lui *Père*, *Fils* et *Saint-Esprit*, soit honneur et gloire, empire et puissance, dès maintenant et pendant toute l'éternité. *Amen*.

(1) L'orateur s'imagine encore ici frapper droit sur le *papisme*; mais les catholiques n'ont jamais prétendu représenter la nature divine par une forme sensible. Le culte des images, tel qu'ils l'entendent, a été mille fois expliqué de la manière la plus satisfaisante, et nous en avons dit un mot ci-dessus, col. 524. Lorsqu'on est libre d'interpréter l'Ecriture à sa guise, il suffit d'en isoler ou d'en entasser les passages, pour lui faire dire tout ce qu'on veut. Mais la lettre tue et l'esprit vivifie. Quand Tillotson s'étaie des livres saints pour prouver que rien ne ressemble à Dieu, on aurait droit de lui répondre que Dieu fit *l'homme à son image*, et cette citation serait aussi concluante que les siennes, quoiqu'elle pût être le principe de l'anthropolâtrie. Voilà où mène le rationalisme introduit dans l'exégèse. M.

VIE DE HALLER.

HALLER (Albert de), savant et célèbre médecin de Berne, botaniste et poëte allemand, né en 1708, mort le 12 décembre 1777, membre du conseil souverain de ce canton, et chevalier de *l'étoile polaire*, a fait honneur à son siècle par ses connaissances. Dès l'âge de quatre ans, il expliquait, les jours de fêtes, aux domestiques de son père, des passages de l'Ecriture sainte; à neuf ans il écrivit un discours en grec, afin d'être admis dans les écoles supérieures; à dix ans, il se forma pour son usage des vocabulaires grec et hébraïque, et des grammaires hébraïque et chaldéenne; à quinze ans il avait déjà fait des tragédies et un poëme épique de 4,000 vers. La plupart de ses productions en ce genre sont traduites en français, et parurent en 1775, in-8° : s'étant consacré à la botanique et à la médecine, il étudia sous Boerhaave, à Leyde. Après avoir séjourné quelque temps en Angleterre, il vint à Paris, et assista aux leçons de Winslow, Ledran, Louis Petit, d'Antoine et Bernard de Jussieu. Georges II, roi d'Angleterre, ayant fondé l'université de Gottingue en 1736, lui donna une chaire qui embrassait l'anatomie, la chirurgie et la botanique. Haller y fonda le théâtre anatomique et le jardin des plantes. Il refusa d'aller à Berlin où l'appelait Frédéric II, et préféra retourner dans sa patrie, où il fut nommé gouverneur de l'hôtel du sénat, et directeur des salines. L'empereur François Ier le créa chevalier, et Gustave III, roi de Suède, lui conféra l'ordre de *l'étoile polaire*. Joseph II, en passant par Berne, l'honora d'une visite, au moment où il venait de refuser d'en faire une à Voltaire qui demeurait près de Genève. Haller possédait plusieurs langues vivantes. A quarante ans il apprit le suédois, et il écrivit le français avec pureté et élégance. Ses propres ouvrages et ceux dont il a été l'éditeur, lui ont donné une grande célébrité. On a de lui, en français, la *Formation du poulet*, in-12; des *Lettres contre les incrédules*, 2 vol. in-8°. Ses autres écrits sont en latin.—*Historia stirpium indigenarum Helvetiæ inchoata*, Gottingue, 1742, 2 tom. en un vol. in-fol.; et Berne, 1768, 3 tom. en 2 vol. in-fol. Vicat a extrait de cet ouvrage une matière médicale, en français, Berne, 1776, 2 vol. petit in-8°, qui a reparu en 1781, sans nom d'auteur, sous le titre de: *Histoire des plantes suisses*, ou *matière médicale*, etc., *par Albert de Haller*. — *Icones plantarum Helvetiæ denuo recusæ*, Berne, 1765, in-fol.—*Opuscula sua botanica prius edita*, Gottingue, 1749, petit in-8°. — *Artis medicæ principia, edente Albert Hallero*, Lausanne, 1769-74, 11 vol. in-8°. Ce recueil, qui contient Hippocrate, 4 vol.; Celse, 2 vol.; Aurélianus, 2 vol.; Aretæus, 1 vol.; Alexander Trallianus, 2 vol. : le tout, en latin, est estimé.— *Opera minora*, Lausanne, 1762-68, 3 vol. in-4°. C'est le recueil de ses écrits particuliers d'anatomie et de physiologie. — *Elementa physiologiæ corporis humani*, Lausanne et Berne, 1757-66, 8 vol. in-4°. C'est son ouvrage le plus important; il a obtenu plusieurs éditions également bonnes. On y ajoute ordinairement le vol. intitulé : *Auctarium ad Halleri elementa physiologiæ*, Lausanne, 1782, in-4°. L'auteur avait entrepris une nouvelle édition retouchée de cette physiologie, sous le titre : *De partium corporis humani præcipuarum fabrica et functionibus*, qui devait avoir 16 vol. in-8° : mais il n'a publié que les 8 premiers; — *Disputationes ad morborum historiam et curationem facientes*, Lausanne, 1757-60, 7 vol. in-4°; — *Iconum anatomicarum fasciculi octo*, 1743, in-fol. : ouvrage recherché et peu commun; — *Disputationum anatom. select. volumina septem*, 1751, in-4°; — *Disputationes chirurgicæ selectæ*, Lausanne, 1755, 5 vol. in-4°; — *Bibliotheca botanica*, 1771-72, 2 vol. in-4°; — *Bibliotheca medicinæ practicæ*, Berne, 1776-88, 4 vol. in-4°. — *Bibliotheca anatomica*, 1774-77, 2 vol. in-4°; — *Bibliotheca chirurgica*, 1774-75, 2 vol. in-4°. De Murr a publié à Erlang, en 1805, un supplément aux quatre Bibliothèques de Haller, sous ce titre : *Adnotationes ad bibliothecas hallerianas*, in-4°. On a traduit en français plusieurs des ouvrages de Haller; son *Discours sur l'irréligion*, Lausanne, 1660, petit in-8°; ses *Lettres sur les vérités les plus importantes de la religion*, Lausanne, 1772, in-8°; celles contre Voltaire, Berne, 1780, 2 vol. in-8°; *deux Mémoires sur le mouvement du sang et sur les effets de la saignée*, Lausanne, 1756, petit in-8°; *Dissertation sur les parties irritables et sensibles des animaux*, Lausanne, 1753, petit in-8°; *Mémoires sur la nature sensible et irritable des parties du corps animal*, Lausanne, 1756-60, 4 vol. in-12; *deux Mémoires sur la formation des os*, 1756, in-12, *sur la formation du cœur dans le poulet*, etc., *avec un Mémoire sur plusieurs phénomènes de la respiration*, 1758, 2 vol. in-12; *Collection de thèses medico-chirurgicales*, abrégées du latin, par Macquart, Paris, 1757-60, 5 vol. in-12, etc. On peut consulter le catalogue des écrits de Haller à la fin des *Epistolæ ab eruditis viris ad Hallerum scriptæ*, 6 vol. in-8°; Berne, 1773-75. Haller paraît avoir été un homme doux, tranquille, aimant la retraite, cherchant les douceurs de la vie privée, et méritant, par la simplicité de ses mœurs, que la jalousie lui pardonnât sa gloire. C'est un bonheur que ce caractère même ne donne pas toujours; mais Haller en a joui. Il n'a pas payé sa renommée par le prix qu'il faut ordinairement mettre à cette fumée, c'est-à-dire, par les tracasseries qui empoisonnent la vie d'un homme illustre, en quelque genre que

ce soit. M. Biœrnsthal, dans ses *Lettres écrites durant le cours de ses voyages*, en parlant de Voltaire et de Haller, fait le parallèle suivant de ces deux personnages : « L'un est superficiel, et l'autre solide; l'un fait des vers sur toutes sortes de sujets, et verse sur tous la couleur de ses fictions; l'autre, poëte et philosophe, aime sur toutes choses la vérité et la vertu. L'un ne parle que de tolérance et ne veut rien souffrir ni de Dieu ni des hommes; l'autre pratique la morale et l'Évangile. L'un détruit, l'autre édifie. Enfin l'un augmente la masse des erreurs, et l'autre celle des vérités. » Il faut convenir néanmoins que les principes de Haller, généralement sages, n'ont pas toujours eu le degré de consistance et de persévérance qu'on avait lieu d'attendre de la solidité de son jugement et de ses vues, c'est du moins ce que les critiques ont conclu de son *Épître à M. Stœhelin, sur la fausseté des vertus humaines*. Mais il paraît que l'on doit regarder cette *Épître*, comme un ouvrage de jeunesse, suffisamment rétracté par les *Lettres contre les incrédules*.

Préface

DU TRADUCTEUR.

La vérité est si belle, si respectable et si intéressante par elle-même, que tous les hommes la chériraient s'ils s'y rendaient attentifs : l'amour de la vérité en général les conduirait à l'amour de la vertu, et de là à celui de la religion. Mais il arrive à bien des hommes occupés par les passions, ou distraits par les plaisirs, de répondre à ceux qui leur disent avec Jésus-Christ : *Quiconque aime la vérité écoute ma voix*, ce que Pilate répondit à ces paroles : *Qu'est-ce que la vérité* (*Jean*, XVIII, 37)? Saint Jean, qui rapporte cette conversation ajoute, *et en disant cela il sortit*. La question de *Pilate* marquait du doute ou de l'ironie, et sa retraite précipitée, sans attendre de réponse, montrait son indifférence. L'un et l'autre sont l'emblème de la façon de penser et d'agir de quantité de gens d'aujourd'hui sur l'article important de la religion. Plusieurs d'entre eux, de ceux mêmes qui s'honorent du titre de philosophes, répondent à ceux qui les invitent à s'instruire des vérités naturelles et révélées : *Qu'est-ce que ces vérités? Qu'est-ce* même *que la vérité?* et contents d'avoir osé l'exposer au doute, ils se retirent dédaigneusement et comme en triomphe; ils élèvent la difficulté et en fuient la solution. Telle est la conduite et la bonne foi de ceux qui font gloire du pyrrhonisme.

Le doute sur des articles particuliers est assorti à notre faiblesse et aux bornes étroites de nos connaissances. Un doute modeste sur des sujets importants pourrait même avoir un motif et un caractère très-estimables : mais un doute universel est à coup sûr un travers d'esprit absolument contraire au bon sens; peu présumable dans un esprit droit, qui désire sincèrement de s'éclaircir.

Que si un tel pyrrhonisme est un renversement total de la raison; quel nom donner à la conduite odieuse de ceux qui, entourés de secours et de lumières, attaquent de front les vérités les plus capitales, et ces grands principes qui sont la base de la sûreté publique? Ce n'est plus là sans doute une folie; c'est une fureur et un attentat.

Que ceux qui pensent qu'il n'y a d'autre substance que la matière, ni d'autre Dieu que le monde : qu'il n'y a ni vertus ni vices, et par conséquent ni peines ni récompenses : que le bien et le mal moral sont une chimère : que le seul bonheur est celui de la volupté que produisent d'agréables sensations : que ces gens-là ensevelissent leurs idées honteuses avec le poison qu'elles renferment; ou s'ils abjurent la pudeur, au point de faire parade de cette monstrueuse philosophie, s'ils osent en infecter leurs conversations ou en salir leurs ouvrages, nonobstant tous les maux qui en résultent, qu'ils ne se plaignent pas qu'on les traite comme rompant les liens de l'humanité, et tout au moins avec le profond mépris qu'ils affectent pour ce qu'il y a de plus respectable.

Heureusement la plupart des incrédules se décréditent eux-mêmes, ou par l'inconsidération de leur zèle pour la destruction des saines maximes, ou par leurs vices et leurs passions. C'est ce qu'observe l'auteur du *Déisme dévoilé* (1) en parlant de *Hobbes*, de *Schaffts-bury*, de *Tolland*, de *Collins*, de *Mandevill*, de *Woolston*, de *Tindal*, *Morgan*, et de *Chubb*, qu'il appelle les apôtres du déisme (2). *Si l'on compare*, dit-il, *leurs intentions avec leurs prétextes, leurs raisons avec leurs promesses, et surtout leur doctrine avec leur vie, le parallèle ne prouvera que trop que, quoi qu'en dise le déiste, les mystères du christianisme ne sont pas ce qui en éloigne le plus.*

Et que ne pourrions-nous pas dire d'un *la Métrie*, dont la plume, si propre à embellir les sujets les plus excellents, s'était prostituée à tout ce qui pouvait corrompre le cœur? Quel scrupule pourrait-on se faire de flétrir à jamais l'apôtre le plus insolent du libertinage et de l'athéisme, et qui osait néanmoins se dire un vrai philosophe? Voyons en peu de mots si lui et sa vile cabale étaient dignes de ce titre.

La Métrie était-il philosophe? Un philosophe est un amateur de la vérité et de la

(1) Publié à *Londres*, en 1749.
(2) *Bibliothèque raisonnée*, t. XLII, part. II, p. 475.

vertu : mais la Métrie était ennemi de l'une et de l'autre. *Il est naturel*, dit-il (1), *de traiter la vertu comme la vérité. Ce sont des choses qui ne valent qu'autant qu'elles servent à celui qui les possède.*

Un philosophe établit quelque chose. *La Métrie* n'établit rien, et sape tout ce qui est établi.

Un philosophe aime les hommes, *la Métrie* les aime-t-il ? lui qui leur ôte jusqu'au plaisir d'exister, en leur ôtant l'espérance d'exister toujours.

Travaille-t-il à leur bonheur ? mais en réduisant tout leur bonheur à celui des sens, il leur ôte le sentiment le plus doux, celui de leur dignité, celui de devenir meilleurs, celui de l'approbation des autres hommes; la satisfaction de se plaire à eux-mêmes, le bonheur et la gloire de plaire au Maître du monde.

Il les soulageait, dira-t-on, du poids des remords. Mais, outre que la chose était impossible, valait-il mieux de calmer les agitations des méchants que de remplir de joie les gens de bien ; de priver ceux-ci de toute la satisfaction qui accompagnait jusque-là une âme pure et innocente ? Etait-il plus à propos de tranquilliser les *Nérons* et les *Sardanapales*, que d'affermir les espérances des *Catons* et des *Aristides?* d'inviter au crime par l'espoir insensé d'être exempt de peines après cette vie, que d'animer à la vertu en laissant subsister l'idée flatteuse d'une récompense immortelle ?

Valait-il mieux de défaire les hommes de la honte, que de fortifier les charmes de la pudeur, qui sait embellir la beauté même, qui est l'âme de la fidélité, le lustre et la gardienne des vertus ?

Quel plaisir pour ceux qui ont mûrement réfléchi sur la folie de l'incrédulité et sur les suites funestes de l'irréligion, de voir des génies de la première force, tels qu'un *Locke* (2), un *Newton* (3), un *Montesquieu* (4), tels que l'auteur de l'excellent discours qu'on va lire, montrer que la supériorité d'esprit qui les distingue, les élève comme des aigles jusqu'à la lumière de la vérité, et les attache plus fortement aux beautés respectables de la religion! Quelle satisfaction pour ceux qui mettent cette sainte religion, je veux dire celle de Jésus-Christ, bien au-dessus de tous les systèmes des philosophes, et de tout ce qu'a produit de plus beau la sagesse humaine, de voir d'illustres athlètes montrer à découvert leur zèle éclairé pour elle ; décréditer ces génies superficiels qui l'abandonnent sans la connaître ; opposer surtout à ces génies hardis qui en imposent par leur audace, une hardiesse plus noble et plus imposante encore : celle qui naît d'une connaissance plus intime, d'une conviction plus éclairée et d'une conduite qui s'y rapporte!

(1) *De la Vie heureuse*, pag. 149.

(2) « Je crois, *dit M. Locke*, avec plaisir et avec gratitude, la lumière de la révélation, et je me réjouis en elle ; car elle met mon esprit en repos, sur plusieurs choses dont ma pauvre raison ne peut, en façon que ce soit, comprendre la manière. » Locke : de l'Entendement humain.

(3) Le grand Newton témoigna jusqu'à la fin de sa vie le plus grand respect pour Jésus-Christ, et le plus sincère attachement pour sa religion.

(4) Une religion, *dit M. de Montesquieu*, qui enveloppe toutes les passions ; qui n'est pas plus jalouse des actions que des pensées et des désirs ; qui ne nous tient point attachés par quelques chaînes, mais par un nombre innombrable de fils ; qui laisse derrière elle la justice humaine et commence une autre justice ; qui est faite pour mener sans cesse du repentir à l'amour, et de l'amour au repentir ; qui met entre le juge et le criminel un grand médiateur ; entre le juste et le médiateur un grand juge : une telle religion ne doit point avoir de crimes inexpiables. Mais quoiqu'elle donne des craintes et des espérances à tous, elle fait assez sentir que s'il n'y a point de crime qui par sa nature soit inexpiable, toute une vie peut l'être; qu'il serait très-dangereux de tourmenter la miséricorde par de nouveaux crimes et de nouvelles expiations ; qu'inquiets sur les anciennes dettes, jamais quittes envers le Seigneur, nous devons craindre d'en contracter de nouvelles, de combler la mesure et d'aller jusqu'au terme où la bonté paternelle finit... *Esprit des Lois*, liv. XXIV, chap. 13. »

Ce langage est si chrétien ; il y règne tant de force et de délicatesse tout ensemble, que je n'ai pu me résoudre à le tronquer.

« La religion du ciel, *dit encore ailleurs le même auteur*, ne s'établit pas par les mêmes voies que les religions de la terre. Lisez l'histoire de l'Eglise, et vous verrez les prodiges de la religion chrétienne. A-t-elle résolu d'entrer dans un pays ? elle sait s'en faire ouvrir les portes : tous les instruments sont bons pour cela. Quelquefois Dieu veut se servir de quelques pêcheurs ; quelquefois il va prendre sur le trône un empereur, et fait plier sa tête sous le joug de l'Evangile. La religion chrétienne se cache-t-elle dans les lieux souterrains ? Attendez un moment, et vous verrez la majesté impériale parler pour elle. Elle traverse quand elle veut les mers, les rivières et les montagnes ; ce ne sont pas les obstacles d'ici-bas qui l'empêchent d'aller. Mettez de la répugnance dans les esprits, elle saura vaincre ces répugnances. Etablissez des coutumes, formez des usages, publiez des édits, faites des lois ; elle triomphera du climat, des lois qui en résultent et des législateurs qui les auront faites. Dieu, suivant des décrets que nous ne connaissons point, étend ou resserre les limites de sa religion. » *Défense de l'Esprit des Lois*, p. 112.

M. de Montesquieu ne pouvait faire une profession plus éclatante du christianisme que par ces paroles, ni exprimer les progrès miraculeux de cette religion avec plus de dignité. Le moyen en effet de ne pas reconnaître pour divine une religion qui s'empare de l'intérieur de l'âme, avec plus d'empire et de promptitude que les religions humaines ne s'emparent des dehors et de l'extérieur simulé des actions.

DISCOURS
SUR L'IRRELIGION,
OU L'ON EXAMINE SES PRINCIPES ET SES SUITES FUNESTES OPPOSÉS AUX PRINCIPES ET AUX HEUREUX EFFETS DU CHRISTIANISME.

Rien ne serait plus inconcevable que l'esprit d'irreligion dans un siècle autant éclairé, si, malgré la lumière qui y brille, les hommes n'y étaient généralement légers, superficiels,

livrés à la mollesse et à leurs sens. Ces défauts et ces vices favorisent tant l'incrédulité ; elle les favorise tant à son tour, et la contagion de tant de mal est si palpable, que l'insensibilité là-dessus ressemblerait aux symptômes d'une gangrène mortelle.

Avouons-le donc, quoiqu'à la honte du genre humain, l'irréligion s'est accrue à bien des égards, elle s'est multipliée dans des pays où elle était déjà : elle a pénétré dans d'autres où elle n'était pas encore. Dans un grand royaume, où la superstition s'oppose néanmoins à son accroissement, elle fait de continuels et de rapides progrès. Dans l'Allemagne, notre patrie, qui comptait à peine quelque esprit fort, il est aujourd'hui des contrées où l'on ne garde presque plus les apparences, et où il est fort à craindre que la foi ne soit bientôt entièrement éteinte.

Il n'est pas aisé d'arrêter les progrès d'un mal si contagieux. L'incrédulité a trop de charmes aux yeux de l'homme corrompu, pour qu'il se laisse enlever un si doux appui. Ne point croire les peines d'une autre vie, ni peut-être même un Dieu ; pouvoir faire tout ce que l'on veut sans remords et sans contrainte, est un système qui doit avoir autant de sectateurs que le vice même dont il est la théorie.

On obtient sans peine l'approbation de ceux qu'on flatte, et voilà la source de tant d'éloges qu'ont reçus les *Bayle*, les *Schafftsbury*, les *Bullinbroke* et les autres promoteurs de l'irréligion. C'est sur la foi de ces écrivains, encore plus célèbres par leurs séductions, que par la beauté de leur style, que les incrédules, les esprits forts et moqueurs, osent braver la foi. Chaque libertin a son oracle, qu'il croit le premier génie. *Un homme d'une telle pénétration*, dit-on, *ne croyait rien... Il a trouvé tant de difficultés insolubles dans la religion... S'il eût eu la liberté d'écrire... S'il eût vécu dans un siècle tel que le nôtre... S'il eût eu pour patrie un pays où non-seulement on eût osé parler librement, mais livrer toutes ses pensées à l'impression...* Tels sont les discours ordinaires de ceux auxquels la religion pèse comme despotisme et joug insupportable. Ils soupirent après une révolution générale, qui remette les hommes dans leurs anciens droits, et leur permette, comme aux animaux, de suivre un brut instinct.

Mais mettant à part la faiblesse et les sophismes de leurs arguments, que leurs désirs sont insensés ! Qu'ils sont opposés à leurs plus grands intérêts ! C'est à ce point important que je voudrais attirer l'attention de mes lecteurs. Mon but, dans ce discours, n'est point de tendre à la vérité par des routes philosophiques : ma grande vue porte pour le coup sur les suites pratiques de l'incrédulité, le pervertissement des mœurs et tous les maux infinis qu'elle produit déjà, et qui accableraient bientôt la race humaine, si ces affreux principes venaient à étouffer la vérité, et la forcer pour ainsi dire à remonter dans le ciel.

Il faudrait n'aimer ni Dieu, ni les hommes, pour n'être pas affligé des malheureux effets que le libertinage d'esprit a produits dans les pays dans lesquels il a prévalu. Un *Schafftsbury* et un *Bayle*, peuvent embellir l'athéisme théorétique ; ils peuvent nous peindre une société d'athées aussi vertueux qu'il leur plaira : le brillant de leurs couleurs donnera peut-être une sorte d'agrément à leur peinture ; mais ils ne pourront jamais lui donner le mérite de la vraisemblance. La raison et l'expérience le confirment ; et nous exposerons brièvement les preuves qu'elles nous fournissent comme de concert. Ce que j'ai à dire a été dit mille fois, pour le fond des choses ; mais les raisons de le rappeler deviennent tous les jours plus fortes.

L'homme agit toujours selon de certaines vues : ces vues sont toujours relatives à son bonheur, et il le poursuit par la route qui lui paraît la plus facile, la plus courte et la plus sûre.

Ceux qui nient un Dieu vengeur et une vie éternelle, bornent notre félicité au court espace de quelques années, à la jouissance du plaisir, à l'éclat des honneurs, et pour tout dire en un mot, à d'agréables sensations.

Le malheureux auteur du *traité de la Vie heureuse* a rendu un service bien essentiel au genre humain, lorsque, jetant le masque, il a montré à découvert ce qu'est un athée et quelles sont les suites naturelles de la théorie qu'on avait pris tant de soin jusque-là de nous embellir. *Le bonheur*, dit-il, *est le patrimoine de chaque homme ; chacun y a droit, et doit le chercher là où il est. Il appartient autant et aussi justement au scélérat qu'au meilleur et au plus vertueux de tous les hommes. Les plaisirs de l'amour goûtés avec la simple sensibilité des animaux, le chatouillement délicat des sens sont notre vrai et unique bien. Il peut tout seul, même sans l'honneur et l'approbation du monde, faire notre félicité : mais pour l'obtenir, il ne faut pas que la vertu, cette sévère pédante, vienne à la traverse. Elle n'est, au fond, que chimère, fille de l'art et de l'invention ; une plante étrangère que la nature n'a point plantée dans nos cœurs. Le remords, si opiniâtre à nous poursuivre, et l'importune conscience sont uniquement le fruit des impressions données à notre enfance, et des préjugés qu'on y a semés. Il faut s'étourdir sur leur langage, et s'obstiner à faire taire la conscience jusqu'à ce qu'elle ait perdu la force de nous parler. Il n'y a aucune apparence qu'il y ait un Dieu, et déjà il est démontré que la vie à venir est un pur néant. Ainsi nous n'avons plus rien à craindre. Il n'est qu'un seul être qui puisse troubler notre bonheur : c'est le bourreau. C'est là le seul juge duquel le philosophe doit se donner de garde ; ce philosophe qui d'ailleurs ne craint rien, ni sur la terre ni dans ses abîmes* (1).

(1) Devant toi-même, *dit la Métrie*, pag. 134, tu peux donc être tranquille si tu n'as qu'à étouffer tes remords .. mais si tu veux vivre, prends-y garde ; la politique n'est pas si commode que ma philosophie ; la justice est sa fille ; les bourreaux et les gibets sont à ses ordres : crains-les plus que ta conscience et les dieux.

En trahissant les secrets de l'athéisme, cet auteur nous a encore rendu un réel service, par l'utile définition qu'il nous donne du bien et du mal moral. Le méchant est un homme qui s'aime uniquement ; le vertueux est celui qui cherche aussi à avancer le bonheur de ses semblables. Cette définition, donnée par le plus grand ennemi de la foi, servira à notre but.

Si l'incrédulité prenait si fort le dessus, qu'elle devînt la religion dominante, les premières suites de cette révolution seraient infailliblement, que la théorie universelle deviendrait pratique. Dans la suite de nos réflexions nous ferons observer ce qui se passe déjà aujourd'hui. Les athées vivent encore dans une situation gênée, sous l'autorité des rois et en société avec d'autres hommes, qui croient un Dieu, et qui, pour notre bonheur, n'approuvent pas encore le meurtre, l'inceste, l'empoisonnement et les autres chemins les plus courts pour aller à la fortune. Mais si toute l'Europe venait à recevoir leur doctrine; si un nouveau *Flaminius* (1) venait annoncer publiquement aux peuples : Vous êtes libres, vous êtes affranchis de ce Dieu que vous redoutiez : vivez désormais selon vos désirs : quelle face pensez-vous que prendrait le monde ? Chaque homme s'aimerait comme le doit faire un vrai philosophe, c'est-à-dire seul et sans partage. Il verrait tous les objets comme lui appartenant en propre dès qu'ils pourraient accroître sa félicité, et qu'il aurait la force de les acquérir. Ses enfants, ses père et mère, ses frères, ses concitoyens, n'auraient plus aucun devoir à exiger de sa part. Il ne doit plus aux uns l'éducation ni l'entretien, aux autres le respect, et à tout le reste la compassion ni aucun office. Ce que pense déjà à présent un O**** (2), des milliers d'hommes, que dis-je ? tous les hommes le penseraient. Si son plan était rempli, tous les liens de la société seraient pour jamais brisés. L'amour du plaisir formerait encore une espèce de liaison également courte et inconstante entre les deux sexes (3). Un prêtre du Panthéon prononcerait peut-être encore un formulaire, pour annoncer le concubinage de deux philosophes sans conscience, qui se croiraient tout au plus liés jusqu'à ce que l'homme eût trouvé une plus belle femme, et la femme un amant plus agréable. La nature aura néanmoins son cours, et il naîtra, quoique plus rarement, des enfants, car l'expérience nous a appris que le libertinage de l'épicuréisme, assez approchant de celui de l'athéisme, contribua, autant que toute autre cause, à la décadence de Rome, lorsque l'impudicité des deux sexes n'ayant plus de bornes, entraîna l'extinction de presque toutes les familles nobles ; et l'histoire nous apprend encore que la plupart des empereurs, excepté le vertueux *Antonin*, n'eurent point d'enfants. La dissolution des mœurs enflammera un père pour sa fille, un frère pour sa sœur : ils ne trouveront nulle résistance, et bientôt ces passions violentes et dénaturées produiront dans chaque famille les inimitiés les plus implacables. Tout respect des enfants pour leurs pères et mères sera éteint, toute autorité des pères et mères sur leurs enfants sera détruite.

Mais que fera de ses enfants une beauté éclairée par ce système ? de ces enfants qui sont pour elle une charge incommode, un obstacle à d'autres galanteries, des importuns qui viennent mal à propos partager les soins et la nourriture ? Elle en usera comme à *Rome* (1), à *Athènes* ou à la *Chine*. Ils seront la proie des bêtes féroces; et plus philosophe qu'une chienne, qui allaite, elle volera sans perte de temps à de nouvelles amours.

Un enfant échappera-t-il par bonheur à ce danger ? Il ne devra s'attendre de ses parents à rien moins qu'à leur tendresse. Comme il ne fait rien pour eux, ils ne feront rien pour lui. Se privera-t-on de cet argent qui doit procurer une nuit voluptueuse ? Le sacrifiera-t-on pour faire tarir les pleurs de cet enfant qui crie au berceau, ou pour donner à ce jeune homme déjà formé, un gouverneur d'un rare mérite ? Les pères trouveront-ils dans le code de *la Métrie* une loi qui les y oblige ? Ce fils, par une espèce de hasard, est-il devenu adulte ? Il refusera l'obéissance à son père ; il doit satisfaire ses propres désirs, il cherchera tous les moyens de se procurer l'argent que son père lui refuse dans les mêmes vues. Une éternelle discorde divisera les familles. Le fils devient robuste, tandis que le père s'affaiblit par l'intempérance et par les années. Ici la scène va changer de face. Ce vieillard, dira le fils, est en obstacle à mes plaisirs et retarde ma satisfaction. S'il n'était plus, je pourrais me parer de plus beaux habits, plaire à cette séduisante chanteuse, avoir une table plus délicate et flatter mon oreille par des voix italiennes du plus haut prix. Qu'est-ce qui empêchera ce sage fils de se défaire de cet ennemi de son bonheur?

Les athées peuvent être malades comme d'autres hommes, et désirent en ce cas, de la part des personnes qui leur appartiennent, les soins, l'affection et la patience dont ils ont besoin : mais comment oseront-ils s'en flatter ? L'homme incommode ! s'écriera sa concubine régnante : n'en serai-je pas bientôt tout à fait débarrassée ? Le voilà réduit au sort des sauvages de l'Amérique (2), il périra sans secours : car que fait son triste état à d'autres hommes, qui ne sont tenus de penser qu'à leur propre satisfaction.

(1) Q. *Flaminius* fit publier aux jeux néméaques de Corinthe, que désormais les villes grecques seraient libres et vivraient chacune selon ses lois.

(2) O***. C'est M. la Métrie, dont le véritable nom était Offray.

(3) Tel est le mariage de six mois appelé kebin, qui se contracte dans les Indes.

(1) On ne trouve, *dit l'auteur de l'Esprit des Lois*, aucune loi romaine qui permette d'exposer les enfants. Ce fut sans doute un abus introduit dans les derniers temps, lorsque le luxe ôta l'aisance ; lorsque les richesses partagées furent appelées pauvreté ; lorsque le père crut avoir perdu ce qu'il donna à sa famille et qu'il distingua cette famille de sa propriété. (*Esprit des Lois*, livre XXIII, chap. 22).

(2) Les sauvages laissent périr ou tuent impitoyablement les personnes âgées dès qu'elles sont venues au point de ne pouvoir plus leur être utiles.

Verra-t-on jamais former entre ces nouveaux philosophes les doux nœuds de l'amitié ? On trouvera encore, j'en conviens, des amis de table, des compagnons de débauche : mais le plus léger intérêt, la jalousie qu'excite une préférence, la différente façon de penser rompra bientôt ces minces liens. Dès qu'un homme ne verra dans son ami que le ministre de ses plaisirs, il le haïra avec la même facilité qu'il l'avait aimé. Il lui suffira de le voir en opposition avec son goût. Dès qu'on ne se pardonne rien l'un à l'autre, dès qu'il n'y a plus de fidélité dans le secret, plus de services affectueux à attendre, plus de disposition à se relâcher de ses droits pour la satisfaction ou pour la consolation de ses amis, il n'y a plus d'amitié.

Un enfant devient orphelin, il perd son appui, si du moins son père en était un. Qui est-ce qui voudra lui en tenir lieu ? L'amour que les chrétiens appellent *charité* (1), et qu'ils ont d'autant plus droit de s'approprier, que c'est la religion chrétienne qui l'a fait connaître aux hommes, cette charité est déracinée avec tout ce que l'athée nomme préjugés. L'orphelin, le voyageur destitué de secours, le pauvre défaillant de misère, tous ces infortunés mourront à l'écart comme des brutes abandonnées.

Peut-être ne se célébrera-t-il plus de mariages ; mais si cet usage se soutient encore, quelle société sera celle de deux époux, dont l'un trouve plus de contentement avec tout autre qu'avec sa compagne, pour laquelle son goût est usé par l'habitude ; tandis que cette compagne ne croit devoir à son mari ni fidélité ni tendresse, dès qu'elle ne trouve plus avec lui sa satisfaction. La nouvelle doctrine rompt absolument tout lien. Je promets : mais pourquoi tiendrais-je ce que j'ai promis ? ma fidélité à l'observer n'est point une vertu, la rupture de mes engagements n'est point un vice. L'exactitude est une folie et une pédanterie ridicule, dès qu'elle met obstacle à mes plaisirs ; et l'infidélité devient mon seul devoir dès qu'elle me rend plus heureux.

(1) M. de Haller ne veut pas dire ici que la charité fût totalement inconnue avant le christianisme ; elle avait déjà sa source dans la constitution primitive de l'homme, dans ses besoins et dans la trempe même de son cœur : mais la voix sacrée de la nature qui lui parlait alors avec force ne fut pas longtemps écoutée ; l'amour-propre devint le rival et le destructeur de ce tendre amour du prochain. Dieu, par sa bonté infinie, ne voulut pas laisser tomber dans l'oubli une loi qui était le fondement et l'organe de notre félicité. Il expliqua sa volonté d'une façon plus éclatante et plus positive. « Il ne manquera jamais, *dit Dieu*, de pauvres en ton pays ; c'est pourquoi je te commande d'ouvrir ta main à ton frère, à l'affligé et aux nécessiteux de ton peuple (*a*). » Et ce commandement négligé donna lieu aux menaces fulminantes que Dieu fit à son peuple par la bouche d'Ezéchiel. « Voici quelle a été l'iniquité de Sodome, ta sœur : l'orgueil, l'abondance, l'aise et l'oisiveté ; mais elle n'a point soutenu la main de l'affligé ni du nécessiteux (*b*). » Ce Dieu qui donna des lois aux Hébreux est le même qui les a données aux chrétiens. La loi de l'Evangile est à cet égard la même que la loi mosaïque, si ce n'est qu'elle est encore plus pure et plus expresse, comme sa morale est plus tendre et plus charitable.

(*a*) *Deut.*, XV, 11.
(*b*) *Ezéch.*, XVI, 49.

Les achats, les ventes et toutes les négociations ne seront, entre ces nouveaux *Troglodytes* (1), qu'une étude continuelle de toutes les ruses et les tromperies imaginables (2). Pourquoi en effet ne pas tromper ? en falsifiant ma marchandise je boirai de meilleur vin, je souperai mieux. C'est mon devoir de tromper, parce que c'est mon profit. Presque tous les Chinois qu'on accuse de manquer de religion, mettent ouvertement et au plus haut point cette théorie en pratique.

Ces nouveaux philosophes seront-ils en différend sur la possession de quelque bien ? Avec quelle chaleur chacun ne soutiendra-t-il pas ses droits ? Tout les pousse et rien ne les tient en bride. Nous supposerons pourtant qu'il y a encore des juges : mais ces juges ne connaissent ni droit ni honneur, ni divinité. Ce sont des hommes, et qui plus est des athées, qui veulent être heureux, non par la vertu ou par l'honneur imaginaire, mais par le bien présent et par le plaisir. Pourquoi ces juges dépréoccupés ne préféreraient-ils pas ceux qui les corrompent par des présents, en rendant plus heureux ceux qui contribuent à leur bonheur ?

L'orgueil de l'un heurte et révolte l'orgueil de l'autre : la volupté d'un de ces hommes cherche sa satisfaction dans les mêmes objets dans lesquels son rival se propose de la trouver : les limites paraissent trop resserrées et trop gênantes au voisin avide, la vengeance et la haine vont diviser tous les cœurs. Chaque mortel veut tout et a droit à tout : chaque individu devient l'ennemi de tous les autres. Le poison fera disparaître ce père ou ce parent incommode : le poignard d'un assassin à gages ôtera du chemin un offenseur et peut-être un offensé dont on redoute le ressentiment. L'ennemi le plus grand devra être celui dont on aura le plus sujet de craindre la haine.

Le pauvre accablé de son indigence, le joueur auquel les dés n'ont pas été favorables, le fainéant qui se trouve désœuvré à l'approche de la nuit, le libertin qui a toujours suivi sagement les penchants de la nature et épuisé tous les moyens de les satisfaire : tous ces gens-là iront beaucoup sur un grand chemin, prouver au premier passager, le pistolet à la main, qu'il n'a point de droit sur son propre argent. Le juge, soit par faiblesse ou manque d'officiers vertueux, soit par avarice ou par indifférence pour ce qui trouble le repos public, fermera les yeux, ou partagera le butin avec les voleurs. D'un autre côté, le particulier qui consume les fruits de son travail en dissolutions, cherchera, en fraudant le péage, en vendant les plus mauvaises marchandises, et par des

(1) Les *Troglodytes* étaient un peuple d'Ethiopie, l'un des plus féroces qu'il y eût sur la terre. Pline qui en parle dans son Histoire naturelle, liv. II, chap. 150, dit que non-seulement il ne connaissait aucune loi, mais qu'il vivait comme les bêtes sauvages ; habitant dans les cavernes, vivant de chair sanglante, sans aucun langage et presque sans aucun lien de sociabilité.

(2) Ajoutez que ces achats et ces ventes ne pourront se faire qu'en argent comptant, parce que toute confiance sera perdue.

tromperies manifestes, à soutenir ses repas joyeux, la dépense du spectacle ou les parties de plaisir qu'il fait à *Vaux-Halls* (1).

Dans tous les états de la vie on verra régner les mêmes désordres : le maître exigera de son domestique, et le seigneur de ses sujets, tout ce qu'ils seront capables de faire, et souvent même bien au delà de leurs forces. Le domestique et le sujet feront, de leur côté, très-superficiellement leur devoir ou acquitteront leur redevance le plus faiblement qu'il sera possible. Ils obéiront d'autant plus à contre-cœur qu'ils sont convaincus que leur maître ou leur seigneur n'a d'autre droit pour l'exiger que son seul pouvoir. Dès qu'une fois un peuple philosophe ou une armée initiée dans ces mystères aura senti que ses forces sont supérieures à celles du général ou du prince, cette découverte ne tardera pas à produire efficacement son effet et à le produire avec éclat.

Le prince, dira-t-on, jugera, punira et convaincra ces philosophes par l'épée ou par la corde, qu'il vaut mieux pour eux-mêmes d'être honnêtes gens et de vivre à peu près selon les principes de la religion. Mais pourquoi se donnerait-il une telle peine ? A quoi bon cette attention sérieuse ? N'a-t-il point d'affaires plus pressantes ? Ne doit-il pas jouir ? Ne doit-il pas chercher son souverain bien dans la volupté, dans ces plaisirs qu'il peut se procurer si aisément et varier en tant de façons ? Si son goût est belliqueux, ne doit-il pas suivre par la voie des armes, la gloire, son unique idole ? Et quelle peine pourrait lui causer la perte de quelques milliers de machines sacrifiées à aplanir la route où doit passer son char de triomphe ? Son esprit éclairé voit trop distinctement le néant de la justice, et il est trop convaincu de la folie de la vertu. A sa cour président les inventeurs de nouveaux plaisirs et ceux qui se plient au goût du maître.

Celui qui s'abaisse le plus profondément est sûr de monter au plus haut degré, pourvu qu'il serve à la satisfaction de son souverain. Il ne s'agit point de songer à quelque fondation généreuse pour la perfection du génie, moins encore pour celle des mœurs. Pourquoi le prince emploierait-il ses trésors à rendre heureux d'autres que lui-même ? Le ministre, le général, les officiers de justice, selon la mesure de leur pouvoir, concourent aux vues du maître, et le bas peuple paiera le prix dont les grands achètent, à la cour, l'impunité de leurs oppressions. Et puis, qu'est-ce que le prince, dira son général athée ? Sur quoi sont fondés ses droits ? Qui m'a commandé de lui obéir ? Car on sent bien que les serments sont pour un athée quelque chose d'aussi ridicule, que le serait à Vienne ou à Paris, le serment qu'on ferait prêter par Neptune ou par Apollon. Les suites d'un tel système seront, que le fer et le poison agiront et conspireront de toutes parts contre le prince ; car quel de ses sujets ne portera pas envie à son sérail, à ses beaux chevaux, à ses superbes jardins ?

Une garde du corps fera-t-elle sa sûreté ? Des troupes nombreuses et disciplinées retiendront-elles sous le joug des sujets qui obéissent à contre-cœur ? Mais qui le gardera de sa propre garde contre un général chéri de plusieurs légions, contre le gouvernement puissant et accrédité de quelque province ? Rome, dans le troisième siècle, et la Perse d'aujourd'hui, prouvent combien peu les armées sont capables de garder un prince, lorsqu'une fois le lien est rompu entre lui et ses sujets. L'édifice de l'état délabré partout, touche de près à sa ruine. Un Arbace, un Miriveis, un Galba, achèvent d'abattre cette monarchie philosophique. Sardanapale, Néron et Borgia furent des sages et des princes dans la théorie et dans la pratique (1).

Tous ces traits sont formés d'après nature : mes couleurs n'ont pas même à beaucoup près la vivacité qu'elles devraient avoir pour peindre de tels objets. J'ai à Rome, à Alger, en Perse (2), et plus près de moi, les originaux de ma description.

Je crois qu'il est assez démontré que cette nouvelle sagesse est la ruine de la vie sociale. Elle ne donne pour objet à chaque homme que son bonheur particulier et un bonheur purement sensuel. Elle met perpétuellement en opposition les forces de tous les hommes, et il doit en résulter un état de guerre et d'inimitié universelle, que Hobbes a reconnu sincèrement en être la suite, et qui ne peut finir que lorsque la religion viendra ramener la paix.

La religion fait précisément le contraire de l'incrédulité : elle réunit toutes ces forces, toutes ces volontés divisées en un seul point, je veux dire en Dieu. Selon les lois qu'il nous a données, nous devons l'aimer par-dessus toutes choses, et notre prochain comme nous-mêmes. Quel trésor inépuisable de sagesse et de bonté, qui rétablit le bonheur du genre humain ! Quelles richesses que celles qui contribuent si puissamment au bonheur universel !

Selon la révélation, nous ne sommes pas faits uniquement pour ce monde : ses biens sont destinés à nous éprouver : nous ne devons en jouir qu'avec retenue, et cette retenue doit nous empêcher d'y mettre trop notre cœur, parce que nous devons enfin les quitter. Nous sommes destinés à passer dans le monde des esprits, d'où sont bannis les plaisirs des sens, et dans lequel, créatures faibles, mais éclairées par la grâce, nous devrons nécessairement dépouiller tous les

(1) *Vaux-Halls*, se prononce *Fax-Hall* : c'est un établissement magnifique de maisons et de jardins, près de Londres, où l'on va se récréer pour son argent.

(1) Il n'y a qu'à lire *la Vie Heureuse* de la Métrie, pour se convaincre que Néron, Sardanapale et César Borgia, chacun selon son caractère, ont suivi à la lettre la morale nouvelle dont l'unique précepte est : *satisfais tes désirs ; ils sont la voix du ciel et de la nature.*

(2) Cachi-Nadir a efficacement détruit la religion dans cet empire. Il y a travaillé avec un succès qui a causé la ruine de la Perse, en renfermant tout dans le chaos. Il a retranché de l'État l'ordre ecclésiastique pour s'en approprier les richesses : opération douloureuse que l'on n'envisage point ici du côté de la politique ou de la justice ; mais uniquement par le rapport qu'elle peut avoir avec le respect ou le mépris de la religion.

sentiments d'une basse ambition en la présence de Dieu; dans le monde des esprits, où nous ne serons admis à la béatitude, que par une grâce sans bornes, qui vient au secours de notre faiblesse.

Dans le monde où nous nous trouvons, nous sommes tous frères. Il nous est ordonné de faire à l'égard de nos frères, les autres hommes, tout ce que nous ferions à l'égard de Dieu lui-même, s'il daignait paraître sous une forme visible et qu'il eût besoin de notre secours : idée qui surpasse tout ce que l'éloquence humaine pourrait nous offrir de plus persuasif et de plus touchant.

De cet abrégé fondamental de la loi découlent toutes les vertus civiles. Si elles étaient pratiquées, le bonheur du monde en serait la suite naturelle et invariable.

Comparons la société chrétienne avec celle des athées, dans les mêmes cas que nous avons ci-devant dépeints.

Le mariage de deux chrétiens est un spectacle de tendresse et de douceur : l'un doit aider à porter la charge de l'autre : le plus fort ne doit pas abuser de son pouvoir, et le plus faible doit obéir : aucun attrait étranger ne doit faire brèche aux lois inviolables de la fidélité conjugale : le désir seul est déjà un adultère : ainsi parle le Christ, ainsi parle la raison qu'il a éclairée. Un désir reçu avec complaisance serait satisfait, sans cela, dès qu'il serait favorisé par l'occasion.

L'âge n'affaiblit point la tendresse mutuelle de deux chrétiens; mais il peut bien l'augmenter. Plus ils croissent en vertu, plus aussi ils deviennent respectables et chers l'un à l'autre, et c'est ce que l'on peut attendre assez probablement des années.

Des enfants sont pour le chrétien un gage, un bien confié, un fonds que nous devons faire valoir et cultiver pour notre commun Seigneur, à la gloire duquel ils doivent porter des fruits. Nous ne devons pas seulement les aimer, mais les former à la vertu et à la crainte de Dieu pour leur bonheur éternel. Il nous a établis leurs pères et leurs tuteurs : il nous a mis en quelque sorte à sa place, lui qui est le père commun de tous les mortels.

Les enfants doivent honorer leurs pères et mères comme des gouverneurs établis de Dieu. Chéris d'eux, ils ne peuvent que les aimer à leur tour, le devoir et la nature se réunissent pour former l'union la plus tendre et la plus satisfaisante que l'on puisse concevoir dans chaque famille.

Confucius enseignait avec bien de la raison qu'un empire serait heureux, si chaque famille, prise séparément, était dans l'ordre, si toutes les familles d'une même ville étaient unies par les mêmes vues, et si toutes les villes d'un tel empire concouraient entre elles par leur subordination commune à la suprême source de l'ordre. Confucius n'a rien vu de tel pendant sa vie ; mais ce beau spectacle aurait lieu dès que le christianisme serait universellement pratiqué, et bien plus parfaitement encore dans la réalité qu'il ne l'était dans l'idée de Confucius.

Le serviteur d'un chrétien est son frère, il lui doit toute l'affection, tous les soins, toute la justice dont cette relation est susceptible. Le serviteur d'un tel maître pourrait-il ne pas l'aimer, ne pas désirer sa satisfaction ? Dieu lui commande d'honorer ce maître et de faire, selon sa capacité, tout ce qui lui est prescrit justement, non comme une chose à laquelle il est forcé, mais comme une tâche imposée de Dieu, qui a jugé cet état suffisant et sans doute le meilleur pour lui.

Le négoce obtient du christianisme une fidélité, et par là même une sûreté qu'aucune loi ne peut lui donner. Le chrétien n'est jamais seul : Dieu le voit, et, dans la profonde solitude de la nuit, il est sous des yeux infiniment plus respectables que l'athée ne l'est sous ceux de son prince. Le gage le plus secret, le dépôt d'un ami mort, dépôt ignoré de tous les hommes, ne le sollicite à aucune infidélité. Comment commettrais-je un si grand mal, puisque Dieu le voit ? Vendrais-je à mon prochain crédule une marchandise de mauvais aloi, ou à trop haut prix, parce qu'il ne s'y connaît pas, ou qu'il en a un pressant besoin ? Cela serait-il conforme à la loi qui veut que je fasse à autrui tout ce que je voudrais qu'il fît pour moi ? Changerais-je l'éternité contre un peu d'argent dont une couple d'années bornerait peut-être la jouissance ?

Le juge, le magistrat, envisage son autorité comme une administration que Dieu lui confie pour un peu de temps, et selon laquelle il sera infailliblement récompensé ou puni. Dans ce point de vue, tout intérêt particulier disparaît à ses yeux, de même que tout désir d'échanger une récompense éternelle contre une satisfaction d'un moment. Sans aucun effort, il sera juste, exact, incorruptible : il agit sous les yeux de son souverain maître, auquel la plus secrète de ses pensées est déjà connue.

Le roi est paisible sur son trône. Tous ses sujets voient en lui l'image de Dieu sur la terre, la source visible de l'ordre, le soleil de la société civile. L'éclat qu'il a reçu le met en état d'éclairer et d'échauffer une sphère d'une vaste circonférence. Sous le sceptre d'un roi chrétien croissent les séminaires pour l'éducation de la jeunesse, les églises s'élèvent pour l'amendement des adultes et des gens d'un âge plus avancé, les hôpitaux pour le soulagement des pauvres, les colonies se forment pour servir d'asile aux étrangers opprimés. Ses gouverneurs, ses officiers de justice le connaissent et savent que leur honneur et leur bien-être dépendent de leurs vertus. Sa piété, la crainte qu'il a de Dieu, impriment chez des milliers d'hommes la ressemblance et l'imitation de son caractère. Il ne s'élève aucun désir séditieux dans le cœur de ses sujets : qui est-ce qui pourrait haïr le soleil ?

Tous ces avantages découlent d'une seule source. Dieu, dans sa révélation, a mis à notre amour-propre des bornes qui, en modérant la passion insatiable des honneurs et des plaisirs, nous montre un bonheur qui nous les fait mépriser. L'instinct secret qui porte

le corps au plaisir et l'âme aux honneurs, n'est que trop puissant pour servir d'aiguillon à notre indolence, et la révélation met à l'impétuosité de ces penchants une digue qui les arrête. Ils continuent néanmoins d'avoir leur cours : tels que les eaux d'un fleuve contenu dans ses bords, ils serviront encore à sa navigation, mais ils ne désoleront plus la campagne.

Il n'est point à craindre que le calme dure trop longtemps dans l'âme de l'homme : l'ambition, l'avarice et la volupté y germent au milieu des soins attentifs de la religion. Cette religion même a des devoirs qui nous obligent au travail et à remplir notre vocation avec dignité (1).

Il ne nous reste plus qu'à prévenir certaines objections qui pourraient aisément séduire ceux qui penchent à l'incrédulité, et ces objections nous conduiront à la seconde partie de ce discours, destiné à fortifier par l'expérience ce que nous n'avons présenté jusqu'ici qu'en théorie.

Les états chrétiens, dit l'athée, sont-ils donc si remplis d'hommes vertueux ? Les païens n'ont-ils pas été aussi vertueux et aussi sages ? La Chine, soumise à un gouvernement athée, n'offre-t-elle pas le spectacle d'un empire bien moral et bien réglé ? Et si tout cela est vrai, de quoi se vante la révélation, qui ne rend pas les hommes meilleurs ? Qu'a-t-on à dire contre l'incrédulité, qui ne les empêche pas d'être bons ?

Il est vrai que Rome et la Grèce ont produit, à divers égards, des hommes qui, par le pur amour de la gloire, ont fait de belles actions pour le bien de leur patrie. On les a vus combattre avec intrépidité, juger avec droiture, parler courageusement dans les assemblées, et pratiquer nombre d'autres vertus extérieures utiles au bien public. Avec tout cela les athées d'aujourd'hui pourront difficilement se prévaloir contre nous de ces exemples. Déjà, selon leurs principes, ces grands hommes ont été aussi dépourvus de sens que les chrétiens. Comme ceux-ci travaillent pour une vie éternelle dans le ciel, ceux-là, poussés par le même enthousiasme, ont agi dans la vue d'une immortalité, dans la mémoire des hommes. C'est pour elle, pour cette fumée, qu'ils ont négligé la volupté, l'objet capital de l'homme, cet objet charmant qui eût opéré leur vrai bonheur. De plus, les hommes dont nous parlons n'étaient pas athées : les plus vertueux d'entre les païens reconnaissaient une divinité, qui veille sur les mortels et qui est attentive à leurs actions : un crépuscule de la vraie lumière paraissait avoir percé jusqu'à leurs esprits. Entre ceux-là nous comptons un Antonin, un Epictète, et à quelque égard, un Socrate. Les Romains même, du temps de Polybe étaient encore pénétrés d'une telle crainte envers les dieux, qu'on n'eût pu trouver un seul homme qui eût voulu hasarder un faux serment (1).

Il s'en fallait beaucoup néanmoins que Rome et Athènes même possédassent l'espèce de vertus qui sont vraiment capables de rendre un peuple ou un homme heureux ; et la raison pour laquelle les païens ne les possédaient pas, est précisément que la lumière de la révélation n'avait pas encore brillé à leurs yeux. Cette considération est essentielle à notre dessein.

Les vertus des Romains encore libres avaient principalement pour objet la prospérité de l'Etat. Tous les citoyens de Rome étaient saisis de cette idée fanatique, que l'empire du monde était destiné à leur patrie (2), et chaque membre de la république travaillait à ce grand ouvrage avec un plaisir et un zèle infatigable. Les triomphes, les statues et les trophées nourrissaient cette chimère et les enflammaient d'amour pour la gloire. Mais il manquait à ces Romains, et plus encore aux Grecs, un nombre considérable de vertus très-importantes : ils étaient vindicatifs et regardaient la haine et la poursuite de leurs ennemis comme une vertu. Les accusations, les actions intentées devant les tribunaux pour fait de crime, soit contre leurs ennemis soit contre ceux de leurs proches, étaient l'une des routes les plus communes par lesquelles les jeunes Romains allaient à la gloire. L'inimitié entre les familles était presque irréconciliable. Un fils ne pouvait presque sans se déshonorer laisser l'ennemi de son père sans le poursuivre (3). Cela ne produisit pas, à la vérité, des duels, ils furent inventés longtemps après dans le nord, mais il en résulta des séditions et des guerres civiles. Autant que je puis me le rappeler, les Romains ne connaissaient pas la charité (4) et la bienfaisance envers les pauvres : les aumônes et les

(1) *Il y a dans la religion chrétienne des devoirs qui nous imposent l'obligation de nous acquitter avec zèle des charges que la Providence nous confie. L'ambition n'est pas le seul motif qui nous les fasse remplir. Réussirait-elle mieux à nous rendre injustes, que la crainte d'un Dieu toujours présent, qui observe la manière dont nous nous acquittons de sa commission?*

(1) *Après la bataille de* Cannes, *le peuple effrayé voulut se retirer en Sicile. Scipion lui fit jurer qu'il resterait à Rome. La crainte de violer le serment surmonta toute autre crainte. Rome était un vaisseau tenu dans la tempête par deux ancres : la religion et les mœurs* (*Esprit des Lois*, liv. VIII, chap. 15).

(2) *On ne parlait aux Romains que de leurs grandes destinées, même longtemps avant qu'elles arrivassent.* Quirites Imperio nati, *était le terme favori et le motif que l'on employait dans les harangues, comme on le voit dans celle de* C. Memmius, *rapportée par* Salluste, de Bell. Jug.

(3) Un jeune homme ayant fait condamner par sentence l'ennemi de son père, mort depuis peu, Caton le censeur qui le rencontra le jour même, lui dit en l'embrassant ces paroles rapportées par Plutarque : *Voilà les sacrifices mortuaires qu'il faut faire aux mânes de ses pères. Il faut leur offrir, non le sang des chevreaux et des agneaux, mais les larmes et la condamnation de leurs ennemis.* Plutarque, Vie de Caton le censeur.

C'était, selon les sages païens mêmes, porter l'amour filial jusqu'à l'héroïsme ; et dans le vrai c'était être cruel et souvent injuste pour être bon fils.

(4) Le mot de charité était connu des Romains pour désigner la bénéficence. On le trouve sur plusieurs médailles, et j'en ai actuellement sous les yeux une de moyen bronze qui a d'un côté la tête de l'impératrice Crispine, CRISPINA AVG, et au revers KARITAS. Ce mot est aussi employé chez les païens pour désigner l'amour, l'amitié, l'attachement. *Meretur hanc curam longa caritate mei* : « Il mérite ce soin par la persévérance de son amitié pour moi, » dit Pline le Jeune à son ami Fundanus. Mais il paraît avoir connu la vertu

hôpitaux sont de plus nouvelle date, et appartiennent au christianisme (1). Les meilleurs d'entre eux étaient cruels et inexorables pour leurs ennemis. Un roi dont on avait triomphé fut condamné à mourir (2), avec ses fils et une innocente fille, à laquelle même, selon une coutume affreuse, le bourreau ôta l'honneur, avant que de lui ôter la vie (3). Les vues qui régnaient dans Rome, encore vertueuse, étaient injustes : elles dominaient dans toutes les délibérations et donnaient lieu à opprimer les peuples mêmes qu'elle avait reçus sous sa protection. Chez les Romains, le mérite de la chasteté était absolument inconnu aux personnes de notre sexe (4).

On sait l'avis impie de Caton (1), l'apothéose de Flora (2), et les spectacles dont le peuple romain était à la fois honteux et avide (3). Un Antonin eut sa concubine. L'ivrognerie

même que nous appelons charité, par ce passage de sa lettre à Sardus, Liv. IX : *Primum est autem suo esse contentum, deinde quos præcipue scias indigere sustentantem, foventemque, orbe quodam societatis ambire.* Cicéron s'en sert aussi pour exprimer cette bienveillance universelle qui n'est pas éloignée de la charité chrétienne. *Nihil est tam illustre, nec quod latius pateat, quam conjunctio inter homines hominum, et quasi quædam societas et communicatio utilitatum, et ipsa caritas generis humani.* Cicéron. *De Finib.*, lib. V. Avec tout cela, c'était bien peu de chose que la charité des Romains et des Grecs, en comparaison de celle que Jésus-Christ nous a enseignée. Elle ne s'étendait guère au delà de leur famille, de leur maison, ou de celle de leurs amis : le malheur en général, la pauvreté, les maladies n'avaient aucune part à leurs secours. Caton le censeur vendait sans pitié ses esclaves devenus vieux, comme on se défait d'un vieux cheval.

(1) Rien ne prouve mieux que la charité doit sa perfection et pour ainsi dire sa naissance au christianisme, que l'aveu de l'empereur Julien dans sa lettre à Arsace, grand prêtre de Galatie, et dans le fragment de cette qu'il écrivait à un autre pontife païen dont on ignore le nom. *Profitons*, dit-il, *de l'exemple des Galiléens, qui, par l'hospitalité qu'ils exercent, par le soin qu'ils ont de la sépulture*, etc., *ont trouvé le secret de donner tant de cours à leur impie athéisme...* Et après avoir exhorté le pontife à établir des hôpitaux, etc., il ajoute : *Qu'ils aient soin d'instruire les peuples sur l'obligation de faire l'aumône ; car il est certainement bien honteux pour nous, que nul ne mendie parmi les Juifs, et que les impies Galiléens, outre leurs pauvres, nourrissent encore les nôtres, que nous laissons sans aucun secours.* Julian., ad Arsac., et fragm. Epist. 49 et 62.

Au reste la fondation des hôpitaux n'est pas nouvelle. Saint Basile en fait mention chez les Grecs, sous le nom de *Ptochei*, ou hospices des pauvres, *Ptochotrophies*, ou maisons alimentaires de pauvres. On voit encore des maisons pour les vieillards, appelées *Gerocomes* ou *Gerontocomes*. Les actes du concile de Chalcédoine font mention d'une infirmerie de 60 lits. L'empereur Justinien, dans ses *Novelles*, et d'autres auteurs anciens, nous font connaître des établissements pareils à Rome, et en d'autres villes. *Vid.* MURATORI, *della Carità Christiana*, chap. 32.

(2) L'histoire nous offre grand nombre d'exemples de cet usage barbare, de faire mourir les rois dont on avait triomphé. Ainsi Aristonicus, roi de Pergame, fut étranglé par ordre du sénat, après avoir servi au triomphe du consul Aquilius. Ainsi Jugurtha, roi de Numidie, fut condamné à mourir de faim dans un cachot infect, où le bourreau le jeta après lui avoir déchiré son manteau royal. Vercingetorix, Sabinus et tant d'autres en firent la cruelle expérience. César, le clément César, fit mourir sous le bâton le sénat des Carnutes, et fit tuer tout le sénat de Caton à Utique ; ce qui rend fort douteuse la sincérité de cette exclamation, lorsqu'il apprit la fin de ce grand homme : *O Caton, je t'envie la gloire de ta mort, puisque tu m'as envié la gloire de te sauver.*

(3) Suétone, au chap. LXI de la vie de Tibère, s'exprime en ces termes : *Immaturæ puellæ, quas more tradito nefas esset virgines strangulari, vitia æ prius a carnifice.* On faisait ôter l'honneur par le bourreau aux filles innocentes d'un père coupable. Sur quoi Casaubon remarque que la même abomination avait été souvent commise à l'égard des saintes vierges qui avaient répandu leur sang pour Notre-Seigneur, comme nous l'apprennent les anciens martyrologes.

(4) La chasteté, ou la continence n'aurait pas été une vertu si inconnue chez les Romains, à en juger par ce qu'en dit Valère Maxime, liv. IV, chap. 3, et par le bel exemple qu'il en donne en la personne de P. Scipion, le premier des Africains ; lorsque se trouvant en Espagne à l'âge de 24 ans, après la prise de Carthagène, on lui amena entre les prisonniers une jeune et belle fille de maison illustre, qu'il rendit avec respect à ses parents et à son époux, nommé *Indibilis* ou *Lucrius*, joignant à sa dot la somme considérable qu'on lui apportait pour sa rançon.

Cette vertu fut d'autant plus admirée que la jeune Espagnole était belle et modeste, sans femme et victorieux : *Juvenis, cœlebs et victor* ; trois circonstances qui, réunies, ne pouvaient être balancées que par une vertu extraordinaire. D'autres ont tourné la beauté de cette action du côté de la politique. Il sacrifia, dit-on, le plaisir d'un moment à celui d'acquérir un allié d'un grand poids : si la vierge espagnole eût été d'une naissance commune, on n'y eût pas fait la moindre attention. Il y a même des auteurs qui révoquent en doute la continence de Scipion : peut-être a-t-il par un penchant naturel à rabaisser les actions qui sont pour ainsi dire la censure des mœurs dominantes.

(1) Il semble d'abord que ce pourrait être ici une allusion à ce mot de Caton d'Utique, sur la Providence, quand Pompée fut chassé de l'Italie : *Lorsque Pompée*, dit-il, *n'a suivi ni raison ni justice, il a toujours été heureux ; et aujourd'hui qu'il ne travaille qu'à sauver sa patrie, tout son bonheur l'abandonne.* Mais M. de Haller a eu vue ce passage d'Horace. *Serm. lib.* I, 2.

. . . . . Sententia dira Catonis :
Huc juvenes æquum est descendere ; non alienas,
Permolere uxores.

On n'a qu'à lire aussi là-dessus Térence, la Vie de Pompée, la conduite d'Antonin qui se donna une concubine, etc.

(2) Flore, toute déesse qu'elle était, n'avait pas tiré sa divinité d'une source bien respectable. C'était une courtisane fameuse connue sous le nom d'Acca, du temps du roi Ancus. Pour accréditer ses faveurs, elle se vanta d'avoir été honorée de celles d'Hercule ; après quoi n'ayant pas dédaigné le commerce des mortels, elle sut captiver un homme opulent, nommé Tarrius, qui l'épousa et lui laissa tous ses biens. Avec des plaisirs et des richesses, il ne lui manquait qu'une seule chose ; mais dont elle ne se souciait pas, que lorsqu'elle ne pourrait plus jouir des richesses et des plaisirs : c'était l'honneur, ou plutôt une vapeur de gloire qu'elle estimait plus encore. Elle s'y prit à merveille pour l'obtenir, et surtout pour n'en souffrir ni privation ni contrainte : ce fut de renvoyer cet article après sa mort. Elle institua solennellement le peuple romain pour son héritier ; mais elle attacha pour condition à son bienfait qu'on célébrerait annuellement pour l'honneur de sa mémoire une fête sacrée accompagnée de jeux et de sacrifices. Le sénat en sentit la honte, et pour la couvrir d'un voile qui eut quelque dignité, il substitua au nom décrié d'Acca le nom gracieux de Flore, qu'il feignit être déesse des fleurs. On lui décerna un culte et des autels, pour disposer cette nouvelle divinité à favoriser la frêle espérance des amateurs des jardins.

(3) Ces jeux étaient principalement les Jeux Floraux. On les célébrait avec toute l'indécence et la lasciveté convenable à la mémoire d'une courtisane. Le peuple exigeait ce jour-là que les femmes publiques parussent nues : il voulut encore qu'elles animassent cette nudité de tout ce que le discours a d'obscène, et le geste des mimes de piquant pour la populace. Valère Maxime nous explique par le récit suivant, ce mélange de passion pour de si infames amusements et de honte de s'y livrer. M. Porcius Caro, assistant aux Jeux Floraux donnés par Messius, alors édile, le peuple n'osa jamais, en la présence d'un si grave personnage, demander, selon sa coutume, que les femmes mimes ou baladines dansassent nues. Favinius, ami de Caton, lui ayant dit à l'oreille la violence que le peuple se faisait, ce grand homme sortit du théâtre pour ne pas gêner par sa présence cette lascive coutume. Le peuple applaudit à sa complaisance par des acclamations et des battements de mains, et rappela l'ancien usage, montrant ainsi plus de respect pour le seul Caton, qu'eux tous ensemble ne s'en attirent. *Cum abeuntem ingenti plausu populus prosecutus, percontanti eum joco an in scenam revocaret, ut ceteris plus se majestatis uni tribuere, quam universo sibi vindicare.* Valer. Max., *Lib.* II, *cap.* 10. *De Majestate.*

ni l'avarice ne passaient pas pour vicieuses. Caton le Jeune (1) rendit la première célèbre par son exemple : et Caton l'Ancien (2) se livra hautement à l'autre. Le suicide était une espèce d'émancipation permise, que chacun se donnait à soi-même, et l'ambition la plus excessive était non-seulement une vertu héroïque, mais la mère des héros. La vanité et la présomption étaient très-ordinaires chez les plus sages Romains. La lettre de Cicéron à Luceius (3) sera une preuve éternelle à quel point les hommes les plus philosophes et les plus sages s'oubliaient à cet égard. Les seules médailles seront des monuments toujours durables de la vaine gloire de ce peuple. Le sacrifice cruel de tant de prisonniers, destinés à servir de gladiateurs, devint l'un de ses plus grands divertissements, et servait même à la joie des festins. L'action d'exposer les enfants des familles les plus illustres, pour ne pas en augmenter la dépense, l'esclavage enfin, étaient des usages les plus contraires à l'humanité, et qui marquaient un défaut général de compassion. En un mot, il resterait peu de chose des vertus romaines si on excepte le courage et un zèle ardent pour l'agrandissement de Rome, qu'on appelait la ville éternelle (1).

La Chine n'est rien moins que ce que les jésuites nous la représentent par des vues intéressées, et n'a même jamais été telle. *Anson*, *Rinius*, *le Gentil*, et d'autres voyageurs, l'ont décrite d'après nature.

Nous pourrions avec fondement nier aux esprits forts que les lettrés chinois soient athées. L'empereur sacrifie au Dieu du ciel, et l'attention du *Tien*, ou de l'Etre suprême, à la conduite des hommes, est une vérité reçue et consacrée chez cette nation.

Cependant nous abandonnerions sans peine aux athées les Chinois modernes, vu leur indifférence pour la religion, sans que nos antagonistes gagnassent beaucoup à cet accroissement de leur nombre.

Les *Chinois* tiennent leurs lois et leurs réglements de leurs premiers empereurs; des sages *Ven* et *Vou-vang*, et d'autres souverains qui, autant que je puis le découvrir, étaient attachés à la religion primitive (2). Ils adoraient un seul Dieu, créateur, conservateur et juge de tous les hommes. Ces lois établissent un ordre sans égal dans l'empire. Une sévère inspection et un pouvoir despotique passent de l'empereur à ses gouverneurs de provinces, se répand de là sur les magistratures des villes, et descend enfin jusqu'au père de famille, qui exerce une autorité absolue sur sa maison, en même temps qu'il rend la plus parfaite obéissance à ses supérieurs, qu'on appelle très-mal à propos *Manda-*

(1) Caton d'Utique, d'abord très-sobre, se laissa aller dans la suite au plaisir de boire, en sorte que souvent il passait les nuits à table, et s'attira le honteux reproche d'*ivrogner toute la nuit*. Mais comment concilier une conduite si méprisable, avec ce qu'en dit le même Plutarque, qui le représente comme un magistrat intègre, ferme, judicieux, modeste, sévère et humain, selon que les circonstances le demandaient ? Cet historien réfute même ailleurs l'imputation qu'on lui faisait, *de donner ses audiences après dîner et chargé de vin : cela*, ajoute-t-il, *n'est pas véritable*; et il est peu apparent que s'il eût été dans le cas, il eût osé en plein sénat apostropher César en ces termes : *Tiens, ivrogne*, en lui jetant un billet de Servilie, sa sœur, dont une méprise venait de lui dévoiler l'intrigue amoureuse. Il est donc possible que ce fut une imputation de ses ennemis, quant aux grands excès; et que, selon que Plutarque même l'insinue, le vice de Caton se réduisit à prolonger trop avec ses amis le plaisir de la table, pour se délasser avec eux des fatigues que lui donnaient les affaires de la république.

(2) Caton le Censeur, qui fit d'ailleurs de si belles choses pour sa patrie, se rendit très-suspect d'avarice par divers endroits, et surtout par *l'usure des vaisseaux*, qui était, dit Plutarque, la plus condamnée de toutes. Elle consistait à se faire assurer le fonds des vaisseaux par une compagnie de marchands, et à s'y réserver, outre l'intérêt, une portion qu'il faisait valoir par un affranchi. Cette espèce de contrat usuraire demanderait des discussions, et pourrait peut-être se justifier par le petit nombre de principes que M. de Montesquieu nous donne sur l'usure maritime. *Esprit des Lois, liv.* XXII, *chap.* 20 Le trafic des esclaves, le style de l'ouvrage *de Re rustica*, et d'autres traits encore ont pu faire penser que Caton était un avare qui regardait l'avarice comme une vertu, mais tout cela pourrait s'expliquer par son caractère simple, frugal, austère et très-économe, et surtout par le désintéressement qu'il marqua dans l'exercice de tous ses emplois.

(3) Cette lettre est en effet un chef-d'œuvre de vanité et de l'amour-propre le moins délicat : c'est la 12e du livre V, dans l'édition de Lambin : Lutetiæ, 1572. Je vais en traduire quelques fragments en faveur de ceux qui ne la connaissent pas, et parce qu'elle est toute propre à faire chérir la modestie, comme la vue d'un buveur qui a perdu la raison est propre à faire estimer la sobriété. Cicéron avertit Luceius qu'il va se défaire d'une pudeur presque rustique. « L'absence, dit-il, est favorable à mon but ; une lettre ne rougit point .. Je brûle d'une ambition incroyable de voir mon nom illustre... Je sens le plus ardent désir que vous vantiez mes actions, et cela le plus promptement qu'il sera possible... Ce n'est pas seulement le souvenir de la postérité qui me fait concevoir l'espérance d'une sorte d'immortalité : je veux surtout, et je le désire ardemment, en jouir moi-même pendant ma vie, sur la foi de votre suffrage, sur le poids qu'y ajoutera votre affection, votre génie et les grâces qu'il peut y répandre... Voyez, je vous prie, ce qui conviendra le mieux : ou de joindre les événemens de ma vie au tissu de notre histoire ; ou, comme l'ont fait plusieurs Grecs célèbres dans leurs histoires immortelles, de séparer de la généralité des événements ceux qui m'intéressent, tels que la conjuration de Catilina, etc... Cette dernière méthode servirait mieux mon impatience... Et n'embrassant qu'une seule affaire et une seule personne, tout votre génie s'y déploiera, et je vois d'avance combien le sujet en paraîtra plus fécond et plus orné... Je n'ignore pas quelle présomption accompagne ma prière : *Non ignoro quam impudenter faciam*; mais quand on a une fois franchi les bornes de la modestie, il ne reste plus qu'à le faire sans mesure. Ne craignez donc point, je vous en conjure, d'orner et d'appuyer avec véhémence les faits dont vous parlerez; d'aller au delà de vos propres sentiments, et de négliger même pour cela les lois de l'histoire... Ne craignez pas de donner un peu plus à la tendresse qu'à la vérité, pourvu que le monde me connaisse dans vos ouvrages pendant ma vie, et que je jouisse en personne de cette petite gloire, etc. » Si on compare l'excès et la bassesse des instances de Cicéron à ce peu de mots de Pline le Jeune à Tacite : *Augeor, nec me fallit augurium, Historias tuas immortales futuras : quo magis illis (ingenue fatebor) inseri cupio*, on trouverait à peu près le même désir avec plus de délicatesse. L'éloge y est amené pour être la gaze assez transparente de l'amour-propre.

(1) Ce fut sous le règne des Antonin que s'introduisit cette épithète, en érigeant un temple à l'honneur de Rome, dans Rome même avec cette inscription sur le frontispice : URBI ÆTERNÆ. Les villes d'Asie lui élevèrent des temples pareils, par adulation, avec cette dédicace : SENATUI AC ROMÆ : considérés, l'un comme un dieu, et l'autre comme une déesse. On trouve aussi fréquemment sur les médailles les mots SACRA et SACRATISSIMA, proprement appliqués à Rome : mais elle se trouve divinisée plus formellement encore dans une médaille de bronze du cabinet de la reine Christine, qui porte THEAN ROMEN. *Spanh. De præst. Numism.* Dissert. v, pag. 415. Edit. Elz.

(2) Cette religion primitive était celle de Noé.

rins. Ces règles, et d'autres encore, jointes à la lâcheté naturelle du peuple, maintiennent ce vaste empire dans un assez grand calme, et conservent en vigueur sa constitution. Les nouveaux maîtres qui ont subjugué de temps en temps cette nation pusillanime, ont trouvé ce despotisme favorable à leurs intérêts, et également nécessaire pour tenir en bride un peuple innombrable, qui surpasse plus de cent fois le nombre de ses vainqueurs. Ils ont trouvé ces lois très-propres à tenir le peuple sous le joug, sans le révolter. Mais à quoi se réduisent les effets si renommés de ces lois, et cette morale si vantée dans laquelle on suppose qu'il n'y a point de Dieu? Ce qui en résulte est le règne de beaucoup de vices avec bien peu de vertus. Le *Chinois* est lâche, faux, adonné à la vengeance, intéressé, trompeur, libertin. Il est, à la vérité, civil, laborieux, posé et moral dans l'extérieur : mais que ces vertus sont peu de chose, balancées par le poids de tant de vices!

La constitution intérieure de cet empire a même bien plus de défauts que les Etats de l'Europe les plus mal réglés. Tout y est rempli de voleurs, et chaque siècle y a vu des perturbateurs du repos public, qui, par la lâcheté de la nation et la lenteur attachée à la forme du gouvernement, se sont rendus redoutables et ont mis en péril les empereurs mêmes. La justice et la faveur des lettrés sont communément vénales. Il n'y a point d'année que quelque province n'éprouve la disette : les greniers publics restant vides par la mauvaise conduite et par le honteux intérêt des magistrats, qui laissent ainsi mourir les sujets de l'empire par milliers. La cour impériale est pleine de troubles. *Camhi* lui-même, cet empereur si renommé, fut contraint de faire décapiter l'héritier qu'il s'était choisi. En un mot, on ne trouve à la Chine que l'ombre des vertus, et des vices réels.

Ici l'esprit fort m'objectera les crimes des Européens. Il nous rappellera les honneurs de la cour dévote de Constantinople, la corruption régnante à Rome, et les vices assez ordinaires dans les pays qui vivent sous la communion protestante. Bayle a déjà mis en œuvre cette objection, et il faut convenir qu'elle a quelque chose de frappant. Considérez, nous dit-il, les suites du christianisme : dans le même quart-d'heure, l'espagnol prie et massacre, le dévôt italien fait confesser son ennemi, et sitôt qu'il a prié, il lui perce le cœur. Les chrétiens disent qu'ils croient à une vie éternelle, et qu'elle est l'objet capital de tous leurs vœux, de tous leurs travaux; mais voyez-les de plus près : recherchent-ils autre chose que l'argent, les honneurs et les plaisirs? Qu'est-ce que les athées recherchent de plus? Ainsi et l'athée et le chrétien se trouvent réunis dans leur morale par la pratique (1), et les effets de la révélation ne subsistent plus que dans le geste et dans l'attitude.

Cette objection paraît forte, mais elle n'est telle qu'en apparence. Le christianisme a montré dans tous les temps son pouvoir, et ses vertus ont toujours eu leur accroissement en proportion avec la solide piété.

Les premiers chrétiens ont toujours été des modèles de pureté, de charité, d'humilité, de détachement. Et comment n'eussent-ils pas été tels, dans l'attente et la disposition inébranlable de sacrifier leur vie et de perdre volontairement tous les biens après lesquels les autres hommes soupirent. Pline le Jeune est le premier témoin qui l'atteste, et les chrétiens eux-mêmes ont constamment défié leurs persécuteurs de pouvoir, par les recherches, les plus sévères, trouver entre les chrétiens qui étaient alors par milliers, un seul homme adonné au crime. Aussi longtemps qu'ils ont été vrais chrétiens, ils ont porté les vertus au delà des bornes connues de l'humanité. Aimer ses ennemis, donner sa vie pour la vérité, se livrer sans résistance à la fureur de ses juges et à la mort même, sont incontestablement des vertus qui ne se trouvent pas originairement dans le cœur de l'homme et qui n'ont point été connues par les plus sages païens.

Il est vrai que, dans la suite des temps, on a vu germer dans les cœurs l'impureté, l'ambition et la vengeance, dans le temps même que la bouche ne paraissait respirer qu'un ardent amour pour Dieu. Une grande et puissante secte de chrétiens a porté aussi loin, et peut-être plus loin encore que ne l'ont jamais fait les Romains, le meurtre et tous les genres de persécutions. A peine l'histoire entière fournira-t-elle une journée comparable à celle de la Saint-Barthélemi, soit pour le nombre, soit pour le caractère illustre des victimes, soit pour la perfidie de leurs meurtriers (1).

Il est sûr encore que, dans les Eglises les plus pures des chrétiens, les vices règnent dans un degré également honteux et incontestable. La luxure, l'ambition, l'avarice et les procédés injustes se trouvent dans tous les états, et dans toutes les communautés : mais tout cela ne favorise en rien la cause des athées, et fait beaucoup pour la nôtre.

La superstition est un ennemi presque aussi dangereux de la religion que l'est l'incrédulité. L'une et l'autre acquittent mal l'homme envers Dieu : l'athée refuse la dette, et

(1) Nous ne comprenons pas, en vérité, la force de cette objection que de Haller trouve si puissante. Il en est de la religion comme de toute loi : elle ne rend meilleurs que ceux qui la comprennent bien et l'observent fidèlement. Un athée vertueux et un chrétien qui ne l'est pas sont deux inconséquents, et voilà tout; ou plutôt, si le chrétien fait le mal, c'est souvent parce qu'il y a encore dans la société trop d'athéisme, et si l'athée fait le bien, c'est parce que cette même société est profondément imprégnée de christianisme. L'un et l'autre s'imbibent et se colorent sans y penser du milieu dans lequel ils vivent. Parce qu'on voit des vertus vraiment évangéliques sans la foi à l'Evangile, on croit que la morale évangélique est *naturelle*. Ce qu'il faut dire, c'est qu'elle est aujourd'hui *naturalisée*. Cette expression si juste appartient au comte de Maistre. M.

(1) Considérée sous le rapport de ses résultats immédiats, la Saint-Barthélemi fut un événement heureux pour la religion, mais qui n'eut lieu ni pour elle ni par elle. La politique fit tout, et la critique historique, rectifiée par le temps qui efface les haines et les préjugés, est généralement d'accord sur ce point. Mais quand il serait vrai de dire que Charles IX et Catherine de Médicis n'ont eu d'autre dessein que d'exterminer l'hérésie, on devrait seulement les considérer comme deux fanatiques qui n'ont rien compris à la religion dont ils prétendaient défendre les intérêts tout en violant ses maximes. M.

le superstitieux voudrait la payer en bagatelles. Mais qu'importe à la religion, que la superstition mérite de tels reproches? Sera-t-elle responsable des crimes de son ennemie?

Le vice des tièdes, qui ne sont chrétiens que de nom, ne fait pas plus de tort à la religion. Lorsque nous la comparons avec l'incrédulité, nous mettons en balance le système de celle-ci avec le système que nous offre la révélation. L'un nous conduit à un amour universel, qui, selon l'aveu de nos ennemis, fait l'essence de la vertu. L'autre nous sépare de tous les autres hommes : il fait de nous et de notre volonté notre seul Dieu et l'unique objet de nos actions. Le chrétien est coupable, lorsqu'il n'est pas vrai chrétien, et l'athée est coupable parce qu'il est un vrai athée. Les vertus qu'il conserve ne viennent que de la crainte qu'il a de ses concitoyens et d'un reste d'impression que l'éducation lui a donnée. Il ne serait point un vrai athée, il n'agirait plus selon ses principes, dès qu'il aimerait autre chose que lui-même.

Nous observons de plus qu'avec tous les défauts qui accompagnent le christianisme, il s'y trouve une infinité de choses estimables, dont on ne doit chercher la source que dans la religion, vu que, selon l'aveu de nos antagonistes, ce bien est une plante étrangère en nous, et non un fruit de nos propres dispositions : une droiture assez universelle dans le négoce, la fidélité conjugale, qui prévaut encore de beaucoup sur la violation de ce devoir, l'affection générale des pères et mères pour leurs enfants, l'amitié, la charité, la justice, une soumission étonnante à l'autorité, quoique souvent exercée d'une manière dure et impitoyable, une fidélité inviolable parmi les soldats (1), toutes ces vertus règnent encore parmi ceux qui professent le christianisme. Combien de pauvres sont encore nourris! Combien de malades soignés! Combien d'orphelins élevés et instruits! Combien de désirs de vengeance, de penchants à l'impureté sont étouffés dans les cœurs par le vif sentiment de la conscience, par le retour de cette idée importante, qu'il y a un Dieu! Et combien d'hommes, nonobstant la pente de leur corruption, sont encore par ce grand motif, bons citoyens, fidèles époux, tendres pères, magistrats zélés et utiles à leur patrie, et tout cela par la seule raison qu'ils sont chrétiens!

Le règne de la vertu serait beaucoup plus général et plus épuré parmi les hommes, s'il s'y trouvait plus de chrétiens, si le plus grand nombre d'entre eux gravaient plus profondément dans leurs esprits les vérités révélées, s'ils n'affaiblissaient en eux-mêmes le pouvoir des promesses et des menaces divines, en négligeant volontairement tous les moyens destinés à mettre en vigueur la religion. La comparaison de deux Etats, dans l'un desquels la religion règne et dans l'autre l'incrédulité, est pour nous une épreuve des plus frappantes.

Sous le règne de la grande reine Elisabeth et même plus tard, l'Angleterre était presque sans incrédules : les plus grands génies de ce siècle-là, un Vérulam, et longtemps après un Milton, étaient remplis de la plus grande vénération pour Dieu. Alors la nation anglaise était économe, retirée, laborieuse, brave, libérale, hospitalière, compatissante et, à tous égards, dans l'ordre. Ce sentiment de religion paraissait jusque dans les relations de leurs voyageurs et dans les actes de leur parlement. Dans cet état, l'Angleterre fut supérieure en puissance à Philippe II et au pape. On vit sous le même règne la navigation, le savoir, la réputation guerrière et le commerce portés au plus haut degré, et le nom de cet heureux peuple, admiré de tous les autres, voler jusqu'au bout de la terre.

Le temps arriva enfin où les esprits forts prévalurent malheureusement. Alors, sous le règne de Charles II, tout ce qui avait du rapport à la religion fut tourné en jeux et en objections : un Rochester avant sa conversion (1), un Hobbes, un Dryden, étaient les mignons de la nation et de la cour, l'incrédulité passa rapidement du trône à la noblesse, et de la noblesse au plus bas peuple. Elle gagna même jusqu'au beau sexe. Quelles en furent les suites? Une corruption dominante et universelle : la pudeur et la retraite, l'application au bien-être de la famille, la fidélité dans le commerce, l'amour de la patrie, l'ordre dans les finances : toutes les vertus disparurent sensiblement et s'enfuirent d'un pays où la crainte de Dieu ne régnait plus. Depuis ce temps-là, il est triste de l'avouer, comme un fait connu, ces plaies ne sont rien moins que guéries, la corruption a fait des progrès étonnants parmi le peuple. La prudente affection de notre monarque a fait des efforts pour bannir l'usage d'une funeste boisson, mais les lois mêmes ont été obligées de céder à la raideur inflexible de ce vice (2).

(1) En effet les armées chrétiennes n'ont jamais violé la fidélité qu'elles devaient à leurs princes ; du moins depuis des siècles entiers.

(1) Jean Wilmot, comte de Rochester, *l'un des plus beaux génies qu'ait produits l'Angleterre, et l'un des plus dévoués qu'il y eût jamais au système de l'incrédulité, en revint parfaitement et rendit le plus éclatant hommage à la religion chrétienne, comme on le voit par les mémoires de sa vie, que publia le célèbre Burnet, évêque de Salisbury. Il mourut le 26 juillet 1680, âgé de 33 ans, dans les sentiments de la plus ardente piété; après avoir donné, le 19 juin précédent, une déclaration signée de sa main, par laquelle il détestait sa vie passée et rétractait tous les sentiments contraires au vrai christianisme, ordonnant qu'elle fût rendue publique après sa mort.*

(2) Le chevalier Temple *avait déjà observé dans ses* Essais, *que depuis environ l'an* 1650, *l'usage du vin s'était rendu beaucoup plus fréquent dans les familles, et que dès lors on voyait beaucoup plus de goutteux en Angleterre.* Je me suis figuré, *ajoute-t-il, dans son Essai du Moka*, que cette coutume de faire du vin notre boisson ordinaire, pourrait bien changer, avec le temps, la complexion de notre nation, je veux dire le tempérament naturel de nos corps et la disposition de nos esprits, et causer une ardeur et une rudesse dans notre humeur qui n'est pas naturelle à nos climats. « Mais le mal que cause l'abus du vin n'approche pas de celui qui résulte de l'usage des liqueurs fortes. Mylord, évêque de Worcester, prononça en 1750, un sermon sur les ravages affreux qu'elles ont produits, et fit les plus grands efforts pour engager ses com-

Des mariages malheureux, des inimitiés dans les familles, la prodigalité et la tromperie, tous les vices en un mot se sont tellement multipliés à la faveur de l'incrédulité, que même au dehors, elle a produit la ruine du commerce, par un rehaussement non nécessaire des prix, par la fabrication frauduleuse des marchandises et par la bassesse incompréhensible de la contrebande avec les ennemis mêmes : l'état de la guerre s'en est ressenti par la lâcheté des généraux, et le ministère (1) par l'approbation insensée qu'il donnait aux vues d'un étranger et d'une religion persécutrice (2) : tous ces maux, dis-je, ont été les fruits amers de l'irréligion.

Un protestant penserait aux intérêts de sa foi et à conserver ce trésor au prix même de son sang. Mais le libre *troglodyte* pense et ose dire : Que m'importe la sûreté d'une secte dont je n'adopte point les maximes? Pourquoi me ferais-je un souci que mon pays soit libre et heureux? Qu'il croule dans ses fondements, pourvu que sur ses ruines je m'élève à la fortune que j'ambitionne.

Tout ce qui subsiste de bon dans les Etats les plus corrompus et dans l'esprit même des libertins est dû au christianisme. Quelque puissants qu'ils soient, ils trouvent un nombre d'établissements déjà faits, trop bons et trop utiles à l'Etat pour les changer. Eux-mêmes, par l'éducation qu'ils ont reçue, par divers ouvrages dont d'habiles auteurs ont su rendre la lecture attrayante, se trouvent encore imbus d'idées morales, dont ils ne peuvent, non plus que l'épicurien *Lucrèce*, se débarrasser. La honte les force à déguiser leur dépravation, et les empêche de faire connaître trop tôt, à un monde qu'ils ne jugent pas encore assez éclairé, que le libertinage d'esprit est la religion du vice. Il faut convenir enfin que, dans le pays même dont nous avons déploré la corruption, on n'entend pas nier d'une manière insensée l'existence d'un Être suprême. La raison de ce peuple est trop éclairée, pour ne pas résister à de telles absurdités. On y respecte encore la religion naturelle, qui laisse subsister la différence du bien et du mal moral. Tandis que nos sages intrépides déclarant la guerre à tout ce qui établit les droits de Dieu, à tout ce qui prétend à quelque supériorité sur l'homme, s'efforcent d'arracher les limites du bien et du mal, et travaillent à détruire toute crainte et toute espérance ; dans tous les ordres néanmoins, il reste encore un nombre de vrais chrétiens, dont les lumières empêchent que les ténèbres ne soient dominantes. Entre les législateurs de la nation, *Littleton* et *West* consacrent leurs talents à étendre la vérité ; et, plus près du trône (1), nous pourrions montrer dans le premier rang auquel puissent aspirer les mortels l'estimateur le plus éclaire du vrai, devant lequel le vice et l'incrédulité n'oseraient paraître.

Malgré tout ce qu'a opéré l'incrédulité dans la gêne et les ténèbres, la religion subsiste encore dans bien des cœurs, et paraît même extérieurement régner partout ; en sorte qu'on ne peut se représenter l'état d'un royaume d'où la religion serait tout à fait bannie, et qui ne serait habité que par ces nouveaux philosophes, qui se vantent d'être si déprévenus (2). Rome, sous *Néron*, en offrait une image assez ressemblante (3), quoique la religion

patriotes à supprimer ces agréables poisons. Ce fut en 1722, dit-il, que l'usage de ces liqueurs commença à devenir considérable en Angleterre. Les baptêmes montaient alors annuellement à Londres à 19,000 enfants. On les a vus depuis diminuer graduellement dans une proportion à peu près constante ; et en 1748 ils ne montaient qu'à un peu plus de 14,000 : ce qui, en faisant les plus grandes concessions à ceux qui voudraient attribuer cette diminution à d'autres causes, prouve qu'on baptise par cette raison 5,500 enfants de moins qu'on ne faisait ci-devant. M. Maty ne croit pas pouvoir en conclure que le nombre des morts soit augmenté suivant cette proportion, et qu'ainsi sa capitale perde par les liqueurs plus de 10,000 personnes en trois ans ; parce que ceux mêmes qui ne meurent pas de leurs excès n'ont pas le même nombre d'enfants que les gens sobres, et que plusieurs d'entre eux négligent à coup sûr de les faire baptiser. Mais il faut avouer que ces considérations ne diminuent pas la grandeur du mal. » Journal Britannique, t. VIII, p. 75.

(1) *Il s'agit ici de la* reine Anne *et de ses ministres, qui travaillèrent à casser l'acte de succession qui est maintenant une loi. Ce fut dans les dernières années de la vie de cette princesse, qui mourut sans y avoir réussi.* Testament politique du cardinal Alberoni, chap. 7.

(2) *On a depuis peu les ouvrages de* mylord Bullingbrocke. *Ce seigneur s'est déclaré déiste et ennemi de la révélation, dans ses lettres sur l'histoire, qui viennent de paraître après sa mort. Il a été l'auteur de la paix avec la France. C'est ce qu'il avoue dans sa lettre au* chevalier Windham. *Il a été ensuite chancelier du prétendant, et a aidé à dresser l'entreprise que ce dernier fit sur l'Ecosse en* 1715. *Cela se trouve fort au long dans la même lettre. Voilà l'esprit fort qui travaille à établir un prince bigot sur un trône dû aux protestants ! Et cela fait,* dit M. de Haller dans une Lettre, *la force de mon raisonnement.*

(1) M. de Haller *avait ici en vue le sérénissime prince de Galles, qui, au regret éternel de la nation, mourut trois mois après cet éloge.*

(2) Homère *nous en fait en peu de mots la description dans le portrait qu'il a tracé des Cyclopes, au liv.* IX *de son Odyssée.* Les Cyclopes, dit-il, n'ont ni religion, ni magistrats, ni assemblées, ni lois, ni industrie, ni égard les uns pour les autres : mais chacun d'eux, dans sa tanière, gouverne comme il veut sa femme et ses enfants, et mange les étrangers. *Les aimables gens que les athées,* s'écrie Maty, *et que nous savons gré aux nouveaux philosophes qui travaillent à nous rendre des Cyclopes!* Journal Britan : avril 1751, pag. 400.

Plotin, *au rapport de* Porphyre, *pria l'empereur* Gallien *de rebâtir une des villes ruinées de la* Campanie *et de la donner aux philosophes, se proposant d'y habiter lui-même, et d'y établir la république de* Platon ; *ce qui ne put avoir lieu, malgré la faveur dont ce prince l'honorait. Une république de déistes ou de philosophes moraux serait,* dit Jortin, *l'un des meilleurs génies modernes de l'Angleterre, aussi curieuse qu'une ville de philosophes, mais peut-être moins bien réglée.* Remark's on ecclesiastical history, t. II, pag. 181.

(3) Sous le malheureux empire de Néron on cachait la vertu, comme on cache le vice sous le règne des bons princes. *Tacite* nous peint ces temps malheureux, dans le préambule de la vie d'*Agricola*, l'un des plus excellents hommes de son siècle. *J'ai besoin,* dit-il, *d'une persuasion, pour écrire la vie de cet illustre défunt : et je ne l'aurais pas demandée si je n'avais eu à parcourir des temps si funestes pour la vertu. Nous lisons dans notre histoire, celle de Domitien, que lorsque* Arulenus Rusticus *entreprit l'éloge de* Paetus Trasea, et Herennius Senecio *celui de* Priscus Helvidius, *on leur en fit un crime, et que ce fut une affaire des plus capitales. Les triumvirs eurent ordre de procéder contre les auteurs et de sévir contre leurs livres, qui furent brulés publiquement, comme pour détruire la mémoire de ces grands hommes, avec celle de leurs vertus : estimant que ce feu consumerait pour ainsi dire les restes de la liberté, étoufferait la voix du peuple romain, et avec que le sentiment intérieur qui parlait encore chez les hommes : on eut exilé de Rome, avec des citoyens si sages, tout ce qu'il y avait de bon et d'honnête.*

J'ai traduit exactement ce passage, pour donner une

chrétienne, la religion juive et la philosophie stoïcienne, répandues en divers lieux, eussent resserré à divers égards le domaine de la corruption. Cependant, dans ce temps-là même, ceux qui conservaient quelque respect pour la vertu étaient réduits à cacher leur attachement pour cette pédagogue, devenue, chez cette nation, l'objet de la risée ou de la haine.

On voit, par tout ce que nous avons dit, que notre dispute avec les *esprits forts* n'est pas une dispute de pure théorie, une guerre sur le plein et sur le vide de l'espace : ce n'est pas une controverse dans laquelle celui qui se trompe puisse errer innocemment, et où celui qui a raison n'en soit pas plus avancé dans la route de la vertu. C'est une guerre entre le bien et le mal, qui doit décider du bonheur du monde ou de sa misère.

Après la peinture que nous avons faite de la corruption régnante, on peut sentir combien il est nécessaire que ceux qui aiment les hommes et leur patrie, et qui se récrient sur l'accroissement de l'irréligion, emploient les moyens les plus sérieux pour détourner d'eux, de leurs concitoyens, de leurs enfants, le danger qui les menace. Chaque chrétien ne devrait-il pas réveiller et redoubler son zèle pour affermir sa famille, ses amis et le monde entier dans la foi ; pour faire en sorte que la postérité trouve des chrétiens ? Le petit nombre des grands de la terre qui n'ont pas oublié qu'ils tiennent leur couronne ou leur autorité de Dieu, ne devraient rien omettre de tout ce qui serait propre à disposer le cœur de tous leurs sujets en faveur de la religion, de laquelle dépend leur bonheur. Ils le pourraient par la haute protection qu'ils donneraient à la vertu ; par le mépris qu'ils témoigneraient pour les libertins de croyance, en les tenant même éloignés de tout emploi (1).

Ils le pourraient encore par de sérieux règlements dans l'académie et dans l'Eglise ; par un choix circonspect des ministres, des magistrats et de tous ceux qui doivent avoir quelque autorité.

Les savants ne devraient-ils pas consacrer leurs talents distingués à celui qui en est l'auteur (1) ? et au lieu de ces minces et indifférentes recherches sur les langues, l'histoire, la philologie, ne feraient-ils pas mieux de prêcher avec attendrissement et de la manière la plus pressante la croix de Christ ? Chaque chrétien même ne devrait-il pas s'efforcer d'arracher de son propre sein le germe du mal, en opposant à l'incrédulité l'exemple triomphant de ce vrai christianisme, auprès duquel les divinités du paganisme et les vains raisonnements des philosophes s'évanouissent, comme les ombres de la nuit se dissipent à l'approche du soleil.

Gottingen, 26 décembre 1750.

idée de l'excès de dépravation auquel pourrait conduire le nouveau système, et la mauvaise honte de ceux qui n'osent presque en attaquer les horreurs.

(1) « On trouve dans l'histoire romaine un exemple remarquable de l'attention que donnait le sénat à empêcher la publication des ouvrages dangereux pour la religion et pour les mœurs. Un creusage qui se faisait l'an de Rome 382, sur le Janicule, ayant donné lieu à la découverte d'un coffre de pierre, on y trouva des manuscrits que le sénat fit examiner avec soin ; et sur le rapport qui lui fut fait, que ces livres contenaient une doctrine tendant à détruire toute religion, ces sages magistrats ordonnèrent qu'ils seraient brûlés publiquement par les victimaires, officiers préposés à lier les victimes et à les préparer pour les sacrifices.

Supprimer des ouvrages scandaleux ou en empêcher la publication est certainement un devoir pour tous les chefs auxquels la providence a confié la garde des sociétés.

La tolérance, si belle et si chrétienne dans tous les cas où le bonheur public n'est point menacé ; cette tolérance, dis-je, n'est point faite pour ceux qui troublent ce bonheur, et qui, s'ils étaient écoutés, replongeraient tout dans le chaos. Elle n'est pas plus due à ces dangereux esprits, qu'aux incendiaires ou aux empoisonneurs. Quel prince, en effet, ou quel magistrat oserait tenir ce langage : Je consens que sous mes yeux, aux pieds de mon tribunal ou de mon trône, un misérable mortel insulte le ciel et la majesté divine ? Quel roi, malgré son éclat et sa puissance, oserait dire seulement : Je veux bien répondre en mon propre, et sur mon salut éternel, de tout le mal que ma tolérance et une licence effrénée pourraient produire ?

L'Angleterre *nous fournit, de même que la* France, *quoique dans un autre goût, des exemples de cette rigueur salutaire, contre l'abus criminel de la liberté et des talents. Je n'en citerai qu'un seul exemple.* M. Woolston, *ministre anglican, ci-devant agrégé au collége de* Sidney *dans l'université de* Cambridge, *ayant attaqué, par diverses brochures impies et extravagantes, les principales preuves de la religion chrétienne, sous prétexte de la ramener à la pureté de son origine ; le gouvernement se détermina à en poursuivre l'auteur. Après une longue procédure, le* sieur Woolston *fut déclaré, par la* cour du banc du roi, *coupable d'impiété et de blasphème, et condamné à* 100 *liv. sterl. d'amende pour chaque brochure qu'il avait publiée, et à donner caution de deux mille livres sterl. pour son bon comportement. Mais ne pouvant ni payer ces diverses sommes, ni trouver de caution, il fut détenu dans les prisons du banc du roi. Et c'est ainsi,* dit M. Lemoine, *que les juges ont sagement trouvé le moyen de lui imposer silence.* Avertissement du traducteur sur les lettres pastorales de monseigneur l'évêque de Londres.

(1) Le célèbre auteur en veut surtout à ces petites recherches minutieuses auxquelles nos théologiens les plus célèbres ont sacrifié leurs veilles. Quand je compare, dit-il, dans une lettre au traducteur, ce qui s'écrit aujourd'hui, avec l'ardeur du siècle de la réformation, j'ai honte du nôtre. Nos plus célèbres théologiens emploient des in-quarto à décrire quelque hérésie obscure, qui ne vaut pas la peine d'être connue, et on ne parle plus au cœur. On ne prêche plus Jésus-Christ. Il n'y a presque que les presbytériens d'Angleterre qui fassent leur devoir à cet égard.

LETTRES

SUR LES VÉRITÉS LES PLUS IMPORTANTES DE LA RÉVÉLATION.

Préface.

La première idée de ces lettres est contenue dans les dernières paroles d'*Usong* ; et les vérités qui sont ici présentées aux lecteurs, sont telles qu'elles méritaient de sortir de la

plume d'un véritable Vaudois (1). Cependant, après y avoir mieux réfléchi, j'ai trouvé que ce qui se rapporte à l'éternité était trop sérieux et trop respectable, pour faire corps avec une histoire où il est question de l'amour, de la guerre et des autres affaires de la vie commune des hommes.

J'ai donc dépouillé ces lettres de leur parure orientale, pour les ramener à cette simplicité qui doit caractériser les lettres qu'un père tendre écrit à une fille chérie. On a conservé ces deux noms, qui expriment la relation réciproque la plus innocente que l'amour puisse faire naître sur la terre. J'ai dû prendre les précautions les plus attentives pour empêcher qu'on ne cherchât l'auteur dans le père qui parle. Si je me montre personnellement, ce n'est que quand j'en appelle au témoignage de l'illustre Boerhaave, qui me regarde. Dans tout le reste, je n'offre rien au lecteur qui ne me soit commun avec toute autre personne. Ayant à parler de Dieu, pouvais-je, sans une vanité insupportable, m'occuper de moi-même?

Je dois enfin demander grâce pour les trop fréquentes ressemblances que l'on apercevra dans quelques passages de ces lettres : en travaillant à différentes reprises, entre lesquelles il s'est souvent écoulé plusieurs semaines, j'ai pu facilement tomber dans ce défaut.

Berne, 28 novembre 1771.

(1) Dans les derniers passages d'*Usong*, on parle d'un écrit que le vaudois Verinon présenta à la fille de cet empereur : cet écrit contenait les dernières paroles d'*Usong* et surtout les motifs d'espérance et de consolation qui l'avaient soutenu aux approches de la mort.

LETTRE PREMIERE.

C'est pour moi un grand sujet de satisfaction, ma chère fille, de voir qu'à l'âge où vous êtes, dans le temps de la vie le plus agréable, vous sachiez penser sérieusement. Cette vie, quelque douce, quelque remplie d'agréments qu'elle puisse être, doit finir un jour; ce terme paraît fort éloigné; je ne vivrai pas assez pour en être le triste témoin: mais enfin, ce jour qui doit être le dernier de votre vie, approche insensiblement, et quand vous toucherez à ce fâcheux moment, qui est-ce qui vous soutiendra? Les caresses de vos aimables enfants, l'entretien de ces chères amies que votre bon cœur vous a procurées, seront de faibles ressources. Pensez-vous que l'art des médecins puisse reculer cette heure fatale ? La terre vous paraîtra plier sous vos pas chancelants; vous entrerez dans l'éternité, dans l'immense, l'incommensurable éternité: là se trouvent d'autres biens et d'autres maux que ceux que vous avez éprouvés pendant la vie. Des maux tout autrement effrayants, des biens infiniment supérieurs à tous ceux que cette terre nous offre, vous attendent dans ce nouvel état. Quand vos yeux seront fermés à la lumière, quand vos oreilles ne pourront plus entendre la voix des personnes qui vous sont les plus chères, quand vous sentirez les flèches de la mort pénétrer dans votre cœur tremblant, qui vous rassurera au milieu de ces sujets de crainte, si Dieu vous refusait son secours?

On a dit mille fois, et toujours avec vérité, qu'il y a de l'extravagance à se faire de l'oubli, d'une inattention volontaire, une arme contre le jour du mal, contre ce jour qui doit décider de notre sort pendant l'éternité. Misérable expédient, qui ne retarde pas d'un moment, qui ne saurait améliorer le moins du monde le destin qui nous attend ! Les ennemis de la révélation ont fait quelquefois un aveu digne d'attention; ils ont reconnu que le chrétien, dont ils regardent l'objet de la foi comme chimérique, ne laisse pas d'être heureux dans le temps où son corps presque consumé va éprouver la corruption et la pourriture, dans ce moment où l'âme ne voit rien qui puisse la soutenir. Ils avouent que ses espérances, quoiqu'à leur avis mal fondées et dignes du mépris de leurs prétendus sages, ne laissent pas de le soutenir et de le rassurer. Sa foi, disent-ils, le remplit de courage; il ose regarder la mort en face, parce qu'il croit voir au delà de cette époque une éternité de bonheur.

Mais la foi ne peut produire cet effet, si elle n'est très-ferme ; elle ne saurait l'être, si elle n'est appuyée sur des fondements solides. Si elle n'a pour principe que la coutume et l'exemple ; si la force des raisons n'est pas ce qui produit en nous cette persuasion, il n'est pas possible qu'elle puisse faire naître en nous la confiance et la tranquillité. La mort est un objet qui effraye la nature : les souffrances qui la précèdent, chaque pas que fait en avant notre dissolution qui s'approche, excitent en nous une agitation et des sentiments pénibles dont nous ne saurions nous garantir ; une foi chancelante ne saurait y résister. Pour se rendre maître des sentiments actuels que l'on éprouve, il faut que le prix de l'avenir et la certitude qu'on en a égale la force de l'impression que peuvent faire sur nous les objets sensibles.

A une conviction fondée sur l'examen attentif des fondements de la foi doit se joindre un vif sentiment de la préférence que mérite une heureuse éternité, si nous voulons qu'elle nous fasse éprouver des consolations solides dans le temps qu'on ne voit rien sur la terre qui puisse nous donner quelque satisfaction réelle. On doit voir par soi-même, ou de ses yeux, les preuves de la religion ; on doit en sentir la force. Il faut que l'entendement et le cœur y donnent leur acquiescement, si on veut qu'elles puissent se rendre maîtresses de nos passions. Attachez-vous avec confiance à ces recherches ; le rocher du salut est la solidité même: faites l'essai de sa force; il ne sera ébranlé, ni par les doutes des incrédules, ni par les attaques des moqueurs.

Votre père, pendant le temps d'une longue

vie, passée dans des travaux presque continuels, s'est cru obligé de consacrer à la recherche du vrai les heures où il était en liberté ; et les vérités dont il est question lui ont toujours paru plus évidentes, plus respectables et plus indubitables, à mesure qu'il en a mieux examiné les fondements.

Qui sont en effet ces moqueurs, ces incrédules, si communs de nos jours ? les uns n'ont point étudié les fondements de la foi ; la frivolité, la précipitation font leur caractère ; le badinage attrayant de certains écrivains spirituels leur tient lieu de raison ; ils s'en occupent uniquement ; au lieu qu'ils devraient regretter tout le temps qu'ils ne consacrent pas à écouter la voix sérieuse de la vérité. Les autres incrédules qui sont à la tête du parti, qui en sont les héros, n'ont pas acquis des langues anciennes et de l'histoire, la connaissance qui serait nécessaire pour bien juger des fondements de la foi. J'ai lu les plus fameux ; aucun d'eux n'était en état de juger de la vraie signification des termes de l'Ecriture ; aucun d'eux n'a fait une étude assez approfondie de la nature pour y découvrir les traits de divinité qui sont imprimés dans toutes ses parties ; ces traits qui sont cependant en si grand nombre, qui brillent d'un si vif éclat, qui se font remarquer et dans le but et dans la disposition des êtres créés. Aussi ce qui fournissait à un Hobbes un sujet de doute, affermissait un Newton dans la foi ; ce dont un Offray (1) a pu badiner, présentait à un Boerhaave de quoi admirer, de quoi adorer.

Je sais qu'une mère jeune, habitante d'une ville où l'on aime peut-être trop la compagnie, ne peut ni étudier les langues orientales, ni s'enfoncer dans des recherches chronologiques ; mais il lui reste assez de moyens sans ceux-là, pour s'affermir dans la foi. Nous avons dans les langues les plus connues, un nombre d'écrits apologétiques en faveur de la religion, qui paraissent bien suffisants pour lever les difficultés et pour éclaircir les doutes qu'on a tâché d'exciter. La spirituelle madame de Sévigné, dame élevée dans le beau monde, qui possédait ce qu'on appelle finesse et délicatesse du goût, n'était rien moins qu'insensible à ce que la religion enseigne touchant l'éternité ; elle a reconnu le mérite de l'illustre Abbadie et lui a rendu justice. Ditton a démontré d'une manière invincible la vérité de la résurrection de Jésus-Christ. Sherlock a examiné ce fait avec toute la régularité et toutes les précautions que l'on prend dans les tribunaux de judicature. Un autre écrivain, encore vivant, fameux par son éloquence et par son talent pour la poésie, illustre tout à la fois par son savoir et par sa naissance, je veux parler de milord Littleton, a prouvé par l'examen de la conversion de saint Paul, qu'une apparition céleste bien réelle était seule capable d'opérer la conviction de cet ennemi acharné de Jésus et de son Evangile. C'est un malheur pour la cause de la religion que Sack ait été contraint d'abandonner l'ouvrage qu'il avait si heureusement commencé. Vous savez vous-même avec quelle exactitude et quelle précision philosophique, notre ami, M. Bonnet, a prouvé la divine mission du Sauveur. Une femme peut très-bien entendre tous ces livres, et rien ne doit manquer à sa conviction, si elle peut être sûre qu'il n'y a point de faits supposés ni rien de sophistique dans les arguments dont ces auteurs ont fait usage. Les patrons de l'incrédulité, ces critiques qui seraient si charmés de trouver des défauts dans ces arguments les auraient bien sans doute découverts, s'il y en avait eu de réels ; et au lieu de leurs éternelles répétitions, d'objections mille fois réfutées, qui ne peuvent que donner du dégoût à des lecteurs sensés, ils n'auraient pas marqué de les relever d'un air triomphant, pour terrasser les défenseurs de la religion.

Cependant j'ai cru, peut-être un peu trop légèrement, que ce que je pourrais vous dire sur ces intéressantes vérités, ne vous serait pas inutile. On cherche à rendre suspect ce que les ecclésiastiques écrivent sur ces matières, en disant que ce sont des plaidoyers de personnes engagées par état à défendre l'honneur du métier qu'ils exercent ou de la vocation qu'ils ont embrassée. Dans d'autres écrits publics pour la défense de la révélation, on blâme quelques traits d'esprit qui les distinguent, et quelques conjectures ingénieuses qui s'y sont glissées, et que l'auteur n'a pas voulu supprimer. On reproche à d'autres auteurs une prolixité qui n'est pas toujours inutile, qui peut-être même est nécessaire, sous prétexte qu'elle rebute une jeunesse impatiente, à qui il fâche de dérober à ses amusements le temps qui serait nécessaire pour lire quelques pages avec attention.

Quelques personnes ont cru que si un laïque qui, pendant le cours d'une longue vie, a eu occasion de donner des preuves de son amour pour la vérité et de lui sacrifier de grands avantages, écrivait pour la foi, et n'établissait pour principe de ses raisonnements que des faits entièrement incontestables, son suffrage serait d'un beaucoup plus grand poids. Des amis qui ont trop bonne opinion de moi, ont pensé que je pourrais remplir à cet égard leurs vues, et qu'entre mes mains, cette entreprise ne serait pas sans utilité pour vous ou pour d'autres personnes jeunes comme vous, et peu disposées à faire de longues et laborieuses recherches. Ils se sont persuadés que moins cet ouvrage serait rempli d'érudition, moins il y aurait de neuf, et plus la vérité y gagnerait ; et que ses droits victorieux se feraient d'autant mieux sentir, qu'on remarquerait dans ses défenseurs moins d'empressement à se servir de toutes les espèces de preuves dont on fait usage en faveur de la religion, de celles même dont on ne peut en quelque sorte se passer. Enfin, il vous est aisé de conserver pour vous seule ce que je vous ai écrit, s'il ne peut pas obtenir l'approbation des connaisseurs. Les dernières paroles d'un père avancé en âge, et qui voit approcher sa fin, feront sans doute sur votre cœur une impression que les leçons d'un savant n'y produiraient pas. Vous ne manque-

(1) La Mettrie. M.

rez pas de vous dire que, dans les circonstances où je me trouve, dans un temps où le monde n'offre plus rien qui puisse allumer les passions, la seule conviction, la seule persuasion a pu m'inspirer ce dessein. Une raison particulière m'a encore déterminé à former cette entreprise, à laquelle je ne m'étais point préparé: il me paraît que les théologiens et même divers chrétiens pleins de piété n'envisagent Dieu, s'il faut ainsi dire, que dans les relations qu'il soutient avec les hommes, et que les idées qu'ils se font de cet Etre adorable sont renfermées dans des bornes trop étroites. D'un autre côté, nos philosophes, comme autrefois les lettrés de la Chine, ne le considèrent pas assez sous la relation de père, de juge et de bienfaiteur des hommes : ils en sont demeurés tantôt à l'idée de créateur commun de tous les êtres, et de gouverneur de tous les mondes; tantôt à celle de simple modérateur des empires.

Les premiers font Dieu trop ressemblant aux hommes, et ceux-là négligent ou traitent trop légèrement les intéressantes relations que l'homme soutient avec Dieu, comme étant sa créature, comme étant pécheur, comme ayant besoin de grâce. Les premiers semblent avoir oublié ou négligé d'inspirer cet amour que nous devons tous à Dieu ; et ceux-ci semblent n'avoir pas senti, ni assez pressé l'humble dévouement et le profond respect que mérite le tout-puissant Créateur de toutes choses. Ce Dieu, qui est le libérateur et le sauveur des hommes qui habitent sur notre petit globe, et en même temps le maître et le seigneur de tous ces mondes, doit être tout à la fois aimé, respecté profondément et adoré de toutes ses créatures: ces devoirs ne doivent jamais être séparés.

LETTRE II.

Un livre que nous faisons apprendre aux enfants, mais qui me paraît bien plutôt ressembler à la confession de foi d'un chrétien fort avancé, commence par la plus importante de toutes les questions :

Quelle est ta consolation dans la vie et dans la mort ?

Ce n'est pas le monde qui peut nous la fournir; il ne peut vous répondre d'aucun des talents ou des avantages que vous possédez: tout ce qui peut rendre la vie agréable, la jeunesse, la santé, un état florissant, le tendre attachement d'un époux, des enfants de bonne espérance, sont des biens que le monde ne peut vous assurer, pas même pour un moment. Une maladie inattendue (vous l'avez éprouvé), attaque secrètement la rose fleurie, et la prive de la jouissance de tous les biens de la vie. Le glaive de la mort pend à un fil délié sur votre tête effrayée, et le monde ne peut opposer aucune défense aux coups qu'elle doit vous porter. Les années s'écoulent sans marquer leur effet par des maladies, et emportent toujours comme en trahison une partie de vos forces. Votre esprit, de sa nature immortel, s'éveille quelquefois et remarque que son corps, sur lequel il fondait ses plus grandes espérances, est blessé au vif et menace journellement de tomber en ruine. A peine sentez-vous le mouvement secret du fleuve qui vous emporte et qui vous accompagne: bientôt vous vous trouvez avec effroi tout près de son embouchure, prête à entrer dans cet immense océan, où vous ne verrez plus de rivage, plus de passages agréables qui récréent vos yeux, plus de sociétés amusantes, plus d'objets qui plaisent aux sens, qui flattent vos goûts et vos penchants; les sources d'agréments disparaîtront pour jamais. Seule, abandonnée à vous-même, entraînée par une force irrésistible dans cette mer qui n'a point de bornes, point de port pour y aborder, pourrez-vous soutenir l'idée qu'il ne vous reste rien que cette immensité qui vous environne?

Mais cette image si souvent employée, qui affectait si vivement l'ingénieuse Sévigné, même au milieu des plaisirs, est pourtant fort au-dessous de l'original. Ce courant dont vous ne sauriez surmonter la force, dont vous avez déjà traversé une partie considérable, ce courant, dis-je, va vous livrer entre les mains d'un juge, d'un Dieu saint, pur et parfait. Il n'y a point en lui de colère qu'il faille redouter, quoique le langage humain, si défectueux à cet égard, lui en attribue quelquefois les mouvements ; il n'y a point en lui de passions contre lesquelles il faille se précautionner. Quoique infiniment bon, il n'approuve cependant pas le péché ; il ne voit pas d'un œil indifférent le bien et le mal. La différence de ces deux choses est naturelle et nécessaire ou essentielle; et des choses diamétralement opposées ne peuvent pas être jugées égales par un Etre qui en sent la différence et qui les voit de la manière la plus parfaite, telles qu'elles sont. L'homme, tout imparfait qu'il est, quoique plein de défauts, désapprouve et méprise le menteur, le traître, l'ingrat, l'envieux : il honore, il admire celui en qui il trouve les qualités opposées: combien plus celui qui est exempt de toute faiblesse, que rien n'empêche jamais de juger sainement et droitement, doit-il avoir ces vices en aversion! Si Dieu voyait du même œil dans ses créatures le bien et le mal moral, il n'y aurait plus de différence entre les actions ; un désordre universel s'introduirait et régnerait sans opposition parmi les êtres intelligents, et ce désordre serait une suite inévitable de cette indifférence qu'on suppose en Dieu.

L'homme ne peut pas se représenter exactement l'Etre suprême ; il est trop élevé au-dessus de toutes les images qui tirent leur origine des sens. Il est cependant certain qu'il est tout-puissant, tout sage, absolument infini en toutes sortes de perfections. On a toutes les raisons possibles de croire qu'entre cet Etre infini et les hommes faibles et demi-ter-

restres, il y a d'autres créatures plus approchantes de Dieu en sainteté, en vertu et en perfection, et fort élevées au-dessus des hommes. Je sais qu'à proprement parler, il ne peut y avoir une gradation uniforme entre le fini et l'infini; mais la distance entre Dieu et les faibles humains est si immense, qu'on peut supposer, avec une très-grande vraisemblance, que la cité de Dieu renferme de plus nobles citoyens que les hommes, dont l'entendement est si borné et le cœur si corrompu. Cela étant, que penser de l'orgueil humain qui ne veut rien souffrir au-dessus de soi? Que penser de ce vice qui a son siége dans l'âme et non dans la constitution du corps? Voyons une créature qui s'élève au-dessus de sa dignité, qui s'approprie un rang plus élevé que ses qualités ne le méritent; peut-elle plaire à Dieu dont elle refuse d'accepter les dispositions? Aura-t-elle l'approbation du Maître de l'univers, tandis qu'elle nourrit en son cœur une espèce de rébellion contre ses sages arrangements? L'homme qui se livre aux mouvements de cet orgueil, pourra-t-il jamais supporter la soumission qu'exigerait la raison, la prééminence que des créatures plus nobles ont sur lui? Pourrait-il consentir sans répugnance à se voir placé dans le plus bas degré des êtres finis, et résigner sans murmure les prérogatives auxquelles son orgueil le fait aspirer?

Toutes les autres transgressions de la loi de Dieu sont également de nature à devoir être punies par le souverain juge, qui les désapprouve et les condamne: ses lois sont l'expression ou l'estimation de la valeur intrinsèque, éternelle et immuable des actions; estimation faite par celui qui sait parfaitement les apprécier, qui imprime à l'or la marque de sa valeur réelle et qui assigne au plomb le prix auquel il doit être estimé. Les êtres qui vivent selon ces lois, doivent nécessairement remporter l'approbation du juge; ce sont des sujets fidèles. Mais ceux qui négligent les choses qui, de leur nature, sont bonnes, et qui leur ont été commandées, pour leur préférer une conduite opposée; les menteurs, les envieux, les gens sans humanité, les impurs, ceux qui haïssent le prochain, doivent infailliblement être regardés de Dieu comme des rebelles, et être traités comme tels. Le délai du jugement ne doit pas les rassurer: les hommes peuvent perdre le souvenir des faits; les impressions que les sens reçoivent, diminuent journellement: tel qui nous a offensé sensiblement aujourd'hui, et qui nous paraissait mériter toute notre haine, au bout d'une année, ne sera plus regardé qu'avec indifférence. En Dieu il n'y a point d'oubli; les fautes des premiers hommes sont inscrites dans le livre de sa sagesse immuable, d'une manière plus ineffaçable que si elles étaient gravées sur des colonnes de diamant. Les péchés du premier monde lui sont aussi présents qu'ils l'étaient au jour que le premier des hommes, malgré sa conscience, contrevint à la volonté de son Dieu. Sa haine contre le mal qui s'est commis, conserve éternellement sa force et ses suites; on n'a nul droit de s'attendre à un pardon de sa part. Une action qui a encouru sa disgrâce, parce qu'elle était mauvaise de sa nature, ne change point de caractère par le temps aux yeux de sa sagesse éternelle. Après mille ans, elle sera tout aussi mauvaise qu'elle l'est aujourd'hui, et mérite à aussi juste titre que la parfaite droiture la condamne. Par un effet de notre inconstance, nous cessons de sentir le mal qu'on a pu nous faire, et nous pardonnons ce qui ne nous fait plus souffrir: néanmoins un juge immortel qui a devant lui le prescrit d'une loi rigide, ne pardonne pas dans la suite des temps ce qu'il a une fois jugé punissable.

Ma fille ne m'objectera pas ici que nous ne sommes pas si mauvais: l'éducation qu'elle a reçue, et sa conscience, ne permettent pas à cette orgueilleuse pensée de lui entrer dans l'esprit. Mais nos nouveaux sages ont poussé si loin l'orgueil, qu'ils osent nier la corruption du cœur humain, ou au moins ils n'en reconnaissent l'existence que dans les plus insignes malfaiteurs et dans leurs ennemis; car dans ceux-ci ils retrouvent le péché d'une grandeur colossale. Jamais on n'a produit d'apologie pour le péché plus faible que celle-ci: L'homme a en soi-même et naît avec une source de tout mal: c'est l'amour-propre; tout devrait s'ajuster à ses goûts et à ses inclinations, tout devrait lui céder; la volonté de tout le reste des hommes devrait se plier à la sienne: les éléments même peuvent exciter sa colère; il voudrait quereller le ciel si le vent et la pluie tombent autrement qu'il ne le voudrait. Quand ce qui est pesant ne veut pas oublier les lois de la gravitation, qui l'obligent à tomber contre terre, cette chute lui fait peine et l'inquiète. Cet amour-propre exerce déjà un empire absolu dans l'enfant; avant même que d'en avoir vu des exemples, il se roidit avec ses faibles membres contre toute contrainte; il se saisit avec une sorte de fureur de ce qu'il désire; il arrache à un autre enfant ses jouets; il s'en empare comme un Alexandre; il se fait honneur de sa capture, et écoute aussi peu que lui la voix de la raison, qui s'opposerait à ce qu'il fait.

Quand un enfant avance en âge et que sa raison, commençant à agir, lui fait comprendre que le monde n'est pas sien, et que les autres hommes ont les mêmes prétentions et des droits égaux aux siens sur ce qu'il voudrait s'approprier, il en résulte, du moins intentionnellement, une espèce de guerre entre tous ces aspirants à la monarchie universelle. Hobbes l'a bien senti, quoiqu'il n'ait pas voulu dire que cet état de guerre fût légitime et fondé en raison, mais simplement qu'il avait lieu. J'ai souvent observé ces sentiments, même dans les plus misérables et les plus vils des hommes; j'ai vu ce mépris qu'ils ont pour les autres, la complaisance avec laquelle ils envisagent et approuvent tout ce qu'ils font: façon de penser que Boileau a si bien dépeinte dans ses mordantes satires, et qui se montre tout à découvert dans ces tyrans orgueilleux qui voudraient s'assujettir le monde entier. Une femme, soi-disant philosophe, en fait ouvertement l'aveu;

si les souhaits, dit-elle, pouvaient tuer, ceux qui possèdent des choses qui me feraient plaisir seraient en grand danger de perdre bientôt la vie. Un autre philosophe, le malheureux Ofray, qui a prétendu justifier le vice par une théorie raisonnée, pose pour principe de son système, que la vertu est une plante étrangère introduite dans les cœurs par une espèce de violence, par les efforts de l'éducation; au lieu que le vice en est une production naturelle, qui y germe, qui y croît comme dans le terrain qui lui est propre.

Un coup d'œil jeté sur les hommes en général, ou plutôt sur notre propre cœur, qui n'ignore pas entièrement ses devoirs, nous convaincra que l'homme, et même l'homme civilisé, n'aime, n'estime que lui-même, qu'il trouve des défauts dans tous les autres hommes, qu'il les croit fort au-dessous de lui, et que le grand, l'unique but de ses actions est de satisfaire ses désirs, quels qu'ils soient; qu'il n'évite les écarts les plus marqués ou les excès les plus criants, que pour servir adroitement son orgueil et arriver par des voies détournées aux mêmes fins que les passions brutales des hommes barbares leur font poursuivre tout ouvertement.

J'ai souvent remarqué, non sans envie d'en rire, quoiqu'en même temps avec douleur, avec quelle basse jalousie de grands philosophes, des poëtes renommés, travaillaient à ternir un mérite qui menaçait d'égaler ou de surpasser un jour le leur. Avec quels mouvements de colère ils attaquent ceux qui refusent de les encenser! Quelles indécentes railleries ne se permettent-ils pas quand ils veulent jeter du ridicule sur ceux qui ne pensent pas comme eux! Après avoir décoché toutes leurs flèches empoisonnées contre ces personnes, qu'ils haïssent sans sujet, ils ne craignent pas de dire avec un air affecté d'innocence : *J'ai voulu simplement badiner.*

Ce sont là les sages qui voudraient nous persuader que l'homme n'a rien en soi de corrompu ou de mauvais, dont pourtant le cœur enflammé par la moindre mortification qu'aura pu recevoir leur orgueil, se permet toutes les armes dont un mortel ennemi ferait usage contre ceux qu'il travaille à perdre.

Ce ne sont pas les seuls héros du vice qu'on peut accuser de corruption : tournez les yeux sur vous-même, ma chère fille, examinez votre propre cœur, ce cœur rempli de douceur et de bienveillance, qui n'a jamais chagriné ni vos parents, ni votre époux, ni vos amis; ce cœur si compatissant, si humain, toujours accessible aux doux sentiments de la bienfaisance, qui sait se réjouir de voir la vertu récompensée, même dans les personnes qui lui sont le plus étrangères, et compatir aux maux qui affligent les inconnus; comparez vos actions et vos sentiments avec la règle aussi parfaite qu'invariable des lois divines; voyez vous-même combien vous êtes éloignée de cette perfection qui seule peut nous rendre agréables à Dieu. Ce n'est point l'envie d'avilir une personne que j'aime si tendrement, mais c'est la nécessité de dire le vrai, qui m'oblige à mettre devant vos yeux cette règle aussi redoutable qu'elle est parfaite, au-dessous de laquelle nous demeurons tous, au prix de laquelle nous sommes tous si petits.

Vous avez, dès votre tendre jeunesse, été instruite des vérités de la foi; elles ont fait sur vous de vives impressions; vous comprenez le droit que Dieu a d'exiger de nous une obéissance volontaire; vous sentez de quel poids est l'éternité; auprès d'elle les sceptres et les couronnes ne sont que de simples jouets : auprès d'elle que sont ces rangs élevés, objets de tant de vœux? Que sont nos amusements ou nos jeux d'enfants si recherchés? Que sont nos prérogatives sur d'autres créatures aussi viles que nous? Quel cas pouvons-nous en faire raisonnablement? Un être dont l'esprit est immortel, et qui demain (je puis regarder comme un jour tout le temps de la vie, et appeler demain le temps qui doit lui succéder), cet être donc qui demain doit entrer dans l'éternité, qui a été formé pour ce qui est infini, devrait-il aujourd'hui employer tout le feu et toute l'activité de son esprit à monter d'un degré parmi les hommes, quoique le plus haut de ces degrés ne soit pas plus près, soit peut-être même plus loin du ciel que celui où il est placé; ou à plaire à un autre homme qu'il méprise peut-être en secret, ou à rassembler quelques monceaux d'un métal estimé précieux, qu'il faudra laisser demain? N'est-ce pas là cependant tous les jours notre occupation? souvent même des choses plus méprisables encore ne nous occupent-elles pas tout entiers?

Entre le temps présent et l'éternité, nous nous représentons la vie, cette vie bornée, s'il faut ainsi dire, à un clin-d'œil, comme une durée sans fin; l'éloignement de cette fin nous fait apprécier les biens présents tout à rebours et fort au-dessus de leur valeur. Nous envisageons le présent comme seul vrai, seul sûr, seul important; et l'avenir, obscurci par les nuages dont notre imagination le couvre, nous paraît n'avoir nul prix, nulle évidence, du moins qui soit capable de déterminer notre volonté.

Ce peu de cas que nous faisons de l'avenir nous rend mous et indolents dans la pratique de nos devoirs envers Dieu, ingrats à ses bontés, sourds à ses menaces, négligents à son service, froids dans nos prières, insensibles envers notre Sauveur. Le prix excessif que nous assignons aux choses présentes entraîne violemment nos désirs vers des biens de peu de valeur, nous inspire de la haine contre ceux qui pourraient nous traverser dans la recherche que nous en faisons, ou devenir nos rivaux. De là naît encore un excès de bonne opinion de notre mérite, la coutume de se comparer en secret aux autres et de procéder injustement dans ces comparaisons; une secrète envie à la vue des avantages dont ils jouissent et dont nous les jugeons indignes; une ridicule approbation de nos actions et de nos qualités; un goût très-vif pour des amusements frivoles; le honteux sacrifice de la plus grande partie de nos jours

à la recherche de vains plaisirs qui jamais ne rendirent un homme meilleur ; l'incapacité de souffrir aucune opposition à nos volontés, un si ardent désir d'en voir l'exécution, que le temps qui doit s'écouler jusqu'à ce moment heureux, ne coule pas assez rapidement au gré de notre impatience. Mais il faut finir cette mortifiante liste tirée de mon propre cœur. Supposons qu'après plusieurs victoires remportées par le vice, sa puissance supérieure cède enfin aux impressions réitérées des vérités divines, et que sa force vienne à diminuer; réfléchissez alors sur ce qui se passe en vous, et vous serez forcée d'avouer que, même dans cet état, le temporel conserve encore une étrange force, et que l'avenir n'a que bien peu de pouvoir sur notre volonté. Cette imperfection domine dans les hommes les moins mauvais; elle se fait sentir surtout dans ce qu'on nomme l'âge des passions. Combien de criminels désirs se sont élevés dans nos cœurs dans l'espace d'une vie très-courte! Combien de vœux secrets avons-nous formés pour la satisfaction de nos passions, même les plus condamnables, quoique notre raison nous en fît sentir toute l'indignité! Combien de fois ces passions se sont-elles rendues maîtresses de notre raison! Combien de fois ont-elles entraîné même les meilleurs des hommes à de criminelles actions, comme autrefois le pieux David! Tels que nous sommes cependant, nous devons tous paraître devant le tribunal de l'Etre tout parfait. Quel cœur ne frémira pas, à l'ouverture de ce livre dans lequel nos pensées criminelles et les mauvaises actions que nous pouvons avoir faites, sont inscrites d'une manière ineffaçable par la main de la souveraine sagesse? Mais que doivent attendre ceux qui, après avoir consacré leurs plus belles années à servir leurs passions, enfin affaiblis par l'âge ou effrayés par l'idée de la mort qui s'avance, se sont retirés du vice, et, semblables à l'enfant prodigue, cherchent un asile contre les reproches foudroyants de leur conscience, dans les bras de la miséricorde divine? Seront-ils rebutés par cet Etre charitable et ami des hommes? Leur repentance sincère ne sera-t-elle d'aucun usage? Ou s'ils sont reçus en grâce, qui effacera l'effrayante liste de leurs désordres, conservée sans diminution quelconque par la sagesse divine, dans ces livres qui seront un jour ouverts?

Cette question, ma chère fille, est bien ancienne; les plus sages des hommes l'ont formée. Socrate, qui regardait l'étude de la vertu comme la seule occupation digne d'un homme sage, se l'est proposée: *Comment l'homme pécheur fera-t-il sa paix avec Dieu?* Mais pourrions-nous, faibles mortels que nous sommes, pénétrer dans les conseils de Dieu? Ce sage avoua son incertitude, il ne pouvait comprendre comment les décrets ou le jugement que Dieu porte du péché, pourrait être révoqué, ou comment le péché pourrait ne pas éprouver les effets de la haine d'un Etre infiniment saint, et qui a les yeux trop purs pour voir le mal. Il ne cessait pourtant pas de regarder Dieu comme un Etre miséricordieux, et cette miséricorde était pour lui une source de confiance. *Je ne doute pas,* disait-il, *que Dieu, dans un temps marqué par sa sagesse, n'envoie un homme instruit par lui-même, qui leur révélera le plus intéressant de tous les mystères, comment les péchés peuvent être pardonnés.*

LETTRE III.

Rendez grâces avec moi, ma chère enfant, au Juge suprême, qui, quoiqu'il ne puisse ni excuser, ni approuver aucune action mauvaise, dispense pourtant des créatures coupables de la peine qu'elles ont encourue: je m'assure que vous comprenez bien ma pensée. Béni soit cet Etre saint, qui, nonobstant l'éloignement qu'il a pour le péché, a cependant trouvé le moyen de recevoir le pécheur en grâce, de le purifier et de le rendre capable de jouir de sa communion la plus intime pendant l'éternité.

Il nous a révélé lui-même ce mystère si fort au-dessus de la sagesse humaine; il a réellement rempli les espérances que Socrate avait conçues de la bonté de Dieu; mais étant infiniment grand, il a aussi infiniment surpassé les espérances de ce sage: il nous a manifesté sa volonté, non-seulement par un homme enrichi des plus rares talents (j'aurai occasion dans la suite de montrer combien peu l'on pouvait espérer d'un simple homme pour la réformation du monde). De ce qui est arrivé on peut conclure ce qui serait résulté de l'envoi d'un simple homme à qui Dieu aurait confié le mystère de la réconciliation. Parmi les Grecs, ce peuple si cultivé, dont les talents naturels semblent avoir été supérieurs à ceux des peuples qui habitent sous des climats moins favorables, malgré toute la sagesse dont ils se piquaient, les premières et les plus simples vérités n'étaient que peu ou mal connues. L'existence d'un Dieu créateur, la plus simple, la plus certaine de toutes les vérités, était un sujet de doutes et de contestations entre les savants. Au sujet de l'immortalité de l'âme, les meilleurs d'entre eux montraient bien quelques rayons d'espérance, mais sans preuves et sans certitude. Le fameux Confucius, *Kong Futsée*, paraît n'avoir pas même eu l'idée de cette intéressante vérité; et sa philosophie n'est guère autre chose qu'un système de politique. Une partie de ces sages, il faut l'avouer, parlaient beaucoup de morale; d'autres, plus sincères, qui ne consultaient que leur cœur, plaçaient le souverain bien dans la volupté, et ces principes, soit dans la Grèce, soit à Rome, étaient généralement goûtés.

Une vie future passait, dans l'esprit des vertueux Romains, et même du grave Juvénal, pour un conte d'enfants; et d'ailleurs en fait de religion et de morale, les sages n'avaient pas beaucoup d'ascendant sur la manière de penser et d'agir des peuples. La reli-

gion, dans l'esprit des plus honnêtes gens, d'un Cicéron, par exemple, qui paraît si bien intentionné, n'était qu'une simple affaire d'état, fondée uniquement sur la coutume. Que résulta-t-il de là? Les mœurs des peuples, des Grecs, par exemple, et des Romains, après que la philosophie fut introduite parmi eux, devinrent sans comparaison plus irrégulières qu'elles ne l'étaient, lorsque ces nations étaient encore à demi barbares.

Si la sagesse humaine n'a pu réussir à convaincre les hommes de la différence naturelle du bien et du mal et de l'existence d'un souverain Juge; si ces deux points de doctrine n'ont pu être généralement reçus, combien moins était-il possible à la raison seule de persuader aux hommes un mystère dont les mortels n'avaient aucune idée? On trouve à la vérité, parmi les anciens Orientaux, quelques faibles notions d'un Médiateur, qui vraisemblablement étaient un précieux reste de la tradition des enfants de Noë. Ces peuples reconnaissaient un Dieu unique, éternel, immatériel et infini; leur culte était sans images et sans temples. Mais parmi les Romains, parmi les Grecs, beaucoup plus éloignés du temps des Noachides, dont la tradition paraît avoir été la source unique de ce reste de vérités dont la connaissance s'était conservée, on ne trouve pas la moindre trace de ce moyen unique de réconcilier Dieu et les hommes; et même chez la plupart des Orientaux, l'idolâtrie étouffa bientôt ce qui restait de vérité sur la terre.

Pour sentir combien de simples hommes, destitués de tout secours d'en haut, étaient incapables de faire connaître et recevoir le mystère de la rédemption, on n'a qu'à réfléchir sur les oppositions que cette doctrine rencontra dans les commencements du christianisme: ce n'étaient pourtant pas de simples hommes qui furent chargés d'annoncer cette doctrine révélée à eux seuls: les apôtres étaient plus que des hommes du commun; ils avaient vu le médiateur chargé d'opérer cette rédemption; ils avaient joui de ses entretiens; ils avaient vécu avec lui, d'autres personnes amenées à la foi par leurs soins avaient aussi été témoins oculaires des faits de Jésus, et pouvaient appuyer le récit des apôtres de leur témoignage. Les envoyés de ce messager céleste étaient armés, s'il faut ainsi dire, de dons ou de talents surnaturels; ils pouvaient produire leurs lettres de créance et montrer le sceau de Dieu qui y était apposé. Cependant quelle résistance l'orgueil des hommes n'opposa-t-il point à la prédication de la croix? Quel accueil trouve-t-elle encore aujourd'hui parmi les sages chinois? Quelle infidélité ne remarque-t-on pas dans le récit des plus judicieux écrivains romains, toutes les fois qu'ils ont occasion de parler de Jésus-Christ? Il est vrai qu'enfin la vérité a pu percer et qu'elle est demeurée victorieuse. Mais si elle n'eût été établie que par des moyens humains, et que de simples hommes s'en fussent mêlés seuls; si la divinité du Sauveur n'avait été manifestée par des caractères auxquels on ne pouvait se méprendre; jamais la religion chrétienne ne serait devenue la religion des nations policées.

Dieu a fait, pour amener cet ouvrage à une heureuse fin, beaucoup plus que les hommes les plus sages n'auraient pu exiger. Il a réuni, mais d'une manière entièrement incompréhensible, ses divines perfections à la plus haute vertu dans un homme absolument net de péché. Il a fait annoncer au monde son salut et sa grâce par cet envoyé extraordinaire dont le caractère n'a jamais eu de pareil. Cet homme choisi de Dieu a apporté du ciel en terre l'heureuse nouvelle qu'il tenait de Dieu lui-même, avec qui il avait fait sa demeure avant le commencement des temps, et en qui il avait été. Cet Homme-Dieu a fait plus que d'annoncer ce grand salut, il nous l'a acquis, en même temps qu'il a été le porteur de l'heureuse nouvelle, qu'un sacrifice de propitiation allait être offert à Dieu; il a été lui-même cette précieuse victime choisie avant les temps pour satisfaire pour nos péchés.

Un coup d'œil jeté sur ce mystère y fait découvrir une hauteur qui étonne l'entendement, qui déconcerte notre sagesse, et qui réduit à rien toutes les forces de notre raison; l'Etre éternel, l'Etre infini et incompréhensible se montre sous la forme d'un des plus vils habitants de ce monde; il prend à cœur le bonheur et le salut de quelques vermisseaux qui tirent leur nourriture de la terre; il se partage, comme l'être simple peut se partager; il s'unit intimement avec un mortel; il en dirige les pensées, les actions, la doctrine, par tous les degrés d'une vie terrestre, jusqu'à une mort cruelle et honteuse.

On nous inculque cette doctrine dès la jeunesse; ces idées, à force de nous être familières, ne nous frappent plus; mais combien devaient-elles paraître étranges à ceux pour qui elles étaient toutes nouvelles! Combien est incompréhensible ce mélange ou cet alliage de l'éternel avec ce qui n'est que passager, de ce qui est incréé avec ce qui a pris naissance, de l'empire de tous les mondes avec l'assujettissement à la peine.

LETTRE IV.

Je ne ferai présentement aucune tentative pour expliquer cette grande énigme; je me contenterai de la proposer. Dans un temps déterminé fort exactement par d'anciennes prophéties, il a paru une personne revêtue des dons les plus extraordinaires; elle a proposé aux hommes une doctrine qu'elle assurait avoir reçue de Dieu; elle leur a indiqué le moyen que Dieu, dans son éternelle sagesse, a choisi pour l'expiation des péchés des mortels. Cette même personne a rempli les conditions auxquelles ce pardon était attaché;

elle a porté elle-même les péchés du monde, et répandu son sang pour les effacer. S'il est vrai que ce Messager ou cet Envoyé de Dieu ait réellement paru et vécu dans le monde ; s'il est vrai que ses paroles aient été fidèlement conservées ; s'il est vrai qu'il ait justifié sa mission par un nombre infini d'œuvres miraculeuses ; s'il est vrai que sa doctrine surpasse en sagesse et en pureté tout ce que les efforts réunis des hommes ont jamais découvert et produit sur les matières qui en font l'objet ; si la sainteté de sa vie n'a point cédé à celle des préceptes qu'il a donnés ; si enfin cette personne si éminente a proposé aux hommes la vérité, et si elle a été également incapable de tromper et d'être trompée, également exempte d'erreur et de mensonge, on sait ce qu'il faut répondre à cette grande question : Comment l'homme pécheur fera-t-il sa paix avec Dieu ? Comment les coupables mortels pourront-ils attendre avec confiance la sentence du souverain Juge ? Ma tâche se réduit donc à rechercher avec soin les marques distinctives qui doivent caractériser un envoyé de Dieu et à montrer qu'elles se sont toutes rencontrées en Jésus de Nazareth : car s'il a réuni en soi tous les traits qui doivent faire connaître un véritable envoyé de Dieu, dès lors on est autorisé à conclure que toutes ses paroles sont vérité. Il serait contraire au bon sens de révoquer en doute ce que la bouche de la vérité a proféré. Mais quel est l'homme qui a quelque peu réfléchi sur les bornes étroites des connaissances humaines, qui a étudié tant soit peu la nature, et qui n'a pas eu occasion de remarquer que l'expérience nous assure de quantité de faits qui sont contraires à nos spéculations ? Quand nous voulons approfondir et discuter les principes douteux par lesquels on prétend décider de la crédibilité des choses, on sent facilement combien peu les objections que nous suggèrent nos faibles lumières doivent nous empêcher de croire ce qui a le sceau de la vérité. Dans les choses matérielles, à plus forte raison encore dans celles qui sont spirituelles, nous sommes obligés d'avouer tous les jours que ce qui nous paraissait contradictoire, est pourtant vrai et même nécessairement vrai. C'est de l'expérience, ou de la conformité de plusieurs cas, que nous tirons ordinairement notre mesure de la possibilité, ou nos règles pour en juger ; nous les tirons aussi de certaines bornes que notre imagination ne peut franchir. Qui peut comprendre, par exemple, un Être qui a existé de toute éternité et qui est sans commencement ? Cependant les ennemis mêmes de la révélation reconnaissent la nécessité d'un tel être ; il est, disent-ils, actuellement existant ; c'est le monde. L'évidence leur arrache malgré eux cet aveu. N'est-ce pas là cependant reconnaître qu'une chose existe réellement, et que pourtant elle est opposée à toutes nos conceptions ? Et combien de choses incompréhensibles ne présente pas la divisibilité des corps et leur mouvement ? Cependant le dernier est prouvé par le témoignage des sens, mais l'entendement ne l'admet pas ; la première est admise par la raison, qui la prouve et qui pourtant la juge impossible : on a plusieurs fois proposé cet exemple, il n'est pas moins certain qu'il va au but. Aucun Africain ne vit jamais que l'eau fût capable de se durcir et de trancher comme une pièce de métal ; personne d'entre nous n'a jamais vu que le vif argent pût se fixer et devenir un argent solide. Quand donc un Africain conclut d'une infinité d'expériences dont le résultat est toujours le même, que l'eau ne saurait perdre sa fluidité, et quand nous autres savants européens avons tiré du même principe une conclusion semblable relativement au mercure, il est clair que les uns et les autres, nous sommes tombés dans l'erreur, en raisonnant sur l'expérience constante de tous les hommes et de tous les temps.

Et pourquoi nous trompons-nous ? Nous avons vu plusieurs cas, et nous avons conclu à la généralité ; nous avons inféré de là que tous les cas se ressemblent, quoique nous ne les ayons pas tous vus.

Et si nous nous trompons sur les propriétés des corps qui tombent sous les sens ; si l'expérience nous oblige quelquefois à rétracter le jugement que nous en avons porté, combien plus retenus ne devrions-nous pas être, quand nous voulons prononcer sur les propriétés des esprits, et que nous osons décider que telle chose est impossible, parce que nous ne l'avons pas éprouvée et que nous n'en pouvons pas comprendre la manière ?

Tout ce que nous prétendons conclure de ces réflexions, c'est que les difficultés qui se présentent dans toutes sortes de vérités, quoique nous ne soyons pas en état de les résoudre, ne doivent pas nous empêcher de les admettre, quand une fois elles sont suffisamment prouvées. A plus forte raison ne devons-nous pas être surpris de la difficulté que nous trouvons à concevoir la manière dont Dieu a pu s'unir avec l'âme du Sauveur, quand on a d'ailleurs des preuves certaines que ce Sauveur, également incapable de se tromper et éloigné de tout mensonge, s'est représenté comme participant de la nature divine ?

LETTRE V.

L'excellence et la sainteté de la doctrine de Jésus-Christ ne suffiraient pas seules pour prouver sa divinité ou l'union intime de la divinité avec lui : mais si cette doctrine était indigne de Dieu, ce seul caractère suffirait pour prouver le contraire. Quelque excellente qu'une doctrine soit, elle n'aura pas encore dans ce seul trait de quoi nous convaincre de l'habitation de la Divinité en celui qui l'a enseignée. C'est pourtant un préalable nécessaire pour l'établir. On ne saurait regarder un homme comme un docteur venu

de Dieu, si sa doctrine n'est sainte et assortie aux perfections de celui dont on la dit émanée. En échange elle donnera de celui qui l'enseigne, une idée d'autant plus avantageuse, qu'elle brillera plus de sa propre lumière, et qu'elle fournira plus d'instructions qu'aucun homme mortel n'ait jamais pu nous en communiquer.

Il y a déjà près d'un demi-siècle que j'étais disciple de l'immortel Boerhaave; mais son idée m'est toujours présente; j'ai toujours devant les yeux la vénérable simplicité de ce grand homme, qui possédait au degré le plus rare le talent de persuader. Combien de fois nous a-t-il dit, en parlant des enseignements du Seigneur, *que ce docteur divin connaissait mieux les hommes que Socrate?*

Faisons abstraction de ce qu'il y avait de surnaturel dans la personne de Jésus; qu'était-il en lui-même? Le fils d'un artisan, le parent de quelques pêcheurs qui ne tenaient aucun rang dans le monde, qui n'avait jamais eu de maître pour l'enseigner, qui n'avait rien lu que l'Ecriture, qui n'avait jamais entendu les leçons des Socrate, des Platon, des Confucius. Qu'enseignait-il cependant, ce fils d'artisan, cet homme dont tous les parents étaient sans naissance et sans éducation, sans aucune teinture des sciences? que le simple désir de commettre un crime est déjà un péché; vérité que nous regardons aujourd'hui comme incontestable, et qui découle nécessairement de l'idée qu'on doit se faire de notre âme, mais qui, au temps où Jésus-Christ enseignait, n'était encore montée dans le cœur d'aucun homme. Les Juifs, il est vrai, regardaient comme illégitimes plusieurs choses qui passaient aussi pour des fautes parmi les sages païens, quoique leurs idées à cet égard fussent appuyées sur des fondements moins solides; ils les jugeaient telles, soit parce que la loi les défendait, soit parce qu'elles étaient contraires au bonheur de la société. Mais ils ne condamnaient que l'action même, elle seule leur paraissait digne de punition : mauvaise distinction, qui se contredisait en quelque sorte elle-même. Quand un débauché ne craint pas de remplir son imagination de choses obscènes, ces sales idées qu'il se rappelle, ne peuvent manquer de donner à ses désirs un degré de violence auquel il ne peut résister; il leur donnera infailliblement essor, si aucun obstacle extérieur ne les réprime et ne l'empêche de commettre un péché déjà résolu; il ne se formera point d'images déshonnêtes dans l'âme pure d'une femme vertueuse. Mais si ces idées s'offrent à l'esprit d'une femme; si elle les entretient et s'en occupe avec complaisance, sa pudeur sera bientôt désarmée, elle deviendra la proie de l'occasion. Jésus-Christ a vu que l'indignation qui repousse une pensée contraire au devoir est la seule arme avec laquelle l'âme se puisse défendre contre le vice. Chaque partie du moment pendant lequel on médite le mal, augmente la force de l'objet dangereux qui frappe l'imagination; le désir s'irrite de plus en plus dans le temps le plus court, la colère jette des flammes qu'un simple changement dans la situation du corps aurait pu éteindre au commencement. L'illustre Boerhaave admirait aussi cette sentence du Seigneur, *convoiter la femme d'autrui, c'est se rendre coupable d'adultère.* Cette maxime était déjà renfermée dans l'ancienne loi; mais les hommes avaient fermé les yeux à la lumière. Par cette règle si brève, le Seigneur nous indique le moyen le plus efficace pour nous garantir du péché. Les premières attaques du vice sont ordinairement faibles; les raisons qui le combattent ont encore quelque pouvoir sur notre âme : nous nous soustrairons à son empire, si, au moment même qu'il s'élève dans notre esprit des pensées tendant à nous écarter du devoir, nous avons soin de les éloigner de nous ou de nous éloigner d'elles, nous occupant d'autres choses : au contraire elles ne manqueront pas de nous entraîner au mal, si nous les écoutons, si nous fixons notre attention.

Cette loi qui assujettit les pensées mêmes au tribunal divin est l'unique moyen qui puisse mettre en sûreté la vie sociale. La justice humaine n'a aucun pouvoir sur les passions et sur les désirs du cœur, et ne saurait atteindre au but que le législateur se propose: elle ne peut bannir les crimes, quoiqu'elle puisse punir les criminels. Il n'est pas possible qu'une âme qui s'occupe journellement à penser aux attraits séduisants de la volupté, ne cherche enfin à en jouir, et ne s'y livre sitôt qu'elle verra jour à se procurer cette satisfaction qu'elle désire, et dont la simple idée l'a si longtemps enivrée. Ce que nous venons de dire des plaisirs sensibles, on peut le dire de tous les vices sans exception : les tribunaux humains ne peuvent y opposer que la terreur, au cas qu'ils viennent à se manifester par leurs effets. Combien n'est-il pas facile à un homme que sa passion aveugle, de se persuader qu'il pourra dérober ses forfaits aux yeux de ses semblables? Qu'il lui est aisé, quand une fois elle s'est rendue maîtresse de son cœur, de bannir de son esprit toute idée qui pourrait s'opposer à ses désirs! N'écartera-t-il pas, entre autres, celle d'un châtiment encore éloigné, pendant qu'il fixe ses regards sur un plaisir présent par la jouissance duquel il espère de pouvoir satisfaire son penchant? Mais la doctrine de Jésus-Christ ne se borne pas à retrancher les rejetons de ces plantes venimeuses, elle en arrache le germe, qui ne peut être déraciné par aucun autre moyen. Celui qui a continuellement Dieu devant les yeux, en qui la crainte de ce juge redoutable est un sentiment dominant, à qui l'idée de ses jugements est constamment présente, n'écoutera point ce que lui suggèrent les penchants de son cœur; il fermera ses oreilles à la voix de ces sirènes enchanteresses; il ne souffrira point qu'aucune image impure souille son imagination; il ne se verra point par là même exposé au danger de tomber dans le dernier degré d'un vice dont il abhorre les commencements. Ceci n'est point impossible à un homme qui regarde le péché

comme le plus grand des maux et presque comme l'unique mal. Mais celui qui commence à tomber, n'a plus aucun moyen de s'arrêter dans sa chute; elle s'accélère de moment en moment, jusqu'à ce qu'il soit tombé au fond du précipice. Une erreur abominable s'était introduite parmi les Juifs; elle a régné aussi parmi les païens, et si elle n'y a pas toujours été admise, c'est parce que le reniement, l'oubli de Dieu, en s'y introduisant, en ont banni l'erreur dont je parle. Cette opinion funeste était la persuasion qu'on pouvait satisfaire à Dieu pour les péchés, et gagner sa bienveillance par des offrandes, par des présents faits aux temples consacrés à son culte, par une observation scrupuleuse et minutieuse des formalités prescrites par les lois, mais qui ne pouvaient point rendre l'homme meilleur, ni sanctifier son cœur. Rien au monde n'est plus propre que cette persuasion à tranquilliser l'homme, lors même qu'il vit dans les chaînes du péché, et à bannir de son âme la crainte de Dieu qui est le principe de la sagesse. S'il arrivait qu'un roi pût, par le sacrifice d'un fils, se délivrer d'un extrême péril, on le verrait s'armer d'un poignard contre une personne d'ailleurs si chère, et répandre avidement ce sang qui doit le délivrer. Si la construction d'un édifice sacré peut expier des trahisons et des meurtres, que coûterait-elle au cœur impie d'un monarque? Si, en payant double dîme de ses revenus, un pécheur riche pouvait se rendre agréable à Dieu, n'est-il pas vrai qu'il aurait un moyen en main de pécher tout à son aise et impunément? Rien ne coûte tant aux hommes que le sacrifice d'une vieille habitude qui leur était une source de plaisirs. Quoi par conséquent de plus commode qu'une religion qui prescrit, pour moyen d'obtenir grâce, certaines formalités, certaines pratiques extérieures, qui ne l'obligent point à rompre avec de criminelles habitudes, qu'il peut conserver sans perdre le droit d'espérer la faveur d'un juge de qui il a acheté le pardon de ses fautes passées? J'appelle achat tous ces moyens extérieurs qu'un pécheur qui ne veut pas se corriger, met en usage pour se rendre Dieu favorable; ces clous dont le fanatique Indien fait passer les pointes dans le tonneau dans lequel il s'enferme; ces legs pieux, cette abstinence de certaines viandes, ces habillements extraordinaires, ces autels érigés et autres choses semblables : tous moyens incapables de satisfaire la justice de celui qui juge toujours justement. Quand on lit l'Evangile avec un peu d'attention, on ne peut s'empêcher d'observer qu'il n'est point d'erreur que Notre-Seigneur ait combattue avec plus de force, que cette sécurité dans laquelle de mauvais prêtres endormaient de mauvais peuples. Cet Homme-Dieu, qui est le chef et le consommateur de notre foi, prévoyait bien que ce poison assoupissant allait rendre inutile la religion qu'il avait apportée du ciel. Rien n'est plus flatteur pour l'homme, que de pouvoir espérer le salut sans être obligé de faire violence aux penchants de son cœur : à peine cependant les sages avertissements de notre adorable Législateur ont pu garantir les chrétiens de cette imagination enchanteresse.

Je n'ai pas dessein, ma chère fille, de tracer ici un tableau de la morale évangélique; des gens plus versés que moi dans ces matières m'en ont épargné la peine, en exécutant eux-mêmes cette entreprise. Je ne veux parler ici que du pardon des injures, ou des mauvais traitements qu'on peut avoir reçus : cette vertu était presque inconnue aux Juifs, et quoique les sages païens l'aient exaltée, elle est cependant très-opposée à la pratique constante de tous les peuples; et qu'il me soit permis d'observer que nous jugeons souvent des actions d'un Elie, d'un David et d'autres fidèles par les lois de Jésus-Christ. Ce n'est pas que la grandeur d'âme que ce pardon suppose, ne nous soit assez connue dans la théorie, et même s'il arrive qu'on en voie des exemples dans les pièces de théâtre, on l'envisage comme un effet naturel des principes de vertu, qui peuvent être dans un cœur, quoique non régénéré. Mais dans les anciens temps, cette maxime si essentielle à une pure morale, n'était connue d'aucun peuple. Qu'on lise les anciens poëtes et les historiens des siècles les plus reculés : tous les dieux d'Homère n'étaient-ils pas implacables, aussi bien que les héros qu'il plaçait au-dessus des dieux? Les ménagements que David eut pour Saül, son mortel ennemi, sont des traits uniques en leur genre, et dont on ne trouve aucun autre exemple dans ces temps où la seule violence régnait, où on ne suivait d'autres mouvements que ceux de la simple nature, non dirigée par la raison.

Je ne saurais m'empêcher de jeter encore un coup d'œil sur quelques autres traits de la morale de Jésus-Christ, fort élevée au-dessus des préjugés vulgaires. Les nations en général adoraient chacune des dieux qui ne l'étaient, pour ainsi dire, que de chacune d'elles; elles supposaient que leurs ennemis en avaient d'autres. Les Juifs mêmes à qui le Dieu de tous les hommes, ou pour mieux dire de tout ce qui existe, s'était révélé dans toute sa majesté et dans tout son éclat, ne laissaient pas d'entretenir dans leur esprit grossier, cette idée si contraire à son infinie perfection. Le *temple*, le *temple*, c'était une expression comme consacrée parmi eux, et qui faisait connaître l'orgueilleux préjugé qui régnait dans toute la nation, que Dieu n'était le Dieu que d'eux seuls, et qui leur fit rejeter un salut destiné à tous les peuples avec qui ils ne voulurent point le partager. Mais Jésus, quoique né au milieu d'eux, quoique Juif de naissance, montra par toute sa conduite, que toutes ces inimitiés entre les nations, ces priviléges exclusifs d'une secte au préjudice d'une autre, étaient destitués de tout fondement raisonnable. Il ne refusa pas de s'entretenir avec une femme de Samarie, nation détestée à Jérusalem; il se fit connaître à elle plus clairement qu'il ne l'avait encore fait; il mangea et demeura quelque temps chez cette femme, pour qui son peuple n'au-

rait eu que de l'aversion. Il fit connaître hautement le cas qu'il faisait de la charité universelle, en déclarant qu'il préférait un Samaritain qui l'aurait exercée, à un sacrificateur juif qui en aurait négligé les devoirs. Il a exclu du salut ceux mêmes qui professent sa doctrine, lorsqu'ils se bornent à lui dire, Seigneur, Seigneur; fussent-ils d'ailleurs ses frères par la naissance, dès qu'ils refusent de faire ce qu'il a dit ou de se soumettre à la volonté de son Père. Il déclare même sans détour que, dans ce cas, ceux qui se regardaient comme les véritables croyants, subiraient, quoique descendants d'Abraham, une condamnation plus sévère que celle qui était réservée à Tyr et à Sidon. Malgré les avantages et les prérogatives que la naissance et les écrits des prophètes attribuaient aux Juifs, le Sauveur du monde leur défend expressément de placer une orgueilleuse confiance dans ces considérations, non plus que dans la pureté de leur religion : il ne veut pas qu'ils se promettent l'approbation de Dieu, parce qu'ils lui rendaient un culte exactement conforme aux cérémonies que la loi prescrivait. Ce n'est pas des hommes que le Seigneur avait appris cette morale si pure et si sainte; elle est si contraire aux mouvements de leur cœur corrompu, qu'encore aujourd'hui, plusieurs d'entre les disciples de Jésus-Christ ne craignent pas de se croire seuls enfants de Dieu, et de damner tous ceux qui ne marchent pas sous l'étendard de leur secte (1). Il est un autre trait encore qui relève l'excellence de la doctrine de Jésus-Christ, c'est la pureté qu'elle exige dans ces penchants qu'on peut bien dire naturels, mais qui croissent outre mesure et deviennent trop impérieux quand les lois de la religion ne les réprimment pas: je veux parler de l'inclination d'un sexe pour l'autre, de cette passion qui exerce son empire sur les cœurs les plus généreux, comme nos sages modernes, et surtout les poëtes tendres se plaisent à le dire. Les philosophes grecs et les sages chinois ont regardé comme une suite nécessaire de la constitution de l'homme, et par là même avec une certaine indulgence, ce penchant dont l'abus n'est pas moins commun ni moins pernicieux que l'orgueil ou l'avarice, tandis qu'ils ont combattu ces deux dernières passions par des raisons très-sensées, et qu'ils les ont dépeintes par les plus noires couleurs. Socrate, d'ailleurs si éclairé, pardonnait en quelque sorte les écarts même les plus punissables, comme l'effet d'un instinct brute, auquel les âmes même les plus belles étaient soumises. On ne voit pas que les philosophes aient trouvé dans ce vice quoi que ce soit de honteux; ils l'ont envisagé tout au plus comme un défaut qui n'était pas mal séant à la jeunesse. Dans la Grèce, à Rome, à la Chine, on voit les hommes les plus vertueux, on a vu même les deux Antonin ne point blâmer dans les autres et se permettre à eux-mêmes le concubinage.

J'écris à une personne du sexe, dont je dois ménager la délicatesse; c'est ce qui m'empêche de représenter tout ce qu'il y a de honteux dans ce vice: je me borne à ce qu'on peut dire de moins capable d'offenser la pudeur. L'amour illégitime affaiblit toutes les forces de l'âme, la détourne de tout ce qui est sérieux, donne du dégoût pour tout ce qui sent le devoir et qui exige un certain travail; il traîne après lui une suite d'embarras, de troubles et de malheurs; il rompt l'harmonie et la confiance mutuelle dont le bonheur des mariages dépend, et engage ses malheureux esclaves dans un genre de vie qui est à charge à eux-mêmes, et qui ne fait que du mal à la société. Il nous fait perdre de vue l'éternité, qui déjà sans cela est si effrayante par elle-même; il resserre les liens qui nous attachent à un monde qui ne peut nous suivre après la mort. Jésus naquit au milieu d'un peuple où la polygamie avait été en usage, où le concubinage était autorisé, où le divorce était commun; grâce à la complaisance des interprètes de la loi de ce temps-là, on y recourait pour les causes les plus légères. Un fils de charpentier paraît au milieu de ces Juifs si mal instruits; il leur prêche la nécessité d'une vie plus régulière et d'une pureté inconnue jusqu'alors. Nous sommes aujourd'hui tous habitués à cette morale si sainte de l'Ecriture : elle a passé dans nos traités de morale; elle s'est introduite jusque dans les comédies; elle est même devenue la morale ordinaire dans le commerce du monde. Mais quand Jésus enseignait, il était le seul qui recommandât aux hommes la chasteté, qui exigeât d'eux la fidélité dans le mariage, qui condamnât l'impureté dans les désirs et dans les pensées, et qui déclarât damnables les vices opposés. D'où venait cette loi de tempérance, qu'aucun homme, jusqu'à lui, n'avait cru devoir s'imposer? Elle ne venait pas d'un homme; elle n'avait pas sa source dans un cœur en qui ces mêmes passions qu'il condamnait eussent pris racine: elle venait de cet homme enseigné de Dieu, qui appelait ses disciples à être parfaits comme notre Père qui est aux cieux est parfait.

Tous les avantages de la doctrine du Seigneur me paraissent renfermés dans ce seul point. L'éternité est le but vers lequel les hommes doivent tendre; leur unique occupation doit être de se préparer pour l'éternité; la faveur de Dieu, ou sa grâce, doit être leur seul vrai bien. Voilà des idées qui n'étaient montées dans le cœur d'aucun homme; aucun Socrate ne les avait aperçues; elles

(1) Si ce passage est à l'adresse des catholiques, il porte à faux. L'Eglise ne *damne* point *tous ceux qui ne marchent pas sous son étendard*. C'est un hérétique, Baïus, qui a soutenu que la liberté n'était pas inconciliable avec la nécessité, et qu'un acte pouvait être punissable, quoiqu'il fût nécessaire. L'Eglise au contraire tient compte de la bonne foi, des préjugés d'éducation, des obstacles sans nombre qui parfois enchaînent invinciblement les hommes dans le schisme ou l'hérésie, et elle laisse l'appréciation de ces diverses circonstances à celui qui *sonde les cœurs et les reins*. Sa réprobation n'atteint donc que la mauvaise foi, l'opiniâtreté, la crainte du respect humain, toutes les passions enfin, lâches ou orgueilleuses, qui peuvent faire considérer comme volontaire la persistance dans l'erreur. Or pour approuver cette doctrine, il n'est même pas besoin d'être catholique; il suffit d'avoir l'esprit droit et une certaine dignité de caractère. M.

étaient étrangères aux Juifs, sur qui pourtant s'était levée la première lumière destinée à éclairer les mortels.

En conséquence de cette règle fondamentale, le Sauveur condamne dans ses disciples ces soucis inquiétants qui ont pour unique objet les affaires de la vie. Il exige qu'ils sacrifient tout ce qui leur est cher, plutôt que de souffrir que le péché les avilisse : il a eu soin de les avertir que le chemin de la vie est étroit et difficile à tenir, et qu'on ne peut, sans un pénible travail, obtenir l'entrée dans le royaume des cieux. Il veut donc que nous regardions l'indignation de Dieu comme le seul mal qui ait droit de nous alarmer. Les plus sages philosophes du paganisme connaissaient peu la vie à venir; ils n'en ont parlé qu'en doutant : aussi leurs leçons n'avaient pas sur les cœurs cette autorité qui seule peut soumettre la volonté, et qui ne peut appartenir qu'à un envoyé céleste. Aussi l'on peut dire que la ferme persuasion qu'il y aura une vie à venir, qu'il existe un juste juge, qui récompensera certainement et qui punira infailliblement les hommes, est l'âme et l'essence de toute religion.

Je mets au nombre de ces choses que Jésus-Christ ne devait point à la sagesse humaine, la sincérité avec laquelle il informa ses disciples des souffrances qui l'attendaient, et de celles qui devaient aussi être leur partage sur la terre. Il ne néglige aucune occasion d'écarter de leur esprit toutes ces espérances temporelles, que leurs préjugés nationaux sur le caractère du règne du Messie, qu'ils se figuraient comme un empire mondain, étaient si propres à faire naître. La remarque que je vais faire n'est pas nouvelle, je le sais; il n'en est pas moins vrai cependant que ce procédé plein de candeur, cette bonne foi si remarquable ne peuvent se rencontrer qu'en celui dont la sagesse incréée pénétrait dans l'avenir, et qui ne voulait fonder qu'une monarchie spirituelle. Le rusé Mahomet, par exemple, se serait bien donné de garde d'avertir ceux qu'il s'était associés, pour conduire la grande entreprise qu'il avait formée, que des maux les attendaient et qu'ils avaient des dangers à courir; il aurait craint de les dégoûter et de se priver de leur appui. Les premiers ministres du Seigneur étaient des hommes comme nous et non point de ces héros de théâtre, en qui le mépris de la mort n'est qu'une vertu fort ordinaire; ils craignaient pour leur chef; ils auraient bien voulu qu'il eût ménagé sa vie; ils craignaient aussi pour eux-mêmes, et ils cherchèrent leur salut dans la fuite quand ils virent le danger de près : on les vit abandonner le maître qui leur était si cher, et dont ils avaient une si haute idée. C'est à de tels hommes que Jésus, qui les connaissait, annonce qu'ils étaient appelés à souffrir pour lui et à mourir pour lui : il le dit à des personnes remplies de l'idée d'un Messie conquérant, qui se promettaient de participer à sa future grandeur, qui aspiraient aux premières places du nouveau royaume qu'ils s'attendaient à lui voir ériger en Sion : idées erronées qui marquaient en même temps un goût et des penchants tout humains. Ce procédé unique en son genre, cette information si sincère qu'il donne à ses partisans, du destin qui leur était réservé, montre que Jésus n'agissait point à la manière des hommes, ni comme les chefs de parti, qui s'attachent leurs associés par l'espoir des récompenses : on voit par là qu'il ne pensait point du tout à les gagner par des promesses d'avantages temporels.

Cette candeur, cette droiture sans exemple, doivent naturellement fixer notre attention sur la personne en qui elle se fait remarquer. Ce sont là des traits d'une vertu plus qu'humaine, à laquelle l'histoire de tous les siècles n'offre rien de comparable. Un envoyé de Dieu n'est point un phénomène journalier, L'examen en demande plus de temps : un fait de cet ordre ne peut qu'être fécond en conséquences et avoir de grandes suites; les preuves de sa divinité doivent être plus convaincantes que celles dont on se contenterait, s'il était question d'une vérité commune. Nous pouvons déjà remarquer que sa doctrine parle avantageusement en sa faveur, et que sa sagesse est de beaucoup supérieure à celle dont la simple nature humaine peut être capable.

Mais je veux faire connaître plus particulièrement la personne de ce Docteur, dont la doctrine mérite tant d'admiration. Il réunit en soi tous les traits qui peuvent caractériser un messager céleste, et qu'on peut s'attendre à trouver dans un envoyé que Dieu a lui-même instruit des vérités qu'il doit annoncer Il ne faut pas s'en tenir là encore; il est raisonnable de voir de plus près s'il fait réellement l'œuvre de Dieu, s'il est un instrument dans sa main pour seconder ses vues. Il faut examiner ses principales actions, les événements de sa vie et les lettres de créance qu'il a reçues de celui dont il dit qu'il tient sa commission, et qui, des demeures éternelles, l'a envoyé dans le monde passager que nous habitons.

LETTRE VI.

Je pense que pour répandre plus de jour sur cette matière, il sera utile de rechercher quels ont été les commencements du christianisme, par quels moyens son auteur a pu faire goûter un corps de doctrine si peu propre à plaire à des hommes corrompus; comment elle a pu se répandre avec tant de succès et de rapidité : pesons ainsi les preuves qu'il a données de sa divine mission. On sait que, du temps de Constantin le Grand, le christianisme était déjà si répandu, qu'il put assembler un concile à Nicée, composé de quelques centaines d'évêques, c'est-à-dire d'autant de conducteurs d'Eglises formées dans les principales villes de l'empire. Depuis le pays des Parthes jusque dans la Bretagne,

toutes ces vastes provinces étaient remplies de chrétiens. Les Eglises qui confessaient le nom de Jésus, avaient pris ce degré prodigieux d'accroissement dans des temps où les lois publiques leur étaient fort contraires, où elles eurent à gémir sous le poids de diverses persécutions. Peu de temps auparavant le rusé Dioclétien, qui avait pour associé à l'empire le père de ce même Constantin dont nous parlons, avait si sérieusement travaillé à détruire par le fer et le feu tous ceux qui professaient la foi chrétienne, et il s'applaudissait si fort de ses succès à cet égard, que pour en éterniser la mémoire il fit graver sur le marbre une inscription portant : qu'il avait aboli jusqu'au nom même de chrétiens.

On voit dans des temps plus reculés, au commencement du deuxième siècle, environ soixante et dix ans après la mort du Seigneur, que les chrétiens étaient déjà si nombreux, qu'un proconsul païen, l'éloquent Pline, se plaignait que, dans sa province, qui était la Bithynie, il trouvât les autels abandonnés et le culte des dieux tombé en oubli. Longtemps auparavant, environ trente ans après la mort du Seigneur, la religion chrétienne était déjà si connue, qu'elle excita la jalousie tant des païens que des Juifs ; on l'appelait la secte haïe du monde entier. Les païens la détestaient, parce qu'elle allait à faire tomber absolument le culte des dieux qu'ils adoraient. Les Juifs n'étaient pas moins ennemis des chrétiens, parce qu'ils étaient sortis du milieu d'eux. Le cruel Néron leur imputa l'incendie de Rome, crime dont lui-même s'était rendu coupable par une vanité extravagante, dont il est impossible de pénétrer les raisons. Il paraît même que, très-peu de temps après la mort de celui dont ils réclament le nom, ils formaient une société nombreuse ; on trouve déjà dans ces premiers temps, des Eglises fondées à Babylone, dans l'Asie Mineure, dans la Palestine, dans la Grèce, en Italie, à Rome et dans presque toutes les provinces de l'empire. Il faudrait anéantir toute foi historique, et introduire un pyrrhonisme absolu pour ne pas recueillir des écrits de saint Paul, que sous Néron et déjà sous l'empereur Claude, il s'était formé des Eglises considérables dans les plus grandes villes de la domination des empereurs romains ; que ces Eglises avaient des évêques, des anciens nommés ensuite prêtres, des diacres distingués des simples fidèles ; qu'elles avaient des assemblées destinées à rendre à Dieu un culte public, dans lesquels on célébrait la communion en rompant du pain selon l'ordre du Seigneur, pour perpétuer la mémoire de sa mort ; qu'on y lisait les Ecritures, qu'on y expliquait les articles de la foi chrétienne, et si nous remontons plus haut, pour nous approcher encore davantage de l'intéressante époque de la mort du Seigneur, on trouve l'établissement d'une Eglise à Jérusalem, à Antioche et dans les pays voisins. Ces premières Eglises eurent pour fondateurs les apôtres eux-mêmes, qui vivaient encore. On voit qu'en se réservant la pénible occupation de prêcher en tous lieux la foi, ils confiaient à des ministres choisis le service ordinaire des Eglises. On y trouve que, dans une assemblée des principaux disciples du Seigneur, tenue à Jérusalem, on discuta la grande question, si les gentils devaient être assujettis aux lois cérémonielles de Moïse ; et si l'on remonte à la première origine de la doctrine chrétienne, on verra que sa publication et son établissement furent confiés à ces douze messagers du Seigneur, qui étaient des gens destitués de tout ce qui aurait pu leur attirer de la considération, comme la naissance, le savoir, le crédit, qui annoncent eux-mêmes la mort, la mort honteuse de leur maître : nous y verrons les parents du Seigneur, les compagnons de ses travaux et de ses courses, les auditeurs de ses leçons, munis de la sagesse qu'il leur avait communiquée, devenir eux-mêmes les docteurs du genre humain. Je viens maintenant à l'auteur même de la religion chrétienne, à ce Jésus, issu de la famille royale de David, qui consacra sa vie entière et sans partage, à l'œuvre pour laquelle il était venu au monde. Il enseigne comme un homme que Dieu lui-même avait enseigné ; il vit, comme jamais n'a vécu un homme avec qui Dieu n'est pas : sans faiblesses, sans fautes, sans être même accusé d'en avoir commis aucune. Sa vie fut une suite non interrompue de leçons et d'actions également saintes. Les ennemis acharnés de son Eglise mettent tout en œuvre pour arrêter ses progrès, pour affaiblir l'estime qu'on faisait de lui : mais, ni les Celse, ni les Porphyre, ni Julien, ni les Juifs, ni les moqueurs de nos jours n'ont osé donner atteinte à la pureté de ses mœurs : il faut donc reconnaître que rien n'est plus faux que les prétentions des incrédules, s'il est vrai que la vertu de Jésus-Christ a été absolument sans tache.

On ne voit aucun trait d'ambition, ni de vues humaines, dans tout le cours de sa vie ; il refuse même les remerciments de ceux que ses miracles avaient délivrés de leurs maladies, et que cette délivrance avait rendus reconnaissants : et lorsque le peuple, frappé du nombre, de la grandeur et de l'éclat de ses miracles, voulut le placer sur le trône de David, il se cache, pour ne pas recevoir d'eux cette preuve d'estime et de bienveillance. Il cherche à bannir de l'esprit de ses disciples toute espérance temporelle : il passe ses jours dans la bassesse et dans une pauvreté volontaire.

Pour éviter la conversation des hommes, aux yeux desquels il devait faire briller une lumière, déjà allumée pour cette fin, dans le ciel, son premier séjour, il passait les nuits dans la solitude et dans la prière : dans ses discours on remarquait la gravité et la tranquillité majestueuse d'un homme divin. *Jamais homme ne parla comme celui-ci :* ce fut le témoignage que lui rendirent, quand ils l'eurent entendu, des gens prévenus contre sa personne et sa doctrine ; c'est celui aussi que ma conscience m'oblige de lui rendre, quand je compare les discours qu'il tint

avant que d'aller à la mort, avec tout ce qu'ont jamais dit les plus sages d'entre les Grecs et d'entre les Chinois. Tout le cours de sa vie fut une suite non interrompue de bonnes œuvres; non pas de prodiges éclatants, d'ordres qui bouleversent la nature, d'actes de justice qui punit les coupables : non, ses actions se sont faites sans éclat; elles étaient destinées à subvenir aux besoins des hommes, à remédier à des maux, de leur nature, incurables. Je n'entreprendrai pas de démontrer ici la réalité de ces œuvres surnaturelles; il s'en présentera une occasion plus favorable dans la suite; je ne veux considérer ici que la nature de ces miracles, telle que ses apôtres l'ont représentée.

Voilà un homme innocent, qui va au-devant de la mort qui l'attend, qui se livre à la cruauté de ses ennemis, lorsque l'heure en fut venue. Quel but pouvait-il avoir, s'il était un imposteur? L'accusation qu'il en fût un est un blasphème que bien peu de ceux qui se sont déclarés ennemis de la révélation, aient osé hasarder. Etait-ce la volupté, étaient-ce les richesses, étaient-ce les grandeurs de la terre, qu'il cherchait? lui qui prêcha constamment la pratique des grands devoirs de la religion; lui qui permit à ses disciples de le quitter, dans une occasion où la sévérité de ses préceptes effrayait tellement une partie d'entre eux, qu'ils aimèrent mieux s'éloigner de ce faiseur de miracles, que d'entendre plus longtemps des leçons trop saintes pour eux.

Toutes les actions, toute la conduite du Sauveur, présentent la plus belle et la plus exacte harmonie, quand on le suppose envoyé de Dieu; tout y concourt à un même but; ses discours n'ont pour objet que l'éternité. Ce n'est pas pour les minces intérêts de cette vie si courte, qu'il a quitté le ciel, sa patrie, pour venir habiter sur la terre. Dans tout ce qu'il a fait, il n'a pas perdu un moment de vue le but de sa mission, la grande tâche dont il était chargé, d'enseigner aux hommes la vérité et de se dévouer pour leurs péchés.

Mais si on lui attribue d'autres vues, peut-on se dissimuler la plus étrange opposition entre la cause et les effets, entre le but et les moyens dont il a fait usage? Est-il un imposteur? pourquoi a-t-il cherché la pauvreté, la solitude et la mort? pourquoi écarte-t-il les disciples qui venaient à lui, en les effrayant par des menaces d'un malheur à venir, par la sévérité des préceptes qu'il leur donnait, par le degré de sainteté qu'il exigeait d'eux? A-t-il été un enthousiaste, un fanatique? Les ennemis modernes de la foi aimeraient assez à donner de lui cette idée. Pourquoi donc n'affecte-t-il rien d'extraordinaire? Pourquoi s'est-il soumis lui-même, et pourquoi a-t-il assujetti ceux sur qui il avait acquis de l'autorité par la rédemption, au cérémonial de la loi? Pourquoi enseigne-t-il des doctrines abstruses, qu'aucune sagesse humaine ne lui avait suggérées, et que personne, après lui, n'a imitées? Pourquoi, dans tout ce qu'il a fait, découvre-t-on un but constant, invariable, toujours le même? Sa vie entière n'a été qu'un acheminement à ses souffrances, et il ne s'y est exposé cependant qu'à l'heure déterminée et au moment marqué auparavant pour cela.

Au reste, toutes ces difficultés, qu'élèvent contre le christianisme les ennemis de la révélation, difficultés qui ne peuvent servir tout au plus qu'à faire naître quelques doutes dans leur esprit, et qu'ils emploient à défendre une mauvaise cause et à décréditer la revélation, ne sauraient diminuer en rien le respect profond que doivent concilier au Seigneur sa vie et sa doctrine. Cet homme, au-dessus de la calomnie, disait sans détour, en parlant de lui-même, qu'il était l'homme dont les écrits des prophètes ont tant parlé, et qui avait été promis au genre humain : il assure que Dieu l'avait rendu dépositaire de sa vérité, pour la manifester aux hommes, et pour les racheter. Nous avons entre les mains une foule d'écrits, incontestablement plus anciens que Jésus lui-même et que le règne de Tibère : ces écrits annoncent tous un prophète, un serviteur de Dieu, enrichi de tous les dons du ciel, et que Dieu avait promis positivement à son peuple.

LETTRE VII.

Mon but n'est pas, ma chère enfant, de parcourir toutes les prophéties qui ont annoncé un Messie, un prophète, un restaurateur du règne de Dieu, un rédempteur qui devait satisfaire pour les péchés du monde; je me contenterai de produire quelques endroits des anciens oracles, qui ont prédit bien expressément la venue d'un Sauveur qui serait le refuge des mortels.

Ici je dois vous prévenir avant toutes choses, que l'antiquité des livres dont je parle n'est pas une chose qu'on puisse disputer : on ne saurait la combattre par aucune objection qui ait quelque force. Trois cents ans avant la naissance de Jésus-Christ on avait tous les livres que je prétends alléguer, traduits en langue grecque, à Alexandrie : déjà alors ils étaient anciens; il doit nous suffire que Jésus en appelle souvent à des prophéties très-certainement plus anciennes que lui, et dont le monde était rempli. Peut-être chacun ne sait pas combien la religion des Juifs était répandue : on voit, par les écrits d'un poëte satirique, contemporain et favori de l'empereur Auguste, qu'à Rome, qui était comme le rendez-vous de toutes les nations et en particulier des grands de tout l'empire, plusieurs personnes se faisaient un scrupule d'entreprendre quelque ouvrage les jours du sabbat. Tous ces Juifs avaient leurs écoles et les livres de leurs lois, soit en hébreu, soit en grec.

A cette première remarque, il faut en joindre une seconde : nous sommes éloignés de

quelques milliers d'années du temps auquel les livres que j'appelle à témoignage furent écrits. Les mœurs des hommes d'alors, leur langage, leurs expressions, différaient prodigieusement de celles qui sont en usage dans les pays occidentaux que nous habitons. Plusieurs choses étaient faciles et intelligibles à ces peuples, d'une imagination fort vive, que nous avons peine à sentir. Plusieurs figures avaient un sens déterminé par l'usage, qui pour nous sont inusitées et forment un langage étranger : il paraît aussi qu'une sorte de tradition orale servait à expliquer et à entendre diverses choses qui, dans l'enfance des sciences et des arts, n'avaient été écrites que rarement et en très-peu de paroles.

Il est pourtant incontestable que, dès les premiers temps, l'homme tombé dans le péché avait des promesses d'un rédempteur. Les sages persans, les brachmanes dont les écrits ont commencé à revivre de nos jours, ont parlé au long et avec confiance de la future apparition d'un médiateur. Ce qui rend d'autant plus croyable l'opinion commune, que la plus ancienne de toutes les prophéties concerne ce rédempteur si généralement attendu, je veux parler de l'oracle, qui porte : *que la semence de la femme écraserait le serpent*, ce serpent qui avait séduit la mère de tous les hommes.

Quand il fut dit à Abraham, à Isaac et à Jacob, que *tous les peuples de la terre seraient bénis en eux*, il n'est guère possible d'y attacher d'autre sens que celui-ci, c'est que le Sauveur du monde naîtrait de quelqu'un de leurs descendants. On ne peut pas raisonnablement appliquer cette prophétie à leur postérité considérée en général ; elle forma un peuple si différent des autres, qui avait si peu de commerce avec eux, qu'il n'est point à présumer qu'aucune bénédiction pût dériver d'eux, et se répandre sur toutes les nations de la terre. La prophétie concernant le sciloh, qui a donné lieu à tant de contestations, qu'on a expliquée en tant de manières, peut cependant être éclaircie par les oracles plus anciens, qu'on vient de rapporter, et signifier que le Messie naîtrait au temps que le sceptre arraché aux Asmonéens tomberait entre les mains d'un étranger, d'un Iduméen, et ne serait plus possédé par une personne de race juive.

Moïse avait promis très-expressément un prophète, et même un seul prophète, qui devait lui ressembler, et surtout en ceci : *Que Dieu lui révélerait immédiatement sa volonté, pour la faire connaître aux hommes* : c'est en ceci que consiste la prérogative particulière à Moïse, et qui le distingue de tous ceux que Dieu a suscités au milieu de cette nation. La brièveté que je cherche, m'empêche d'alléguer divers endroits des Psaumes qui promettaient au genre humain la venue d'un homme extraordinaire, que David dépeint avec des traits si éclatants et des couleurs si brillantes, qu'on ne peut les appliquer à un simple homme.

Isaïe décrit ce futur Messie par des caractères qui ne peuvent convenir qu'à Jésus-Christ. Son livre entier, quoique assez long, n'est, pour ainsi dire, autre chose qu'une histoire anticipée du Messie et de l'Eglise nouvelle, dont il devait être le chef. Il triomphe en quelque sorte, quand il décrit, en style magnifique, le noble présent que le ciel a fait à la terre, en la personne de ce Rédempteur. *L'enfant nous est né, le fils nous est donné ; l'empire a été posé sur son épaule : on appellera son nom l'Admirable, le Conseiller, le Dieu fort et puissant, le Père d'éternité, le prince de paix : il n'y aura point de fin à l'accroissement de son empire et à sa prospérité sur le trône de David, pour l'affermir et l'établir en jugement et en justice, dès maintenant et à toujours.* Il indique le lieu de sa naissance. Le prophète annonce une grande lumière, qui devait se lever dans la Galilée des Gentils : c'est là qu'était située Nazareth ; il détermine la famille dont il naîtrait : c'est celle de Jessé, père de David. Une voix éclatante, qui ferait retentir les déserts, devait lui préparer les voies. La douceur devait faire le caractère de son règne ; la tranquille paix devait fleurir de ses jours, et son empire ne devait jamais prendre fin. Il promet que, dans ce siècle fortuné, le loup et l'agneau habiteront dans un même lieu, et que le jeune enfant jouerait sans danger sur le trou du plus venimeux de tous les serpents. Il le décrit encore par d'autres traits : *Il ne criera point ; il n'élèvera point et ne fera point entendre sa voix dans les rues ; il ne brisera point le roseau cassé ; il n'éteindra point le lumignon fumant : il établira la justice sur la terre, et les îles s'arrêteront à sa loi. Son Eglise doit égaler l'étendue de la terre habitable ; les peuples les plus éloignés s'attacheront à lui et l'emporteront enfin sur le peuple ingrat des Hébreux.* Afin que le génie charnel des Juifs n'attendît pas un monarque temporel, un roi mortel, qui régnerait par la violence, il a soin de décrire par des traits extrêmement marqués, l'état de bassesse par lequel il devait passer et les souffrances qui lui étaient réservées : il dit que ce serviteur de Dieu prospérerait ; qu'il serait fort élevé, qu'il s'agrandirait : il le représente en même temps comme un homme dont l'extérieur serait abattu, et qui aurait moins d'apparence qu'aucun d'entre les enfants des hommes. *Il est monté devant lui comme une tendre plante dans une terre aride ; il n'y a en lui ni forme ni éclat ; il n'y a rien en lui, à le voir, qui nous le fasse désirer. Il est le méprisé et le rejeté des hommes, homme de douleur, sachant ce que c'est que la langueur. Nous avons caché notre visage arrière de lui ; mais il a porté nos langueurs, il a chargé nos douleurs et nous avons estimé qu'il était battu de Dieu. Cependant c'était pour nos forfaits qu'il a été navré, c'est pour nos iniquités qu'il a été froissé, l'amende qui nous apporte la paix a été sur lui, et par sa meurtrissure nous avons la guérison. Nous avons tous été errants comme des brebis ; chacun a suivi son propre chemin, et l'Eternel a fait venir sur lui l'iniquité de nous tous. Il a été opprimé et affligé, mais il n'a point ouvert sa bouche ; il a été tiré de la prison et du jugement ; il a été retranché de la terre des*

vivants; son sépulcre a été avec le riche, car il n'avait point fait d'outrage et il ne s'est point trouvé de fraude en sa bouche. Toutefois il a plu au Seigneur de le frapper et de le condamner aux souffrances; mais quand tu auras mis, ô Seigneur! son âme en oblation pour le péché, il se verra de la postérité, il prolongera ses jours, et le bon plaisir de l'Eternel prospérera en sa main ; il verra le travail de son âme, et il sera satisfait : mon serviteur juste en justifiera plusieurs par la connaissance qu'ils auront de lui ; car lui-même portera leurs iniquités. C'est pourquoi, moi, le Seigneur, je lui donnerai une portion parmi les grands; il partagera le butin avec les puissants, parce qu'il a livré son âme à la mort et qu'il a été mis au rang des malfaiteurs, qu'il a porté les péchés de plusieurs et qu'il a intercédé pour les transgresseurs.

Presque tous les prophètes ont prédit la punition du peuple juif et l'établissement d'un nouveau royaume, sans comparaison plus étendu et d'une dignité infiniment supérieure à celle du royaume de Judée, au temps des rois descendus de David ; un royaume qui pourtant serait possédé par les descendants de ce dernier, sans passer jamais en d'autres mains. Le style de ces prédictions est oriental et ne devait point être d'un autre genre, pour faire impression sur les habitants de ces climats chauds, dont le langage depuis plusieurs siècles, déjà même avant Moïse, a toujours été très-figuré, et à qui le style mesuré des peuples du Nord paraîtrait d'un froid insupportable.

En plusieurs autres endroits, le rédempteur promis est décrit par des traits encore plus connaissables : le lieu de sa naissance est nommé, et nonobstant l'addition de certaines circonstances qui ne le regardent pas, on y découvre visiblement une personne dont les issues sont d'ancienneté, dès les jours éternels, et dont la venue opérerait la destruction de l'idolâtrie.

Après ces prédictions vient le fameux oracle de Daniel, si clair et si précis, que Porphyre, pour lui ravir sa divine autorité, n'a pas cru pouvoir le combattre, qu'en insinuant qu'il avait été écrit après l'événement. Le soupçon de ce vieux précurseur des incrédules de nos jours pourrait être proposé, je ne dis pas avec quelque vraisemblance, mais sans absurdité contre ce qui est dit dans les écrits de ce prophète concernant les rois de Syrie et d'Egypte. Pour ce qui est des prophéties qui regardent le Messie, il n'a pas même une apparence de force ; puisque le livre de Daniel a été traduit en langue grecque, plus de deux siècles avant la venue de Jesus-Christ et que cette traduction était entre les mains de l'Eglise judaïque et des Gentils.

Daniel avait adressé à Dieu d'ardentes prières, pour obtenir de sa bonté le pardon des péchés de son peuple et le rétablissement de Jérusalem : il reçut en vision cette réponse : *Il y a septante semaines déterminées sur ton peuple et sur la sainte ville, pour abolir l'infidélité, consumer le péché, faire propitiation pour l'iniquité, pour amener la justice des siècles, pour sceller la vision et la prophétie et pour oindre le saint des saints. Tu sauras donc et tu entendras que, depuis la publication du décret portant qu'on s'en retourne et qu'on rebâtisse Jérusalem, jusqu'au Christ le conducteur, il y a sept semaines et soixante-deux semaines; après ces soixante-deux semaines, le Christ sera retranché, mais non pas pour soi; puis le peuple du conducteur qui viendra, détruira la ville et le sanctuaire, et la fin en sera avec débordement, et les désolations sont déterminées jusqu'à la fin de la guerre ; et il confirmera l'alliance à plusieurs pendant le cours d'une semaine, et à la moitié de cette semaine il fera cesser le sacrifice et les pains de proposition ; et parce que l'abomination sera répandue, il la rendra désolée jusqu'à la consommation*, etc.

Dans un autre endroit, d'autres événements furent dévoilés au prophète, les jours furent déterminés : il lui fut signifié que ces temps étaient encore fort éloignés, qu'il entrerait en son repos jusqu'à la fin des jours, temps auquel il jouirait du sort qui lui était réservé; et la fin du monde, car c'est le sens de l'original, doit se compter dès le temps que le sacrifice journalier sera aboli et que l'abomination qui cause la désolation se sera introduite.

J'omets à dessein quelques caractères particuliers du Messie, qui se trouvent répandus çà et là dans les prophéties, ou sur lesquels on pourrait élever des doutes, et je réduis le peu que j'ai tiré des anciens prophètes aux articles suivants :

Dans tous les livres de l'Ancien Testament on trouve constamment et sans variation ce point de doctrine : qu'il viendrait une personne d'une éminente dignité, qui apporterait dans le monde la bénédiction, et ferait refleurir la justice.

Ce personnage éminent est caractérisé par différents traits : il devait sortir de la postérité des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, et de David, un de leurs descendants : il était appelé à être prophète et à faire des œuvres surnaturelles.

La puissance de cet homme promis au monde ne devait point être appuyée sur la force ou sur la violence ; il devait régner, mais par la persuasion, par la douceur et par les bienfaits.

Le lieu de sa naissance est fixé, et le temps en est exactement déterminé ; il fallait le compter dès l'édit du roi de Perse, jusqu'au temps de sa naissance.

Ses souffrances sont décrites d'une manière circonstanciée, peintes d'une façon touchante, et sa mort positivement prédite.

Mais ce qui me fait le plus d'impression, c'est ce mélange de grandeur et d'abaissement : une origine divine, l'emploi de médiateur, et des souffrances, une bassesse apparente et les fonctions de rédempteur. Ce portrait n'a point d'original parmi les mortels, il n'est jamais venu dans l'esprit des hommes. Les Juifs eux-mêmes, à qui il ap-

parlait le plus près qu'au reste des hommes, dont il devait être plus particulièrement le sauveur, ses disciples, ses proches, méconnurent celui que les prophètes avaient dépeint. Le cœur des hommes, attaché à la terre, ne pouvait s'imaginer qu'un prince de la race royale de David ne fût pas un roi possesseur d'un trône, un conquérant, un prince victorieux.

Cependant les prophètes avaient réuni très-évidemment et avec des traits également marqués, cette grandeur et cette bassesse apparente, dans le portrait qu'ils avaient fait du Sauveur du genre humain.

C'est, disent-ils, une personne dont les issues sont dès les temps éternels, qui en porte même le titre, de qui l'on peut dire qu'elle procède de Dieu seul, qui cependant est née et a vécu dans la bassesse, souffre et meurt.

Elle survit à sa mort ; elle règne dans l'éternité ; elle verse la bénédiction sur tous les peuples ; elle a apaisé l'Etre suprême ; elle a rapporté aux hommes la justice qu'ils avaient perdue. Elle meurt, mais non pas pour soi : elle a été froissée pour nos forfaits ; elle a mis son âme en oblation pour le péché.

Dès la première origine du genre humain, il n'a paru qu'un homme unique, qui ait réuni en soi tous ces caractères : c'était Jésus de Nazareth, originaire de Bethléhem, descendant de David, invoqué toujours sous ce nom par ceux qui recouraient à son secours, que le peuple voulut plus d'une fois placer sur le trône, dont les parents mêmes, du temps de Domitien, coururent un grand danger à cause du sang dont ils étaient issus, et n'évitèrent la mort que parce qu'ils parurent avoir été nourris dans la bassesse et dans la misère.

Ce Jésus prêche sa doctrine d'une façon paisible et sans causer aucun tumulte ; il ne fait que du bien ; sa vertu, qui ne se démentit jamais, ne fut point attaquée ; elle fut même respectée pendant les trois premiers siècles qui s'écoulèrent dès sa venue au monde, dans ces tristes temps où la religion qu'il avait annoncée, condamnée par les lois des païens, haïe mortellement par eux et par les Juifs, était exposée aux plus rudes assauts ; rien alors n'empêchait les ennemis de la foi de faire les perquisitions les plus exactes pour découvrir quelque faute dont ils pussent en accuser l'auteur : dans ces temps où un sophiste placé sur le premier trône de l'univers combattait la doctrine chrétienne par ses écrits et mettait en usage tous les artifices des plus rusés persécuteurs pour l'extirper et pour la bannir de dessus la surface de la terre : dans ces temps où un Celse cherchait à l'accabler par les plus indignes reproches ; où un Lucien employait les traits les plus venimeux de la satire, pour tourner les chrétiens en ridicule ; où les Juifs les maudissaient et les détestaient comme des déserteurs de leur religion et de leur culte, et montraient contre eux une espèce de rage qu'on leur faisait sucer pour ainsi dire avec le lait ; dans ces temps si fâcheux, personne cependant n'accusa l'innocence de ses mœurs ; personne n'attaqua la droiture et la simplicité de ses premiers disciples. Ce Jésus disait de lui-même, et c'était pour ainsi dire le sommaire ou le précis de tous ses discours et de ceux de ses apôtres, qu'il était venu dans la vue de souffrir pour les péchés des hommes. Conformément à ces principes, il se hâte de tomber entre les mains de ses ennemis ; il reçoit les témoignages d'une amitié simulée que lui rend un traître dont la perfidie et les noirs desseins lui étaient parfaitement connus. Ses derniers discours furent une intercession en faveur de son peuple aveugle, et ses dernières paroles témoignèrent qu'il avait rempli sa tâche.

Il meurt : mais, par cette mort, les glorieuses promesses des prophètes obtiennent leur accomplissement. Un royaume immense, répandu sur toutes les parties de la terre, germe en quelque sorte et croît de son sang. Les Gentils, par milliers, embrassent la foi chrétienne, dont la profession les exposait pourtant à une mort presque inévitable. Les mœurs se réforment ; l'humanité, une charité universelle, s'introduisent dans des cœurs qui haïssaient toutes les nations excepté la leur. La chasteté succède à la débauche, à la dissolution, qu'on portait jusque dans les temples mêmes. Les liens de l'esclavage se dénouent ; le monde devient une famille de véritables frères qui en ont tous les sentiments.

Ce caractère que la raison n'avait point imaginé, et qui était trop sublime pour des âmes humaines, s'est néanmoins pleinement réalisé en Jésus-Christ avec tous les traits que les anciens prophètes avaient fait entrer dans le portrait qu'ils en tracent.

Celui que Dieu seul avait pu faire dépeindre par ses serviteurs, tant de siècles avant sa venue, a enfin paru dans sa vraie grandeur, grandeur qui résulte de l'immense bonté qu'il a fait paraître par le sacrifice de soi-même, qu'aucun homme n'avait prévu, parce qu'aucun homme n'en était capable.

Le portrait entier d'un homme divin, destiné pourtant au supplice, n'était jamais entré dans la pensée d'un homme ; et après que l'original du portrait s'est fait voir, il a passé dans l'esprit des Grecs pour une folie, et au jugement des Juifs, c'était une pierre de scandale.

Tandis que les prudents convertisseurs des peuples les plus éclairés de l'Orient ont jugé nécessaire, pour le but qu'ils se proposaient, de cacher à leurs disciples cette bassesse du Médiateur ou Rédempteur dont ils ont parlé ; comment, en consultant la prudence humaine, Isaïe a-t-il pu imaginer un tableau auquel on ne voit rien de semblable, ni dans les événements humains, ni dans les idées que les hommes se forment? Pourrait-il se trouver un impie qui voulût jamais prendre et remplir le personnage de sauveur des hommes : personnage qui pourrait être à la vérité fort utile au genre humain, mais qui ne pouvait manquer d'attirer à celui qui s'en chargerait, s'il voulait accomplir exactement

les prophéties, une longue suite de travaux pénibles et une mort ignominieuse ?

Il est aisé de sentir, par l'examen des actions du Seigneur Jésus, qu'un imposteur n'aurait jamais pu, par aucun artifice, réaliser en sa personne toutes les particularités du tableau tracé par la suite des prophètes : tout cela ne pouvait s'accomplir entièrement qu'en la personne de celui qui était l'original vrai de ces tableaux anticipés. Il devait sortir d'une certaine famille et du sang de David ; il devait voir premièrement le jour à Bethléhem, et faire briller sa lumière dans la Galilée. Le temps de sa venue, le temps de l'oblation de son sacrifice avait été fixé ; la manière dont il devait être enseveli était marquée ; après sa mort, le sacrifice devait cesser ; les enseignes des Romains, ornées d'images des fausses divinités, devaient être arborées dans un lieu où elles n'auraient jamais dû paraître ; lui-même devait vivre dans la bassesse, répandre son sang pour les péchés des hommes ; mais surtout son royaume spirituel ne devait point avoir de bornes dans son étendue ni de fin dans sa durée. Il fallait que le Messie pût montrer en sa personne tous ces traits de conformité avec les oracles, s'il voulait être reconnu pour celui qu'Israël attendait depuis tant de siècles.

Il n'était pas au pouvoir d'un homme de se procurer tous ces caractères distinctifs qui devaient briller dans le Messie, si Dieu lui-même ne l'en avait revêtu : ainsi le temps de sa naissance, sa généalogie, de très-grands effets produits par des causes très-faibles, le succès prodigieux d'un travail employé pendant peu d'années à enseigner dans un pays méprisé une doctrine qui s'est répandue dans tous les lieux et s'est perpétuée dans tous les temps. Quelques-unes de ces marques caractéristiques sont opposées au goût et aux penchants de la nature humaine ; jamais il ne s'est trouvé personne qui ait voulu sacrifier toute sa vie au travail, choisir un état de bassesse et de mépris, s'exposer à des dangers continuels, sans en attendre d'autre fruit qu'une mort inévitable.

Ainsi la raison fait voir qu'aucune adresse humaine n'aurait pu, par aucun artifice, revêtir le Seigneur des caractères distinctifs du Messie, et que la prudence ou le bon sens n'aurait pu permettre à qui que ce soit de se les attribuer, quand il l'aurait pu, puisqu'il n'y aurait rien eu à gagner pour lui que des maux et des souffrances.

LETTRE VIII.

A quoi faut-il donc attribuer les grandes suites qu'a eues la prédication de l'Evangile et les effets étonnants qu'elle a produits ? Est-ce au hasard ? aurait-il donné à une petite troupe de douze personnes de la plus basse condition, sans aucune teinture des sciences, et qui n'étaient point versées du tout dans les mystères de ce qu'on appelait parmi eux la révélation ; aurait-il, dis-je, donné à de telles gens le pouvoir de réformer l'univers ? Ces suites furent l'effet de la persuasion inébranlable dans laquelle ils étaient, que Jésus était l'homme annoncé par les prophètes. Cette conviction, qu'aucun doute n'affaiblissait, fut la seule arme qui les rendit victorieux des persécutions et des dangers ; c'est elle qui les mit au-dessus des mouvements de la corruption naturelle, de l'amour de soi-même, des préjugés de la naissance et de l'éducation. Le feu qui enflammait ces compagnons d'œuvre du Seigneur alluma tout ce qui les approchait et se communiqua à des milliers de personnes, qu'il remplit d'un zèle tout pareil. Mais qu'est-ce qui produit en eux cette vive persuasion, cette forte conviction que Jésus était le Messie ? Ils avaient été les témoins de la sainteté parfaite de ses mœurs et de sa vie innocente ; ils comprenaient l'excellence de sa doctrine, à tous égards digne de Dieu ; ils voyaient clairement en lui tous les caractères, tous les traits du Sauveur promis ; enfin ils avaient été témoins de ses miracles. Sans le concours et la réunion de tous ces motifs de croyance, si capables de produire une conviction parfaite, ces hommes naturellement timides, dont les inclinations tenaient encore beaucoup à la terre, ces pêcheurs dénués de toute habileté, de toute sagesse humaine, n'auraient jamais formé la grande entreprise d'assujettir le monde à un homme qui avait été crucifié. Beaucoup moins leurs enseignements auraient-ils pu produire des effets si prompts et qui agirent si prodigieusement sur les cœurs de tant de milliers d'hommes. Entre les causes de la persuasion des apôtres, j'ai fait mention des miracles de Notre-Seigneur ; cela m'oblige à en montrer la certitude et à faire sentir qu'ils forment une preuve solide, qui a droit d'obtenir l'assentiment de toute personne raisonnable. Je crois cette discussion d'autant plus nécessaire, que nos beaux esprits modernes se sont cru permis de s'égayer sur ce sujet, jusqu'à dire que la doctrine de Jésus-Christ mérite à la vérité du respect, mais que les miracles dont on a voulu les étayer sont presque l'unique cause qui les empêche de regarder son auteur comme un homme divin.

Une chaîne de conséquences peut bien persuader un sage accoutumé à réfléchir. La ressemblance exacte qu'on remarque entre Jésus-Christ et l'homme promis par les prophètes peut bien opérer la conviction d'un homme qui a examiné distinctement toute la suite de leurs prédictions, et qui les a comparées avec l'histoire de la vie du Seigneur. Mais ces recherches ne sont point l'affaire du commun des hommes. Cependant ces mêmes personnes qui occupent le rang le plus bas dans la société, sont aussi bien l'objet de la charité de Dieu que ces grands qu'on voit

revêtus de pourpre et assis sur un trône, qui sont mortels pourtant, comme le reste des humains. Je dirai même qu'une vérité prouvée par une longue suite de conclusions, quoique bien liées, n'opère pas bien vivement sur l'esprit des gens éclairés, capables de sentir cette liaison; elle ne fait pas d'impression sur les sens, c'est une lumière, ce n'est pas un feu.

Les preuves de la divine mission du Sauveur devaient être si faciles à saisir, que les plus simples des mortels en pussent sentir la force et demeurer convaincus ou persuadés, sans le secours de la science, et sans avoir besoin d'une grande pénétration. Ces motifs de croire devaient être cependant si solides, si conformes à l'esprit des anciennes prophéties et si parfaitement d'accord avec ce que nous connaissons certainement des attributs de Dieu, qu'ils pussent satisfaire les génies les plus cultivés et les plus exercés à la méditation.

Il restait un moyen dans les trésors de la bonté divine, capable de faire obtenir au ministre choisi pour remplir ses desseins, le respect qui lui était dû, et un prompt acquiescement de foi : c'était le sceau infaillible du Dieu qui l'avait mis en œuvre, et que personne ne put montrer ni produire, sinon celui qu'on devait regarder comme son plénipotentiaire. Rien n'est comparable au pouvoir que les miracles doivent avoir sur les esprits; ils frappent immédiatement les sens; il n'est besoin ni de recherches, ni de savoir pour en sentir la force : l'impression qu'ils doivent produire ne le cède point à celle qui résulte du témoignage des sens. Aussi sûrement que je puis savoir que j'ai devant les yeux un objet de couleur rouge, aussi sûrement je sais qu'un corps humain couché depuis quatre jours dans un tombeau, et qui par l'odeur qu'il exhale décèle sa corruption, est réellement mort et un vrai cadavre. Quand donc ce même cadavre humain, au commandement d'un autre homme, se lève, se meut, et qu'à ces marques de corruption qu'il avait données, succèdent tous les signes ordinaires de la vie; quand ce cadavre marche, parle et fait sous mes yeux, pendant un temps assez long, les fonctions ordinaires des vivants; tout homme qui a une dose commune de raison, ne peut-il pas juger avec une pleine confiance que le mort, par un effet visible, quoique surnaturel, de la puissance de Dieu, a été rendu à la vie?

La preuve qui résulte des miracles est également intelligible et également forte pour tous les hommes. Celui qui voit de ses yeux la Divinité présente dans l'opération d'un miracle, pourrait-il n'être pas saisi de cette vive admiration, de ce profond respect, qu'il n'est pas possible de refuser à l'Etre tout puissant, lorsqu'il déploie sa puissance sous nos yeux? Cette manière de persuader n'a rien du froid des démonstrations philosophiques; elle s'ouvre par les sens un chemin à l'esprit, qu'elle humilie aux pieds de ce Dieu qui daigne se révéler. Ce fut par l'effet de ce témoignage divin que plusieurs milliers de personnes du peuple et de gens sans science voulurent proclamer roi Jésus-Christ, qui selon leurs idées était le Messie dont les prophètes avaient parlé. Ce fut par cette raison que les apôtres de Jésus s'exposèrent gaîment à la mort; ils avaient vu la puissance de Dieu se déployer en lui; ils regardaient sa doctrine comme la voix de Dieu qui leur parlait par les miracles que Jésus opérait. Ils se fiaient absolument aux promesses d'une vie éternelle, et ils les jugeaient parfaitement sûres, parce qu'un homme en qui Dieu habitait et agissait visiblement les leur avait faites. C'est de la même source que dérivait le zèle ardent d'un saint Paul, homme très-versé dans les sciences que les Juifs cultivaient, mais qui avait été longtemps incrédule; c'est ce qui le fit résoudre à courir dans toutes les provinces de l'empire, et à soutenir même dans les fers, à la vue d'une mort prochaine, que Jésus était le Fils de Dieu. Ce ne fut pas une étude approfondie des prophètes, ou une comparaison attentive de l'histoire de Jésus-Christ, avec les anciens oracles, qui l'éclaira : sa conversion fut l'effet subit d'un miracle. Ces mêmes prophètes dont nous parlons avaient représenté les miracles comme un signe qui caractérisait le vrai Messie ou l'oint du Seigneur. *Les aveugles verront*, avaient-ils dit, *les boiteux marcheront, lorsque la doctrine du salut sera annoncée aux misérables.* Le Sauveur en appela plusieurs fois à ses miracles comme à des lettres de créance, qui faisaient foi que Dieu l'avait envoyé. *Si vous ne me croyez pas, croyez-en les œuvres que je fais.* Il déclare qu'il regarderait comme innocents et sans péché, ceux qui refusaient de croire, s'il n'avait pas fait à leurs yeux des œuvres que jamais homme n'avait faites; et ses disciples ne craignirent pas de dire à la face du peuple et du grand conseil de la nation, que Jesus s'était fait connaître par ses miracles.

La nature même ou l'espèce des miracles qu'il devait faire avait aussi été prédite : il ne fallait pas attendre de lui de ces prodiges qui pouvaient le faire taxer d'orgueil; il ne s'agissait pas de montagnes déplacées, de temples sortis de la terre; ce ne sont ni des actes de sévérité, ni des châtiments, ce sont des miracles qu'opère une bonté modeste, qui agit sans ostentation, comme Isaïe l'avait prédit tant de siècles auparavant. Des maux incurables disparaissaient à son commandement : les yeux des aveugles s'ouvrirent, les boiteux purent marcher, il rendit à des parents désolés des enfants privés de la vie. Pour consoler une veuve dont le fils venait de mourir, il obligea la mort de laisser en liberté son captif, et il le rendit vivant à sa mère. Ses disciples irrités ne respirent que la vengeance; il refuse de faire, à leur sollicitation, descendre le feu du ciel sur une ville dont les habitants l'avaient méprisé. Jamais les pharisiens et les saducéens, ennemis de toute religion, n'éprouvèrent la puissance de celui qu'ils blasphémaient. Ces miracles témoignaient autant de modestie que d'humanité. Il ne demanda jamais de récompense pour ses bien-

faits, à peine voulait-il en être remercié; il refusait d'entendre les louanges de ceux que sa puissance avait délivrés; et quand le peuple, hors de lui-même, voulut le faire monter sur le trône et l'établir roi, il les empêcha, par une prompte retraite, d'exécuter leurs desseins. J'ai remarqué surtout dans la conduite de cet homme divin une attention constante à ne causer ni schisme, ni division dans l'Eglise judaïque: il ne s'érigea point en chef de secte; il observa les cérémonies religieuses qui étaient en usage; il assistait aux fêtes solennelles; on voit qu'il célébra plusieurs pâques. Il eut soin d'envoyer aux sacrificateurs un lépreux qu'il avait rendu sain, afin d'obtenir d'eux, suivant le prescrit des lois de Moïse, la permission de rentrer dans la société des hommes. Il savait envelopper habilement ses divines leçons dans l'obscurité des paraboles, que le commun de ses auditeurs ne pouvait pas aisément pénétrer, et tempérer l'éclat des vérités qu'il avait apportées du ciel en terre, lorsqu'elles auraient pu causer du trouble.

Cette sagesse qui découvrait les choses au delà des mondes et des temps, évita constamment tout ce qui aurait pu fournir aux moqueurs de nos jours une occasion d'imputer des vues humaines au libérateur de nos âmes.

Mais ces miracles suffisaient néanmoins pleinement à l'accomplissement de ses desseins; ils étaient en grand nombre; ils étaient assez supérieurs à toute la force et à toute l'adresse humaine pour qu'on pût y découvrir le doigt de Dieu. Plusieurs furent faits en public et aux yeux d'une multitude assemblée. La résurrection de Lazare fut opérée en présence de ses ennemis. Jésus savait que le temps de sa mort approchait; il voulut, avant son départ, faire paraître l'éclat de la divinité qui habitait en lui, au travers de la bassesse dont il était environné; il s'absenta quelque temps à dessein, il attendit d'aller à Lazare que tous les indices d'une vie cachée eussent absolument disparu; il donna quatre jours de temps à la pourriture et à la corruption pour se montrer, afin que, dans un climat aussi chaud que l'était celui-là, on ne pût douter en aucune manière de la réalité de la mort de cet homme. Le cadavre était déjà enveloppé d'un drap mortuaire, le visage était couvert, Jésus l'appelle au nom de Dieu son père, et cette voix ramène Lazare à la vie. Cet homme se lève, et il y a lieu de croire qu'il vécut encore longtemps après sa résurrection, puisque les zélateurs de la hiérarchie judaïque formèrent le noir dessein de faire mourir ce témoin vivant de la puissance surnaturelle de Jésus-Christ. Il fit ce prodige en présence de ses ennemis et de divers Juifs qui assistèrent à cet événement, et qui informèrent les pharisiens du fait dont ils avaient été témoins, et qui surpassait si fort le pouvoir des hommes: mais la grandeur même et la vérité manifeste de cette œuvre miraculeuse fut ce qui hâta la mort de celui qui l'opérait.

LETTRE IX.

On peut cependant regarder la résurrection de Jésus-Christ lui-même comme le sceau de Dieu, plus particulièrement destiné à le faire connaître au monde pour son fils et son envoyé. Le libérateur promis avait deux caractères qui jamais ne se trouvèrent réunis qu'en lui: la bassesse et la grandeur. Jésus de Nazareth avait porté le premier pendant tout le cours de sa vie, et sa mort en fut le comble et le dernier degré. Il lui fallait encore revêtir l'autre. S'il fût demeuré dans le tombeau, les attributs de la Divinité, qui devait habiter dans le Messie, n'auraient pu être reconnus en lui; on n'aurait pas aperçu les prérogatives qui devaient le distinguer des autres mortels; il n'aurait pas ressemblé en tout au portrait que les prophètes avaient tracé du Sauveur qui devait venir. On peut remarquer dans tous les discours des apôtres adressés au peuple juif ou au grand conseil de la nation, aux Gentils mêmes, que la résurrection du Sauveur était le grand argument dont ils se servaient pour démontrer la divinité de leur maître. Et même les habitants d'Athènes, peu versés dans les matières de religion, s'imaginèrent, après avoir entendu saint Paul faire usage de cette preuve, que la résurrection était la déesse dont il voulait introduire le culte. Jésus-Christ lui-même renvoya souvent les Juifs incrédules à la preuve que fournit sa résurrection, lorsqu'ils exigeaient de lui quelque miracle éclatant pour vérifier sa mission. Bien plus, la promesse qu'il avait faite de sa résurrection fut, dans la suite des temps, accommodée, non sans quelque violence, à leurs préjugés.

Tout homme qui veut établir sa foi sur des fondements raisonnables, doit peser avec soin cette preuve, et je puis hardiment lui en recommander l'examen; la vérité ne perd jamais rien à être vue de près, l'épreuve qu'on en fera n'aboutira qu'à l'affermir. Les prêtres juifs avaient pris toutes les précautions imaginables pour empêcher qu'on n'enlevât furtivement le cadavre de Jésus-Christ; car ils n'ignoraient pas la promesse précise et positive qu'il avait faite de ressusciter. Personne n'ignore combien la discipline des Romains était exacte et sévère. Une troupe de soldats de cette nation avait été chargée de veiller à la porte du sépulcre où l'on avait déposé le corps mort enveloppé d'un drap mortuaire suivant l'usage de la nation juive, avec une préparation d'aromates pour le garantir de la corruption. A l'entrée, on avait roulé une grande pierre, et à cette pierre on avait appliqué le sceau de la magistrature. Malgré ces précautions le cadavre a disparu. On ne put imaginer

d'autre excuse pour la garde, sinon de dire qu'elle s'était endormie, et que les disciples de Jésus, attentifs à ce qui se passait, avaient pris ce moment pour enlever le cadavre. Cette excuse exposait les soldats à une punition sévère ; mais on leur fit espérer de désarmer les lois, qui les condamnaient, par les présents qu'on ferait à ceux qui auraient dû les faire exécuter.

Bientôt après la première assemblée des disciples, qui se fit cinquante jours après la résurrection du Sauveur, le grand conseil les fit citer ; ils parlèrent aussi au peuple dans le temple. Leur première, leur constante défense, fut celle-ci : Que Jésus qu'ils avaient crucifié par un effet de leur aveuglement, était ressuscité. Le conseil dont ce prodige inouï renversait tous les projets et rendait inutiles les efforts, avait les plus grandes raisons et le plus grand intérêt à contredire cette défense ; car si Jésus-Christ était ressuscité, il ne fallait plus regarder sa mort comme un événement qui faisait tomber sa doctrine ; elle servait plutôt de preuves à la divinité de sa mission ; elle était un des caractères qui pouvaient le faire reconnaître ; sa résurrection en était un autre ; le Messie en devenait plus reconnaissable, ayant souffert pour nos offenses et étant ensuite ressuscité et élevé à Dieu pour jouir d'une éternelle gloire. Mais ce conseil, qui pourtant n'entendait pas mal l'art de parvenir à ses fins, ne fit rien de ce que la prudence la plus commune aurait exigé. Il ne donna point un démenti public et solennel aux apôtres ; il ne fit pas examiner de près et judiciairement la déposition des gardes ; il ne fit pas voir au peuple assemblé le cadavre de ce Jésus qu'il fallait envisager comme un Homme-Dieu s'il était ressuscité, et comme un imposteur si son cadavre s'était trouvé dans son tombeau. Le conseil voyait la hardiesse et l'intrépidité des apôtres ; il voyait le peuple s'attacher à eux, et le nombre de ceux qui le reconnaissaient pour le Messie grossir au point de surpasser de beaucoup celui des personnes qui s'étaient attachées à lui pendant le temps de sa vie et de ses miracles. L'intérêt de leur honneur exigeait qu'ils ne négligeassent rien pour se justifier de l'accusation qu'on intentait contre eux d'avoir fait périr un innocent ; car si l'on ne pouvait pas nier la réalité de sa résurrection, ce n'était plus d'un homme du commun injustement accusé, mais du fils de David et du Sauveur d'Israël, qu'ils étaient les meurtriers.

Les principaux d'entre les Juifs devaient encore appréhender que les partisans de Jésus-Christ, dont le nombre croissait à vue d'œil, n'abandonnassent la religion des meurtriers d'un maître qu'ils chérissaient et qu'ils honoraient comme un homme de Dieu, et qu'ils ne formassent une secte ou un parti puissant, qui avilirait leur dignité et qui les dépouillerait des prérogatives dont ils jouissaient, et du titre de chefs de l'Eglise dont ils se paraient.

Il leur était aisé de se justifier, si la résurrection du Seigneur n'était pas réelle. Il y avait des témoins vivants qu'ils auraient pu faire parler par le devoir de leur charge. La grande pierre roulée à l'ouverture du tombeau aurait dû renfermer le corps mort dans le lieu où on l'avait mis. Ils auraient pu parler en maîtres, et dire absolument. Il faut qu'il se trouve ; les témoins des actions de Jésus vivaient encore, on aurait pu les entendre, et la fausseté des miracles qu'on rapportait de lui était une chose facile à découvrir.

On ne prit cependant aucune de ces précautions que le moindre degré de prudence aurait pu dicter. Un ordre de se taire donné aux apôtres de la part du grand prêtre, fut leur unique moyen de justification ; mais ils préférèrent d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Ils continuèrent d'enseigner et de soutenir que Dieu avait ressuscité des morts ce Jésus qu'ils avaient crucifié et qu'il l'avait élevé à lui.

D'où venait tant de courage à ces personnes, auparavant si timides, qui, à l'approche des ennemis de leur maître, avaient pris honteusement la fuite, dont le plus courageux, à la vue du danger qui le menaçait, eut la faiblesse de jurer qu'il ne connaissait pas le Galiléen. Dans le péril, ils montrent une lâcheté qui ne peut qu'à peine être excusée, ils abandonnent ce maître à qui ils avaient vu faire tant de miracles, dont la doctrine, qu'ils avaient longtemps entendue, passait dans leur esprit pour divine, dont ils avaient si souvent admiré la puissance, si supérieure aux lois de la nature.

Après sa mort, il aurait été temps de le renier, si cette mort n'avait pas été suivie d'une résurrection : sans cette dernière circonstance, il n'aurait pas tenu sa parole : ses disciples ne pouvaient plus être attirés par l'espérance d'une seconde et glorieuse venue de ce maître, à qui ils s'étaient attachés : ils n'avaient plus à attendre de part, ni à son royaume, ni au salut qu'il devait procurer à son peuple, ni aux bénédictions qu'il devait répandre. Ils auraient dû reconnaître et tristement avouer qu'ils avaient été séduits, et retourner tout confus à leur premier métier de pêcheurs. C'est ce qu'on devait attendre du naturel ou des penchants connus de la plupart des hommes ; ils auraient pu prévenir par là les punitions qu'ils devaient craindre, pour avoir conçu le noir dessein de publier un mensonge dont personne ne devait mieux connaître la fausseté qu'eux : car, quoi de plus absurde et de plus contraire au sens commun, que d'exposer sa vie, pour faire croire au genre humain qu'un homme était le Fils de Dieu, quoique sa mort témoignât qu'il n'était qu'un simple homme, qui pourtant s'était fait passer pour le Messie, qui en avait usurpé le titre et consenti qu'on l'honorât comme tel, quoiqu'il dût nécessairement savoir qu'il n'était point le Sauveur promis !

La simple mortification que doit causer la pensée qu'on a été cruellement dupé, devait faire détester aux apôtres la mémoire de celui qu'ils avaient regardé comme le Fils de

Dieu, qui s'était fait passer pour le Messie promis, qui cependant était si différent de celui qu'il se disait être. Ils avaient encore d'autres motifs plus pressants de se détacher de lui ou de nier qu'ils fussent ses disciples: leur maître, tombé entre les mains du conseil des Juifs, s'était vu réduit, sans pouvoir faire de résistance, au plus bas degré de l'ignominie, et avait souffert une mort honteuse. A quoi pouvaient s'attendre ses disciples, qu'à des persécutions cruelles, à la haine de ceux à qui leur maître n'avait pu résister, en un mot, aux derniers malheurs et à la plus extrême misère? Qu'avaient-ils à gagner? Il a paru dans tout le cours de leur vie qu'ils ne cherchaient pas des récompenses temporelles: et comment les auraient-ils pu espérer de leur persévérance à soutenir l'imposture? Ils avaient contre eux la puissance du bras séculier, et ils étaient convaincus en leur conscience qu'ils travaillaient pour la gloire d'un homme dont le monde savait, dont eux-mêmes devaient confesser, qu'il n'était point celui qui avait été promis. Quel moyen avaient-ils de gagner les esprits? quels motifs leur restait-il pour gagner des partisans et des adorateurs à un homme qui ne méritait rien moins que l'estime et le respect?

Certainement ils se sont écartés de la façon d'agir ordinaire des hommes, du goût et des inclinations qui ont régné dans tous les cœurs, dans tous les temps et dans tous les pays. *Ce Jésus que vous avez crucifié est le fils de David, l'oint du Seigneur, le rédempteur d'Israël*: c'est ce qu'ils osaient dire hautement au milieu des ministres armés du clergé, au milieu d'une multitude de peuples qui avaient vu Jésus mourant et qui croyaient s'être assurés, par le témoignage de leurs yeux, qu'il n'était qu'un simple homme. D'où procédait cette héroïque fermeté qui n'abandonna jamais les ministres du Seigneur, qui, au milieu d'une grêle de pierres meurtrières, répandit sur le front de saint Etienne l'éclat de l'éternité triomphante? D'où venait cette fermeté généreuse que les messagers de Jésus-Christ portèrent avec eux devant le tribunal des empereurs, devant les rois, parmi les nations les plus éloignées et dans toutes les parties de l'univers, qu'ils conservèrent pendant tant d'années et jusqu'au bout, sans altération ni diminution?

Je sais que, dans tous les temps, des hommes d'un tempérament plein de feu, fortement prévenus en faveur d'une doctrine, ont pu la soutenir avec un invincible courage, dans le martyre et dans la mort, quoique cette doctrine, dans le fond, fût erronée: c'est l'idée que je me fais des partisans de Mahomet, qui, pleins de feu et de zèle, répandirent sa doctrine de lieu en lieu, sans s'effrayer de la mort à laquelle ils s'exposaient tout visiblement en poursuivant leur grande entreprise.

Je pourrais y joindre les martyrs du Japon, qui souffrirent si résolument la mort pour une espèce de christianisme, qu'on pourrait qualifier de prévention ou d'entêtement, du moins chez le plus grand nombre; car aucun de ces milliers de croyants ne connaissait l'Ecriture, quoiqu'ils parussent mourir pour soutenir la doctrine qu'elle enseigne.

Cet enthousiasme, je l'avoue, n'est point une preuve de la vérité des dogmes pour lesquels il inspire tant de zèle; il est vrai que la doctrine pour laquelle ces prétendus martyrs combattaient, était mêlée de vérités; et ce furent principalement ces vérités qui allumèrent ce zèle ardent qu'on vit briller dans les disciples de Mahomet, comme dans les habitants du Japon. Les premiers s'intéressaient pour l'unité de Dieu contre une religion qui leur paraissait être un polythéisme; et ceux-ci, quoiqu'ils reçussent des doctrines purement humaines, avaient pourtant ceci de bon, qu'ils adoraient le vrai Sauveur.

Mais il y a une différence essentielle entre cette espèce de martyrs et ceux qui, au prix de leur sang, rendirent témoignage à Jésus-Christ. Le Japonais souffrait pour un système qu'on lui avait enseigné, mais de la vérité duquel il n'avait d'autre preuve que la confiance qu'il croyait devoir à ses maîtres, qui n'avaient point été cependant témoins des faits qu'ils soutenaient. Leur mort ne prouvait pas que Jésus-Christ, crucifié plus de mille ans auparavant dans la Palestine, fût véritablement le Sauveur du monde. Le Japonais l'avait appris ainsi; il n'avait point vu les choses, il n'avait pas même confronté les livres des prophètes avec ceux des premiers ministres du Seigneur, ni pesé la preuve qui en résulte, que Jésus soit en effet le Sauveur des hommes. Ceci lui avait été simplement dit, il l'avait admis comme vrai; et suivant la noble façon de penser de ce peuple, qui ne sait pas céder à la violence, il s'affermissait dans sa persuasion, voyant qu'au lieu d'employer des arguments pour l'éclairer, on se bornait à le menacer et à le maltraiter.

Le Japonais pouvait être un homme d'honneur, quoique sa créance fût erronée. Pour ce qui est des ministres du Seigneur, il faut de deux choses l'une: ou que leur témoignage soit vrai, ou qu'eux-mêmes soient d'insignes imposteurs. Si les miracles attribués à Jésus-Christ ne sont pas réellement arrivés; s'il n'est pas vrai qu'il soit ressuscité; si cependant les apôtres ont affirmé hautement ces deux choses, on ne peut pas les regarder comme de bonnes gens à qui de plus fins qu'eux en avaient imposé; ce sont des fourbes et des menteurs: ils parlent de faits qu'ils disent avoir vus, qui n'étaient point susceptibles d'illusion, sur lesquels il est impossible que leurs sens les aient trompés. Ils attestent avoir vu un mort relevé de la poudre, avoir conversé plusieurs jours avec ce maître ressuscité; ils déclarent l'avoir vu plusieurs fois après qu'il eut été trois jours dans le sépulcre, l'avoir touché, l'avoir entendu parler, leur donner des conseils, des ordres, et s'être trouvés dans sa compagnie au moment glorieux qu'il fut élevé de la terre pour remonter dans les cieux. Toutes ces circonstances étaient du ressort des sens, ils peuvent en juger très-sûrement. Si donc les

apôtres n'ont rien vu de pareil, il ne faut plus les regarder comme des enthousiastes ou des fanatiques pleins de bonne intention. Ce sont, je le réitère, de détestables imposteurs qui méritent l'horreur du genre humain et qui ont l'audace de dire le contraire de ce dont ils étaient pleinement convaincus.

Je reprends à présent la question que j'ai déjà proposée : D'où venait ce courage héroïque qui a poussé des gens si timides, si fort attachés à la vie présente et à ses biens, à annoncer Jésus comme le Sauveur du genre humain ; à l'annoncer comme tel à ses meurtriers mêmes, après que sa mort avait décidé péremptoirement la question à son désavantage, et qu'elle eut enlevé tout sujet de doute sur cette question ? On n'en peut rendre d'autre raison que celle-ci : ils l'avaient réellement vu avant sa mort faire des prodiges ; ils l'avaient vu après sa mort réellement ressuscité. Le glorieux sceau de la puissance de Dieu, à qui la mort même est obligée d'obéir, brillait en Jésus-Christ trop visiblement, pour ne pas reconnaître en lui tous les traits qui désignaient le Messie promis. Ses ministres, fondés sur le témoignage de leurs sens, soutenus du jugement de leur raison, reconnurent en lui le Fils de Dieu. Ils ne pouvaient en refuser l'aveu; ils ne pouvaient nier ce dont ils étaient si vivement persuadés ; et c'est ce qui leur faisait chercher la mort avec une espèce d'empressement, afin d'aller rejoindre un si magnifique rémunérateur. La haine qu'ils s'attiraient, la persécution qu'ils essuyaient, la mort, la douleur, ne pouvaient les séparer de celui en qui ils ne voyaient rien que de divin.

Les conversations fréquentes qu'ils eurent avec lui dès sa résurrection avaient dissipé tous leurs doutes, et produit dans les apôtres une persuasion si vive, si entière, que Thomas s'adressa à lui dans des termes qu'aucun autre apôtre n'avait encore employés : *Mon Seigneur et mon Dieu !* s'écria-t-il. Parler ainsi d'un homme eût été trop dire, s'il n'avait triomphé de la mort. Je me crois obligé de faire ici en deux mots une remarque intéressante. C'est inutilement que certaines personnes ont affecté de rassembler tous les endroits de l'Evangile où Jésus-Christ, pendant les jours de son abaissement, semble s'être reconnu inférieur au Père : la conséquence qu'ils voudraient en tirer est détruite par la circonstance que je rapporte. Ici Jésus-Christ souffre, il loue même, il appelle foi le langage d'un apôtre qui l'appelait Dieu, et même son Dieu.

A présent tout est bien lié dans l'histoire que les apôtres ont donnée de Jésus-Christ, ils annoncent la gloire et l'élévation du Messie promis, qu'ils avaient vue dès les commencements, et dont ils avaient observé tous les degrés. Non-seulement il était un docteur venu de Dieu, mais encore il était un faiseur de prodiges ou de merveilles d'un ordre surnaturel. Ces deux circonstances de son histoire n'avaient encore rien opéré de plus sur les apôtres, que de le faire passer dans leur esprit pour le prophète que Dieu avait promis à son peuple. Au temps de ses souffrances et de sa mort, leur foi fut étrangement ébranlée : *Nous espérions*, disaient ils tristement, *que ce serait lui qui rétablirait le royaume d'Israël*. Dans ce moment, ils ne croyaient pas plus qu'ils ne disaient. Jésus-Christ ressuscite ; cette résurrection leur ouvre les yeux ; ils voient en lui la splendeur de la gloire de l'Etre incréé ; il fut leur Dieu, ils vivent pour lui, pour lui ils consentent à mourir.

Bien plus, cette conviction si forte, que le Dieu qui leur était apparu et qu'ils avaient vu, avait opérée dans leur âme; cette conviction, dis-je, irrésistible, convainquit aussi le monde.

Les Juifs, qui, par des cris séditieux, avaient forcé le juge de condamner Jésus au supplice; ces Juifs qui, au temps de sa mort, insultaient ses disciples avec des railleries amères, tombèrent à ses pieds peu de jours après, et aux pieds de ces hommes méprisés qui avaient été ses disciples. Ils furent réduits à les prier de leur faire connaître le chemin de la vie éternelle. *Hommes frères*, leur dirent-ils, *que ferons nous pour être heureux ?* Ils attendent ces éclaircissements intéressants, non de la chaire de Moïse, non de ces hommes accrédités qui furent les successeurs des prophètes, non d'un Gamaliel si respecté et regardé comme l'oracle de la nation, mais de simples pêcheurs qui, ayant suivi Jésus-Christ dans toutes ses courses, avaient appris sa doctrine et profité de ses lumières.

Ce fut la force de cette conviction qui, suivant la promesse du Sauveur, inspira cette noble assurance à une petite troupe de laïques qui n'avaient rien appris des hommes ; ce fut elle qui leur donna tant de supériorité sur les sages et les grands du siècle, qui enfin fit taire et rendit muette toute force et toute sagesse humaine. Ce même esprit se fit remarquer ensuite dans un saint Paul ; le zèle qui l'enflammait le mit en état de faire impression sur un roi païen, débauché et très-vicieux, qui l'entendant, ne put rendre raison de cette éloquence foudroyante à laquelle il voulait résister, qu'en l'attribuant à un égarement de raison, ou en voulant la faire passer pour folie ; cependant elle ne laissa pas de porter dans son âme la terreur et la consternation.

Cette même conviction était aussi le principe du mépris que les disciples de Jésus témoignaient pour la mort ; c'est ce qui, dans l'attente journalière du martyre, élevait leur courage au point de voir approcher leur fin, toute terrible qu'elle dût être, avec joie et chant de triomphe, sans perdre ces sentiments lorsqu'ils étaient déjà dans la gueule des lions. Tout cela était le fait du désir et de l'espérance d'être avec le Christ dont ils avaient vu la sainteté et admiré les merveilles. Si la grandeur qu'ils lui attribuaient avait été une imposture ou la production d'une imagination déréglée ; en mourant ainsi, que pouvaient-ils espérer des hommes et même des pécheurs ? Est-ce qu'alors, dans cette terrible attente, il ne se seraient pas démasqués ? Est-ce qu'alors, étonnés, repentants,

ils auraient pu envisager sans crainte une mort justement méritée, par leur hardiesse à publier de faux miracles, et par la noire entreprise d'en imposer à toute la terre? Cependant leurs écrits ne respirent que la fermeté, le courage et la tranquillité, dans le temps même qu'ils étaient pour ainsi dire dans les bras de la mort. Ils parlent de leur départ et des circonstances de leur fin prochaine, avec une tranquillité et une sérénité d'âme qu'aucun nuage n'altérait; ils triomphent, quoique dans les fers.

LETTRE X.

La sagesse de Dieu a pourtant trouvé à propos de justifier leur persuasion, et d'imprimer le sceau de sa toute-puissance à ces prédicateurs de sa vérité. Eux-mêmes firent des œuvres surnaturelles, mais c'était au nom de Jésus. Ils guérissaient les maladies, ils purent aussi délier les liens de la mort; ils ne possédaient ni argent ni or, mais ils commandaient aux boiteux de marcher, et ils marchaient; aux morts de ressusciter, et ils ressuscitaient; et jusqu'à nos jours personne ne leur a disputé ce pouvoir miraculeux. Middleton lui-même, esprit fort de profession, qui conteste à l'Eglise des premiers siècles le pouvoir de faire des miracles, l'a reconnu dans les apôtres.

Qui voudrait combattre cette démonstration du plus actif des apôtres du Seigneur, où l'on voit tant de simplicité et tant de confiance en la bonté de sa cause? *Il y a diversité de dons*, dit-il, et il s'agissait de dons miraculeux; *mais il n'y a qu'un même Dieu qui opère toutes choses en tous. A l'un est donnée par l'Esprit la parole de la sagesse; à un autre, le don de guérison; à un autre, la prophétie; à un autre, la diversité des langues ou le talent d'exprimer ses pensées en langues qu'on n'a point apprises. Tous sont membres d'un même corps, et aucun membre n'est en droit de mépriser l'autre. Tous ces dons ont leur utilité particulière; comme l'œil a ses usages, ainsi l'oreille peut être aussi utile au corps: chaque membre a besoin des autres. Dieu a mis dans l'Eglise, d'abord des apôtres, ensuite des prophètes, en troisième lieu des docteurs, ensuite les miracles, puis les dons de guérison, enfin la diversité de langues* que l'apôtre place ici dans le dernier rang. *Tous*, ajoute-t-il, *ne sont pas apôtres; tous n'ont pas le don des miracles; tous n'ont pas les dons de guérison; tous ne parlent pas des langues étrangères; les dons sont partagés; mais sans la charité*, dit-il, *la prophétie, la connaissance des langues conférée sans le secours de l'étude par le Saint-Esprit, ne sont que comme le son de la cymbale qui fait bien retentir les airs, mais qui ne peut former des sons articulés. J'aime mieux*, dit cet homme zélé, *vous voir revêtus du don de prophétie, que de vous entendre parler des langues inconnues; car la prophétie et la connaissance des secrets du cœur produit une conviction plus certaine et plus ferme dans l'âme des auditeurs.* Ce saint homme estimait les talents en raison de leur utilité ou des heureux fruits qu'ils pouvaient produire, et pourtant il possédait dans le plus riche degré ce don des langues. Sur ce fondement il continue à montrer aux Corinthiens comment ils devaient user de ces dons dans les assemblées, faire céder à propos l'usage des uns à l'exercice des autres, pour procurer le bien général ou l'édification commune.

Supposons pour un moment, ma chère fille, supposons, dis-je, avec les incrédules modernes, que les miracles sont des choses impossibles; que les chrétiens des premiers temps n'aient jamais eu de talents surnaturels; qu'ils n'aient jamais fait de guérisons miraculeuses; que le don des langues fût une chimère, tout comme celui de discerner les esprits ou de pénétrer dans les sentiments des autres hommes; de quelle imprudence, de quelle témérité, disons mieux, de quelle extravagance ne faudrait-il pas accuser saint Paul quand il ose parler aux Corinthiens, à ces Corinthiens spirituels, délicats, génies inquiets que la plus petite division pouvait irriter; quand il ose, dis-je, leur parler, et même de sang-froid, de fables ridicules et de pures chimères, comme si c'étaient des réalités, quoique chacun d'eux en sût parfaitement la fausseté et ne pût même qu'en être pleinement convaincu; je vous le demande, ces Grecs, naturellement moqueurs, auraient-ils pu s'empêcher de lui répondre d'une manière insultante: *Que veut dire cet extravagant causeur, avec ces dons miraculeux, dont personne d'entre nous n'a vu seulement l'apparence.*

Cependant ces Grecs, en qui le génie et l'esprit critique et railleur étaient des qualités héréditaires, écoutent patiemment les discours de l'Apôtre, et se soumettent humblement aux remontrances de Paul, comme d'un envoyé de Dieu. Ils excommunient un malfaiteur sur ses représentations, et le privent de leur communion jusqu'à ce qu'on se fût assuré de sa repentance; ils admettent les règlements qu'il fit; ils souffrent ses reproches avec soumission: ils étaient donc convaincus que tous ces dons leur avaient été réellement communiqués par la grâce du Seigneur, et que les leçons que l'Apôtre leur donnait sur l'usage qu'ils en devaient faire, étaient sagement imaginées.

Il faut remarquer encore que ces messagers de Jésus-Christ firent usage de leurs dons, non en secret, non en présence d'un petit nombre de témoins ou de témoins apostés, mais publiquement. Pierre et Jean guérirent un boiteux dans le temple, environ la neuvième heure du jour, ou, pour employer notre manière de les compter, à trois heures après midi, et c'était l'heure de la prière pu-

blique, un temps où il y avait dans le temple le plus grand concours de peuple. Paul et Barnabas n'eurent pas moins de témoins quand ils guérirent tant de malades à Iconie. Il est aisé de faire des miracles au milieu d'une troupe superstitieuse, aveuglée de zèle, lorsque le fer et la violence sont tout prêts à fermer la bouche au premier spectateur non prévenu qui témoignerait quelque doute sur leur réalité; souvent même la simple présence d'un chrétien d'une autre créance est capable d'empêcher l'exécution du miracle. Ici les miracles se font au milieu des ennemis les plus cruels du nom de Jésus-Christ, sous les yeux de gens qui avaient à leur disposition le bras séculier et le droit de punir, qui étaient indispensablement obligés, par l'intérêt de leur honneur, à mettre tout en usage pour découvrir ce qu'il pouvait y avoir de faux ou de suspect dans tout miracle opéré au nom odieux de Jésus.

Ce n'est pas, au reste, que les savants d'entre les disciples de Moïse se missent beaucoup en frais de faire des recherches et d'examiner; ce n'était pas avec le flambeau de la vérité qu'ils pensaient à mettre au jour ce qu'ils jugeaient erroné dans la doctrine de Jésus-Christ : ils voulaient seulement réduire au silence ceux qui la soutenaient par un moyen qui marque bien peu de grandeur d'âme, je veux dire par la force et par la contrainte.

Ces miracles se sont faits, non en secret, comme je l'ai déjà remarqué, non près du lit d'un malade environné d'une famille qui regarde un changement avantageux arrivé naturellement dans une maladie dont elle désirait ardemment la guérison, comme une grâce particulière que Dieu lui accorde; ils se sont faits publiquement, en présence de témoins par milliers; leur effet était prompt, ils opéraient dans le moment : ce qu'on ne pouvait attendre du cours et des forces de la nature. C'était sans le secours de moyens visibles, sans l'usage des secrets de la superstition, d'amulettes ou de talismans consacrés; ils se sont faits de la manière seule digne de Dieu, par l'invocation de celui qui a établi les lois de la nature, et qui a le pouvoir de suspendre leur action, dans les circonstances où des vues dignes de lui exigeaient de telles dispensations pour le bien du genre humain.

Cependant Dieu ne prodigue pas les miracles; il ne les accorde au monde que pour confirmer ou introduire de grandes vérités, auxquelles les hommes s'opposent et qu'ils cherchent à écarter. Il se fit des miracles quand Moïse travaillait à faire d'un certain peuple le peuple de Dieu, à en réunir les individus dans la croyance et dans la profession d'une religion pure, qui était contraire pourtant à leurs inclinations naturelles. Il se fit des miracles au temps des rois idolâtres d'Israël, quand la pure doctrine semblait toucher à sa perte, et quand l'idolâtrie paraissait vouloir devenir la religion d'un peuple au milieu duquel Dieu voulait d'autant plus entretenir la connaissance de la vérité, que le Messie devait naître de ce peuple-là. Jésus et ses premiers disciples furent revêtus et armés, pour ainsi dire, d'un pouvoir surnaturel, afin de rétablir la vraie religion, qui avait en quelque sorte disparu de dessus la face de la terre, et pour apprendre aux hommes qu'ils ne peuvent obtenir le pardon des péchés, ni à prix d'argent, ni par de simples cérémonies; que Dieu exige la pureté des cœurs et la réformation de l'homme tout entier, comme un préalable nécessaire, et que l'expiation des péchés ne peut être faite que par la satisfaction d'un médiateur. Ces vérités, dont les conséquences intéressantes s'étendent jusque dans l'éternité, Dieu, plein de bonté pour le genre humain, les a jugées assez importantes, assez intéressantes, pour mériter qu'il déployât, pour les établir, la puissance absolue qu'il a sur la nature. Quand la doctrine de Jésus eut fait des progrès suffisants parmi les hommes, et qu'elle y eut jeté de profondes racines, elle ne fut plus accompagnée de ces dons miraculeux qui n'étaient plus d'une absolue nécessité; et nous n'avons pas d'exemples bien avérés que Dieu, dans les temps postérieurs, ait imprimé ce sceau à quelqu'un, et enrichi qui que ce soit de ces talents surnaturels.

Il est venu, longtemps après, un temps auquel Dieu a voulu réformer la corruption qui s'était glissée dans la doctrine chrétienne, pendant la suite des siècles, mettre au jour d'importantes vérités longtemps oubliées, entre autres, que l'homme pécheur ne peut être réconcilié avec Dieu par aucune voie qui laisse subsister la corruption dans son cœur. Dieu n'a employé d'autre moyen pour établir cette vérité que celui de faciliter aux hommes la comparaison des usages et des préceptes de l'Eglise dominante, avec ceux des disciples immédiats de Jesus-Christ, qui doivent servir de règle de foi et de modèle à tous les siècles, et de les mettre en état d'opposer aux établissements alors subsistants dans l'Eglise, ceux des premiers temps, qui ont pour auteurs les disciples de Jésus-Christ.

LETTRE XI.

Je crois maintenant et je suis sûr que Jésus a été un homme juste, qu'il a fait des miracles, qu'il était réellement celui que les anciens prophètes avaient annoncé. Il ne lui a manqué aucun des traits qui peuvent distinguer et faire connaître un docteur envoyé de Dieu. C'est une mauvaise échappatoire que de dire, pour justifier le refus qu'on fait

d'en convenir, que ces vérités, qui doivent faire notre consolation, ne sont pas démontrées mathématiquement. Les témoignages réunis de tant de personnes qu'on ne peut soupçonner de complot, qui ne se sont jamais rétractées, que rien n'autorise à récuser ; les preuves qui ont précédé la venue du Sauveur, celles qui l'ont accompagnée, celles qui l'ont suivie : je veux parler des miracles de ses premiers disciples, qui firent briller en tous lieux sa lumière ; tant de signes de vérité se réunissent ici, qu'il est absolument impossible que toutes ces preuves, qui n'ont aucune liaison nécessaire, se soient rencontrées toutes à la fois, pour donner à une fausseté l'apparence du vrai. Aucun homme qui voudra parler sincèrement, ne formera des doutes sur l'existence, sur les victoires ou sur le meurtre de César.

Mais s'il est bien prouvé que Jésus a été un envoyé de Dieu, il faut donc l'écouter et le croire en tout ce qu'il a dit. Si lui-même n'a pu tromper le monde, s'il n'a pas non plus été l'agent de quelque trompeur, si des miracles ont prouvé sa mission céleste, n'en conclura-t-on pas que sa parole est vérité? Je suis pleinement convaincu, ma chère fille, de l'infinité absolue de l'Etre suprême : nous avons, quoique si bornés, certaine mesure pour juger de la grandeur de Dieu, qui n'a pourtant point de limites. L'univers, qui est lui-même d'une étendue immensurable, qui, par une suite des lois de la nature, n'a point de bornes ; ce monde, qu'on peut appeler la cité de Dieu, où il y a des milliers de soleils, un nombre encore beaucoup plus grand de terres, dans une desquelles, qui est même l'un des plus petits globes qu'il renferme, logent des millions d'hommes et des millions d'animaux ; dans chacun d'eux la sagesse de leur créateur commun se fait voir beaucoup plus clairement que l'habileté d'un artiste dans l'imitation d'un animal, qui est toujours fort imparfaite, ou dans la construction d'une montre ou d'une horloge. Une autre chose qui nous aide à nous faire quelque idée de l'Etre infini, c'est sa durée; cette durée incompréhensible, sans jeunesse, sans commencement : elle surpasse, il est vrai, toutes nos conceptions ; nous, qui sommes des êtres bornés, avons tous eu un commencement, et ne pouvons nous représenter celui qui, sans avoir jamais commencé d'être, a toujours existé. Et même cette autre idée qui entre aussi dans l'éternité, et qui étonne un peu moins la raison, je veux parler de la durée sans fin, est aussi un abîme où toutes nos pensées se perdent ; et cependant la raison la plus saine nous dit fort intelligiblement que Dieu est ce soleil éternel, sans lever, sans coucher, qui est placé dans un midi éternel et invariable, sans monter ni descendre jamais.

Les hommes se font une idée trop basse de ce grand Etre, qui domine, et qui dans tous les temps a dominé sur tous les mondes ; ils se le représentent trop semblable à eux, à peu près comme un esprit protecteur d'une terre ou d'un seul peuple de cette terre. La connaissance que j'ai de la nature m'a donné de tout autres idées, des idées sans comparaison plus grandes, d'un Dieu auprès de qui notre terre n'est qu'un des plus petits grains de menue poussière, répandus sans nombre au pied de son trône : ainsi quand on me parle d'un homme avec qui la Divinité s'est unie, j'avoue que ce mystère incompréhensible me surprend. Il ne me serait jamais venu en pensée, et je ne pense pas qu'aucun homme sensé eût jamais imaginé ou attendu de voir l'infini s'unir à un être fini. Jamais un homme mortel n'eût osé attendre cet excès de bonté de la part d'un être infini et éternel, si ce mystère, qui surpasse si fort notre imagination, n'eût été révélé.

Mais celui qui ne peut ni mentir, ni se tromper, l'a dit expressément ; il nous a appris que Jésus de Nazareth est un homme, un fils de David, né de Marie, élevé comme un autre homme, sujet à toutes les infirmités innocentes de la nature humaine, à la faim, à la soif, à la douleur, qui a senti le poids de ses souffrances, qui les a même redoutées, et qui a terminé sa course par une mort honteuse. En qualité d'homme, il a reconnu la puissance supérieure de son Père, il s'est humilié devant lui, il l'a invoqué ; il se représentait lui-même comme le chemin qui peut nous conduire au Père, comme son envoyé et son ministre ; c'est par son nom qu'il a opéré des miracles.

Ce serait pourtant trahir la vérité et agir contre sa conscience, de ne voir en Jésus-Christ qu'un descendant de David et un simple mortel. Je me suis souvent étonné de la contradiction qu'on peut si justement reprocher à une secte nombreuse, qui admet la révélation, et tient pourtant Jésus pour un simple homme : elle me paraît, dans cette occasion, montrer moins de droiture et moins de candeur que ceux qui la rejettent, parce que, recevant comme vrais les témoignages si exprès qu'elle rend aux qualités plus qu'humaines de Jésus-Christ, elle ne laisse pas de rejeter la vérité qu'ils établissent.

Jésus-Christ dit lui-même en termes qui marquent évidemment une dignité plus qu'humaine : *Avant qu'Abraham fût, je suis ; je suis descendu du ciel, où j'habitais avec mon Père ; je viens de lui, je retourne à lui où j'étais auparavant, où il m'a aimé avant la fondation du monde. Je suis le chemin, la vérité et la vie ; celui qui croit en moi parviendra au bonheur : le Père m'a remis toutes choses entre les mains ; j'attirerai tous les hommes à moi ; il est en moi, et moi en lui. Celui qui m'a vu, a vu le Père ; moi et le Père sommes un ; tout ce qui est sien, est mien ; je vous enverrai le consolateur de la part de mon Père ; tous les hommes paraîtront devant le trône de ma gloire ; j'élèverai les uns au comble de la félicité, je condamnerai les autres aux peines de l'enfer ; baptisez au nom du Père et du Fils.* Lui qui était infiniment éloigné de toute vanité, qui, dans le temps de son abaissement, ne voulut pas accepter le titre ou l'épithète de bon, parce qu'il ne convient qu'à Dieu seul, et que celui qui lui parlait

ne le reconnaissait pas pour Dieu. Celui qui s'humilia volontairement lui-même, souffre, sans la moindre opposition, que Thomas, l'un de ses apôtres, après qu'il se fut convaincu de la vérité de sa résurrection, l'appelle son Seigneur et son Dieu. Ses disciples rassemblés l'adorèrent quand il monta au ciel; et comme il avait dit lui-même qu'avant le commencement de la création il était avec Dieu, son disciple bien-aimé, l'apôtre Jean, dit aussi que, *la Parole était avec Dieu, et qu'elle était Dieu. Salut, honneur et gloire soit à notre Dieu qui est assis sur le trône, et à l'Agneau qui a été mis à mort pour les péchés du monde. Toutes choses*, dit S. Paul, *ont été faites par lui, tout, et même les trônes et les dominations sont son ouvrage.*

Je ne vois ici aucun moyen d'échapper; si Jésus est véritable et s'il vient de Dieu, il est au-dessus de l'homme, au-dessus des anges; celui qui est de toute éternité, le Divin, l'Adorable, est uni avec lui de la façon la plus intime.

Nous ne pouvons concevoir cette union de l'Etre éternel avec un homme mortel qui ne vécut guère au delà de trente-trois ans; mais, comprenons-nous mieux, concevons-nous plus distinctement la liaison de notre âme et de notre corps? car nous sommes un composé de ces deux substances. Celle-là pense, sent, juge sans être composée de parties, sans avoir ni étendue, ni surface; celui-ci, au contraire, a tout cela. Ces substances si différentes sont pourtant intimement unies; cette terre grossière et massive fait partie de mon individu; une âme immortelle en est une autre; je sens le choc que mon corps reçoit, et mon corps se meut suivant les volontés de mon âme. Cette union est incompréhensible, mais elle n'en est pas moins réelle; notre sentiment nous en assure tous les jours. Il est des choses plus matérielles que vous ne comprenez pas mieux.

La nature du mouvement, par exemple: comment passe-t-il de la surface d'un corps à la surface d'un autre? comment quitte-t-il l'un pour agiter l'autre, sans que celui qui vient à le perdre souffre la moindre altération; sans que vous puissiez discerner et vous assurer si le mouvement est quelque chose d'étendu, de mesurable et de corporel, ou non. Aussi, de toutes les objections que l'incrédulité peut proposer, il n'en est point de plus chétives que celles qui ne sont tirées que de la difficulté qu'il trouve à concevoir les choses.

Quand Dieu commanda aux lois de la nature de rester dans l'inaction; quand il revêtit Jésus du pouvoir de commander à la mort et de rompre ses liens; quand il le chargea d'expliquer ce grand mystère: *Comment les péchés des hommes pouvaient être pardonnés*, il était aisé de prévoir et fort raisonnable de conjecturer que ce divin messager aurait à nous apprendre diverses choses qui surpassent notre intelligence, et qui ne peuvent être clairement exprimées ou développées par le langage humain. Quand donc il nous parle des propriétés ou des attributs de l'Etre infini, y a-t-il lieu de s'étonner s'il en dit des choses incompréhensibles?

Cependant tous ces mystères n'ont rien de contradictoire; et quoique, à la vérité, nous ne puissions pas connaître la manière dont les choses sont en elles-mêmes, cependant nous est-il si absolument impossible de sentir l'aptitude des moyens mis en œuvre pour produire les effets auxquels ils étaient destinés? je ne crois pas qu'on soit aveugle jusqu'à ce point.

Dieu a joint l'âme humaine à un corps, un ange à un ver; un être indivisible, simple immensurable, sans étendue, sans aucune propriété corporelle, avec un corps infiniment au-dessous d'elle; c'est là une vérité dont je suis absolument convaincu; quoique ce ne soit pas ici le lieu d'en parler, j'emploie cette considération simplement comme un exemple.

De l'aveu de tout le monde, Dieu peut régir et gouverner l'univers; cet être incorporel, indivisible, séparé de toute matière, peut diriger ce monde; bien plus, il est la première origine de tout mouvement, sans cependant toucher aucun corps. Pourquoi ne pourrait-il pas agir sur des esprits immatériels comme lui et indivisibles comme lui? Pourquoi serait-il impossible que les propriétés divines, la sagesse, la bonté, la justice, la puissance d'opérer des miracles, s'unissent intimement avec un esprit créé, et déployassent en lui et par lui leur activité d'une façon particulière, comme elles s'exercent, quoique d'une manière moins marquée, sur la généralité des êtres créés.

Je ne suis pas théologien, et j'évite d'employer ici les termes d'art que les disputes survenues au sujet de l'incarnation du Seigneur et de l'union de Dieu avec Jésus-Christ homme ont fait imaginer. Il faut reconnaître que le mot de *personne* est impropre, puisqu'il désigne, comme chacun sait, une chose différente de toute autre, qui pense, qui veut qui agit pour elle seule. On ne suppose pas une semblable distinction dans sa divinité. Je crois cependant (et personne ne doit croire à cet égard, que ce qui est enseigné dans l'Ecriture); mais je pense que ces paroles et celles du Seigneur lui-même m'obligent à croire, et je crois en effet sans répugnance et avec un entier acquiescement de foi, que Jésus n'a pas été un simple homme ni même un simple ange, et qu'il ne l'est point non plus maintenant qu'il est dans la gloire: mais que la Divinité, l'auteur et le créateur de toutes choses, s'est uni d'une manière incompréhensible à des êtres qui ne sont pas des esprits purs, à l'âme humaine de Jésus-Christ, et que dans cette âme les qualités et les perfections divines se sont manifestées visiblement, et ont déployé leur activité, en sorte que ce Jesus, vrai homme, a pensé divinement, a agi divinement et a permis qu'on lui rendît des honneurs divins, et souffert qu'on lui donnât le nom de Dieu.

Ce mystère me paraît d'autant moins étrange, que je vois clairement les raisons qui ont pu engager l'Etre suprême, qui est infiniment miséricordieux, à s'unir à cet homme Dieu, et à habiter en lui.

Quand on dit que la Divinité, qui est à tous égards fort au-dessus de nos conceptions, s'est écartée en certaines occasions de la méthode ordinaire qu'elle suit dans le gouvernement de cet univers; qu'elle a fait des miracles; que sur des millions d'âmes humaines, elle en a choisi une pour se joindre ou se lier avec elle; je conçois que de cette effusion extraordinaire et sans exemple des grâces de Dieu, il devait résulter une infinité d'avantages qui ont pu déterminer sa sagesse à embrasser ce plan.

D'abord je vois qu'il était bien nécessaire que la personne choisie pour l'exécuter fût d'une éminente dignité, puisqu'elle devait venir au monde pour faire connaître la vérité, pour persuader aux mortels la certitude d'une seconde vie et d'un jugement futur, pour enseigner et faire suivre une morale qui ne tend qu'à nous sanctifier, à nous rendre agréables à Dieu, à réformer le cœur humain, à avilir dans nos esprits les choses présentes et à nous faire estimer l'avenir autant qu'il le mérite. L'expérience a souvent montré, et la nature des choses ne saurait permettre qu'il en fût autrement, qu'un homme sujet à l'erreur et au péché n'est point propre à faire réussir une entreprise de cette nature. Ce qui est souillé de péché s'ôte à soi-même la considération, et perd l'autorité qui serait nécessaire pour se rendre maître des esprits et accoutumer à l'obéissance les passions humaines. Ce qui est sujet à l'erreur peut se tromper, en voulant distinguer le bien du mal; il peut errer dans le jugement qu'il porte du vrai et du faux, et prendre l'un pour l'autre dans les enseignements qu'il donne; il peut arriver qu'il exige trop ou trop peu de ceux qu'il enseigne. Esclave des sens et de ce qui les flatte, peut-il espérer de trouver quelque créance quand il recommande de chercher les choses qui sont en haut plutôt que celles qui sont sur la terre, de préférer l'avenir au présent, les choses qui sont éternelles à celles qui ne sont que pour un temps? et, en général, il n'est guère en état de se faire écouter, quand il voudra parler des desseins et des attributs de Dieu. Il peut raisonner, je l'avoue, et tirer des conclusions des principes que la raison approuve; mais ce ne sera jamais que des pièces imparfaites, des systèmes auxquels il manquera des parties essentielles; sur ce sable mouvant, on ne viendra pas à bout de fonder solidement tout l'édifice d'une religion capable de nous faire agir conséquemment et de diriger notre conduite.

Il n'a point suffi à un Socrate, qui faisait profession d'une morale si pure, ni à l'éloquent Epictète, de posséder tous les talents de l'esprit qui distinguaient les Grecs des autres peuples. Les imperfections attachées à la nature humaine; les défauts qu'on découvrit dans un Marc-Aurèle et dans ce Socrate, dont nous avons parlé; la vertu du premier, qui tenait du caractère de celle des héros de théâtre; l'âme de celui-ci, qui n'était pas exempte de goût ou de penchant pour les voluptés, ne pouvaient que dépouiller leur doctrine de l'ascendant qu'elle aurait dû prendre sur les cœurs. Epictète n'était qu'une faible lumière, qui brillait au milieu de quelques amis; il fallait un soleil qui pût éclairer des nations entières, dont la salutaire chaleur pût, dans des milliers de personnes, faire germer les semences du bien assez efficacement, pour pouvoir leur procurer la vie. Confucius était trop froid; sa doctrine put bien rendre les peuples dociles aux lois des empereurs, mais non à celles de Dieu: elle put faire des citoyens, mais non des personnes vraiment pieuses; elle put revêtir ses disciples d'un masque de vertu ou de sagesse, mais non les rendre réellement meilleurs.

Jésus était chargé de réformer les hommes, d'imprimer le sentiment du devoir à des peuples entiers, à des millions de personnes; de rendre ces impressions assez durables pour les mettre en possession d'un éternel bonheur; c'est ce que Jésus a fait, et que personne ne fit jamais. Nous recueillons après dix-huit siècles les fruits de sa venue au monde; nous avons de saines idées de Dieu, de ce qu'il faut faire pour lui plaire, la plus ferme assurance d'une vie à venir, une morale aussi pure qu'elle est pleine et parfaite.

Pour parvenir à ce grand but, il fallait que le Médiateur fût exempt de tout mal, et qu'il ne pût même en être accusé; il fallait de plus qu'il connût pleinement tout ce qui concerne la Divinité et l'éternité; il fallait que, dans tous les cas difficiles qui pouvaient survenir dans l'exercice de sa grande et importante commission, une sagesse incapable de se tromper, au-dessus de toute erreur, lui dictât des paroles et lui inspirât des actions ou une manière d'agir qui ne redoutassent point l'ingénieuse malice des hommes, qui ne craignissent point les sophismes moqueurs d'un Julien, qui pussent faire échouer les efforts du Juif prévenu jusqu'à l'obstination, sur lesquelles la satire des modernes incrédules, inépuisable en inventions, n'eût point de prise. L'usage de son pouvoir miraculeux, qu'il devait exercer ou suspendre suivant les circonstances qui se présentaient, ne devait point, par un effet de cette vanité attachée au cœur humain, se produire avec trop d'éclat, ni demeurer voilé, pour éviter de la part des Juifs une mauvaise volonté, qui était un vice inhérent à cette nation. Aucune surprise des sens, aucun plaisir criminel, de quelle espèce que ce soit, aucune passion, ne devaient ternir la pureté de sa conduite; il fallait qu'aucun mouvement de colère ne l'agitât, qu'aucune crainte de la mort ne ralentît ou ne relâchât ses efforts pour parvenir aux glorieuses fins pour lesquelles il était venu au monde.

En un mot, il ne devait pas être un simple homme, puisqu'un homme est toujours sujet à l'erreur, aux écarts, aux péchés mêmes; mais la Divinité qui habitait en Jésus rendait sa sagesse accomplie; elle bannissait toute passion; elle dirigeait sa puissance miraculeuse; elle parlait par lui d'une manière que toute l'éloquence des hommes ne peut imiter; elle le conduisit constamment par le chemin le plus droit, et sans aucun détour, au grand but de la céleste commission dont il devait s'acquitter. Ce Jésus qui, dès les commencements, avait été avec Dieu, qui était venu de Dieu, pouvait seul manifester aux hommes [illegible] de Dieu. Celui à qui le Père avait remis tout jugement pouvait seul instruire les hommes de celui que la justice divine prépare contre tous les ouvriers d'iniquité. Cette union de Dieu à Jésus-Christ homme était sans doute un trait de bonté digne d'admiration, sans lequel la venue de Jésus au monde aurait été infructueuse.

LETTRE XII.

L'envoi de Jésus-Christ avait encore d'autres fins, plus relevées même que celle dont on vient de parler, si du moins il est possible qu'il y ait quelque chose de tel, des fins pour l'accomplissement desquelles il n'aurait point suffi que Jésus-Christ fût un simple homme.

L'entreprise qu'il avait formée ne se réduisait pas à enseigner la vérité; son but était de réconcilier Dieu avec l'homme. Je vous ai dit, ma chère fille, dans une lettre précédente, que le moyen de cette réconciliation était un mystère que les hommes avaient tâché vainement de découvrir, que les plus sages d'entre eux avaient recherché avec beaucoup d'empressement, mais dont la découverte était impossible aux mortels.

Tous les peuples en avaient quelque idée confuse, une ombre si l'on veut, ou une représentation dont ils étaient vraisemblablement redevables à une tradition qui s'était perpétuée dès les premiers hommes. Ils croyaient pouvoir expier les péchés par des sacrifices, par l'effusion du sang de quelque animal. Moïse, établi de Dieu pour instituer un culte cérémoniel et assorti au génie du peuple à qui il le prescrivit, et qui n'était guère susceptible d'autres impressions que de celles des sens, retint et sanctifia ces sacrifices. Mais il était aisé de comprendre, Dieu même s'étant expliqué très-intelligiblement sur ce sujet, que le sang des animaux ne pouvait point opérer une réconciliation avec lui, et que les péchés qui règnent dans un cœur corrompu ne peuvent être rachetés en payant une amende ou une rançon. Cette cérémonie n'était propre et n'avait d'autre but que celui de faire souvenir l'homme de son assujettissement et de sa dépendance à l'égard de l'Etre souverain qui lui donne tous les biens qu'il possède, et de l'avertir qu'il est pécheur et qu'il ne doit attendre le pardon de ses péchés que de la seule grâce de Dieu.

Cependant ce grand moyen de rentrer en grâce avait été révélé de Dieu, et même de fort bonne heure; on en trouve quelques traces dans les Psaumes, qui nous parlent quelquefois d'un Sauveur souffrant, et ces Psaumes sont plus anciens qu'Homère. Mais Isaïe a révélé clairement ce grand mystère; il était plus ancien que le célèbre Kong-Futsée, ou Confucius, le sage des Chinois. Je ne répéterai pas ici les textes déjà allégués, je dirai seulement que le plus éloquent des prophètes a dit clairement : *Il a été navré pour nos forfaits et froissé pour nos iniquités.*

Il est venu, celui qui devait exécuter toutes les promesses de Dieu; il a averti à temps ses disciples qu'il était venu pour souffrir, mais que ses souffrances leur seraient avantageuses, qu'il laissait volontairement sa vie (*Matth.*, XX, 28; *Jean*, V, 18); *qu'il mourait pour les hommes, et qu'il mettait son âme en rançon pour plusieurs. Il donna ordre à ses disciples de solenniser la mémoire de sa mort jusqu'à la fin des siècles, de participer aux symboles de son sang répandu pour plusieurs en rémission des péchés, et de représenter, par la fraction du pain, son corps rompu et offert à Dieu pour la vie du monde* (*Matth.*, XXVI, 16, 27). *Il avait déclaré avant sa mort que boire son sang et manger sa chair étaient des moyens indispensables pour obtenir la rémission des péchés* (*Marc*, XIV, 22 *et suiv.*; *Luc*, XXII, 11, 19 *et suiv.*; I *Cor.*, XI, 24); *qu'il donnerait sa vie pour ses brebis* (*Jean*, X, 15); *que ceci était la plus grande marque d'amour qu'il pût donner, savoir : qu'il mourait pour ses amis, c'est-à-dire pour ceux qui gardaient ses commandements* (*Jean*, XV, 13); *que Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croirait en lui ne périt point, mais qu'il eût la vie éternelle* (*Jean*, III, 16).

Après sa résurrection, il apprit à ses disciples que, *suivant les anciennes prophéties, il fallait qu'il souffrît tout ce qu'il avait souffert, avant d'entrer dans sa gloire* (*Luc*, XXIV, 26); et c'est le point de doctrine que Philippe l'apôtre expliqua au chambellan de la reine Candace (*Act.*, VIII, 30).

Les disciples du Seigneur s'expliquèrent plus particulièrement sur les souffrances de leur divin maître et sur leurs heureuses suites. Jean dit (I *Ep.*, II, 2) *qu'il est la propitiation pour nos péchés et pour ceux de tout le monde. Il vit l'Agneau qui avait été mis à mort et qui nous a rachetés par son sang, de toute tribu, peuple et nation* (*Apoc.*, V, 9). Pierre adore le Libérateur qui a porté nos pé-

chés en son corps sur le bois, afin qu'étant morts au péché nous vivions à la justice, celui par les plaies duquel nous avons eu la guérison.

Saint Paul, dont le zèle a tant contribué aux progrès de l'Evangile, particularise davantage cette doctrine : *C'est sa grâce*, dit-il, *qui nous justifie gratuitement à cause de la rédemption qui a été faite par Jésus-Christ, que Dieu avait ordonné pour être par la foi une victime de propitiation par son propre sang, afin que nous puissions nous approprier sa justice et obtenir le pardon des péchés.* Il dit ailleurs : *Christ est mort pour nous lorsque nous étions impies, et en ceci Dieu a montré sa charité ; c'est qu'étant ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, afin qu'étant réconciliés nous pussions vivre par sa vie. Jésus a été livré pour nos offenses, et il est ressuscité pour notre justification ; en Jésus-Christ nous avons tous été vivifiés. Christ est mort pour nous selon les Ecritures. Un est mort pour tous, afin que nous pussions tous vivre pour celui qui est mort pour nous et qui est ressuscité pour nous. Dieu a été réconcilié avec nous en Jésus. Celui qui n'a point connu le péché s'est fait péché pour nous, afin que nous fussions justifiés devant Dieu par lui. Christ nous a délivrés de la malédiction de la loi, en ce qu'il a été fait malédiction pour nous ; car il est écrit : « Maudit est quiconque pend au bois. » En lui et par son sang nous avons la rédemption et le pardon des péchés. Christ nous a tellement aimés qu'il s'est donné soi-même en oblation sainte à Dieu, comme une victime de très-agréable odeur. Il s'est donné lui-même en rançon pour tous, afin qu'il nous rachetât de toute iniquité.*

Ces textes servent de fondement à quantité d'autres qui répètent une infinité de fois cette grande vérité : *Qu'en Jésus seul se trouve le salut ; que la félicité consiste à le connaître comme celui que le Père a envoyé* (*Jean*, XVII, 3) ; *qu'il n'y a point d'autre nom sous le ciel qui ait été donné aux hommes, par lequel ils puissent être sauvés.*

Sur ceci, ma chère fille, la première chose et la plus nécessaire que j'aie à vous recommander, c'est de lire, sans aucune prévention, ces paroles expresses que j'ai tirées de la révélation ; et de chercher le sens propre et littéral qu'elles présentent. Dans le temps où nous vivons, le grand nombre n'en est pas encore venu au point de nier l'existence de Dieu ; toutes les parties de la création contredisent trop visiblement cette thèse : mais plusieurs ne peuvent digérer la doctrine d'un Sauveur souffrant et méritant pour nous ; ils aiment mieux faire violence à l'Ecriture, et l'expliquer contre toutes les règles d'une saine critique ; ils la rejetteraient plutôt en entier que de convenir que l'homme pécheur a besoin d'une rançon. Il y aurait moins à redire à ceux qui prennent ce dernier parti, qu'aux autres, s'il n'était pas prouvé que les dogmes révélés sont la parole de Dieu et la vérité. Mais reconnaître l'origine divine de la religion chrétienne, et refuser de croire que Jésus est mort pour nous, et qu'il nous a réconciliés avec Dieu, c'est tomber dans une contradiction inexcusable et avec soi-même et avec des vérités avouées. Il n'était pas possible de dire plus clairement que la révélation ne l'a dit, que les hommes par leurs péchés étaient déchus de la grâce de Dieu, mais que Dieu, par un effet de son infinie charité, a promis aux hommes par ses prophètes la venue de son Fils unique ; qu'il l'a envoyé au monde dans le temps déterminé pour cela, et que, conformément à ces mêmes prophéties, il a souffert et qu'il est mort ; que ces souffrances ont satisfait la justice divine ; qu'à tous ceux qui croient en lui il a mérité le pardon des péchés, et qu'il les a rendus capables d'hériter le salut éternel ; et qu'enfin il n'y a point d'autre voie pour apaiser la justice divine que la foi en Jésus-Christ. Je ne fais ici que présenter la doctrine de l'Ecriture telle qu'elle est ; je n'ai pas encore montré qu'elle est véritable. Je sais bien, et j'en ai souvent gémi, que les chrétiens, en parlant de ces matières, emploient très-souvent des expressions qui manquent de justesse. Dieu est né, Dieu est mort, sont des expressions qui, à la vérité, peuvent s'excuser, mais qui, d'une première vue, offrent à l'esprit un sens qui révolte : car l'Etre suprême, qui est nécessairement éternel et infini, n'a pu commencer d'être et prendre naissance dans le temps ; encore moins a-t-il pu être assujetti aux souffrances, à la douleur et à la mort. Jésus a souffert, il a même enduré des souffrances inexprimables ; sa volonté, quoique absolument résignée à celle de son Père, cède cependant aux mouvements de la nature, jusqu'au point de prier son Père qu'il pût en être dispensé. L'angoisse extrême de son âme fit tomber de ses yeux des larmes de sang ; il fut si près d'y succomber, qu'il eut besoin des consolations d'un ange. La souffrance est un état dont les seules créatures sont susceptibles ; les douleurs n'ont de prise que sur les êtres créés, mais ce ne sont que des façons de parler, contre lesquelles nous venons de nous déclarer, et qui se sont introduites sans qu'on en prévît l'abus. Aucun homme qui connaît Dieu, c'est-à-dire qui en a de saines idées, ne se mettra dans l'esprit que Dieu ait souffert.

Mais ce n'est pas ici la difficulté ; nos sages modernes ne veulent pas reconnaître que l'homme puisse être assez mauvais pour faire naître en Dieu le désir de punir ; ils refusent d'avouer qu'un être puisse être condamné à souffrir pour un autre, et qu'une justice étrangère puisse nous mériter quelque chose ; ils jugent en quelque sorte contradictoire que la justice divine exige un sacrifice, et qu'il soit nécessaire d'en employer un pour la réconciliation avec quelqu'un. Ce refus de reconnaître la nécessité du mérite des souffrances de Jésus-Christ est une espèce de maladie épidémique, dont quantité de gens sont attaqués, et qui menace le christianisme d'une ruine entière. Ce sacrifice est-il autre chose, sinon la foi en Jesus-Christ qui est mort pour nous, et qui

est notre justice? Présentement j'ai affaire avec ceux qui croient à la révélation; pour ce qui est des autres, on croit avoir prouvé d'une manière propre à satisfaire les personnes non prévenues, que l'Écriture est émanée du Dieu de vérité. Avec les premiers, il semble que la querelle est aisée à terminer: l'Écriture est vraie; les souffrances de Jésus-Christ, l'effet ou le mérite que nous leur attribuons y sont si clairement enseignés, qu'on peut dire que c'est là le grand but où elle tend, que c'en est là l'esprit: mais si vous la reconnaissez pour vraie, admettez donc le mérite des souffrances ou de la mort de Jésus-Christ. Il nous semble que ce n'est pas procéder avec candeur ou agir rondement, que d'attaquer une certaine vérité qui fait partie d'un corps de doctrine que nous avons admise en entier et sans faire d'exception. Peut-on avoir bonne opinion de la droiture de ceux qui, après avoir embrassé comme saint et divin tout un système complet de doctrine, se permettent ensuite d'en rejeter, ouvertement ou en secret, les parties essentielles, comme des choses contraires à la saine raison?

La vérité ne craint pas l'examen le plus sévère; je vais, en conséquence, présenter les raisons qui me font envisager le dogme de la rédemption, non-seulement comme une vérité révélée, mais comme une doctrine raisonnable et assortie aux idées que j'ai de la justice et de la bonté de Dieu.

Je ne vais pas pourtant jusqu'à dire que cette manière de punir et de pardonner soit la seule possible ou la seule que Dieu eût pu trouver dans l'inépuisable trésor de sa sagesse. Dieu est le Seigneur de plusieurs milliers de mondes, qui, suivant les apparences, sont tout autant de sièges ou de demeures d'êtres pensants: nous savons qu'il est des êtres fort supérieurs à l'homme, parmi lesquels le péché a pu s'introduire, mais quels sont les moyens dont Dieu fait usage dans le gouvernement de ces autres mondes? quelle est la manière dont il y punit les fautes? que fait-il pour en ramener au bien les habitants? c'est sur quoi je n'ai pas même des conjectures à offrir. Le seul exemple des anges, dont la révélation nous parle, donne lieu de conclure que Dieu a employé des moyens entièrement différents pour leur témoigner l'horreur qu'il a pour le mal. Il fait connaître qu'un plus grand degré de malice, accompagné de lumières supérieures, exige de la justice divine une plus grande sévérité. Il doit suffire à de simples hommes, tels que nous, de savoir quels sont nos devoirs envers Dieu, et quelle est sa manière d'agir à notre égard.

LETTRE XIII.

Je me suis arrêté à montrer, dès le commencement de cet ouvrage, que l'homme est mauvais et extrêmement corrompu; que Dieu ne voit le péché qu'avec répugnance ou avec indignation, qu'il l'envisage comme une chose indigne de sa grâce, qu'il regarde nos péchés comme une chose contraire au bon ordre du monde, qu'il doit nous en témoigner son ressentiment; qu'au contraire il aime le bien, et qu'il y prend son bon plaisir: c'est ce dont je ne dois pas répéter ici les preuves.

Le monde s'était entièrement corrompu, le respect et le culte que la raison veut qu'on rende à Dieu avaient disparu, les cœurs des hommes étaient esclaves de leurs penchants corrompus, l'éternité était mise en oubli, son idée menaçante ne s'offrait plus aux yeux des mortels, toutes les actions des hommes étaient des contraventions aux lois divines, et ces actions, sans blesser ou sans nuire à l'Etre suprême, trop au-dessus de la malice humaine, étaient cependant contraires au prescrit de ses lois, fondées sur la nature même des choses contraires à ces lois, qui apprécient chaque action et chaque pensée à sa juste valeur, avec une droiture qui ne peut jamais s'égarer.

Tous les hommes, ou du moins la plus grande partie des hommes s'étaient rendus tellement désagréables à Dieu et réduits en tel état, que la pureté et la sainteté, qui sont essentielles à Dieu, ne pouvaient que les désapprouver et leur refuser les témoignages de la faveur divine. Eût-il été mieux, si Dieu les avait entièrement abandonnés à toute leur corruption et à toutes ses fatales suites, c'est-à-dire à une suite continuelle de pertes, qui sont l'effet naturel de leurs inclinations corrompues, et à la perte de la faveur céleste? La bonté divine ne l'a pas jugé ainsi à propos: elle a fait éprouver cet abandon à des intelligences plus parfaites et d'un ordre supérieur; apparemment parce qu'étant immatérielles, ce n'est pas leur dépendance d'un corps et leur assujettissement aux sens qui les ont écartées de l'obéissance, et qu'aucune tentation inévitable ne les a fait succomber.

Dieu avait pour l'homme une tendresse paternelle, mais comment devait-il être délivré? Laisser tant de dépravation impunie aurait été agir contre la nature divine, qui, aimant essentiellement le bien, doit également désapprouver le mal. Or l'indignation de Dieu est l'enfer: si Dieu eût laissé un monde criminel persévérer dans le crime, s'il avait abandonné l'homme pécheur ici-bas et dans l'éternité à ce malheureux esclavage, sans témoigner sa colère contre le péché, il n'aurait pas été le juge du monde; ses créatures raisonnables n'auraient eu aucune récompense à espérer de leur attachement à la vertu, aucune punition à redouter de leurs désordres; elles n'auraient pas pu respecter en lui cette justice qui lui est si essentielle, ni se

soumettre à ses saintes lois, dont la violation ne leur porterait aucun préjudice. Tout ordre serait enlevé, et la liaison naturelle qu'il y a entre les bonnes actions des êtres intelligents et le bonheur, entre leurs désordres et le malheur, n'aurait plus lieu.

Est-ce donc que les hommes sont toujours rendus meilleurs par les châtiments ? Les forcent-ils toujours à devenir tels ? Jetons les yeux sur l'exemple des esprits rebelles, nous ne voyons pas la moindre chose qui donne lieu de croire que leur malheur, effet naturel de leur malice, les ait changés en bien ; quand nous considérons les hommes qui gémissent sous le poids des châtiments de Dieu, nous voyons bien rarement que ces châtiments produisent en eux des impressions durables, et qu'ils changent leur volonté ; et même chez les chrétiens, qui jouissent de l'espérance consolante d'un libérateur, ne voyons-nous pas souvent les prisonniers et les malfaiteurs détenus en captivité pour expier les crimes qu'ils ont commis contre la société, n'en devenir seulement que plus intraitables ? Il semble même quelquefois que le désespoir augmente leur malice. Les maladies, accompagnées des exhortations des ministres de la grâce de Dieu, opèrent quelquefois certains effets, mais ces effets s'évanouissent bientôt lorsque le malade ne sent plus le joug qui l'opprimait.

Les punitions, dira-t-on, ne devraient pas être éternelles, puisqu'elles doivent tendre à réformer l'homme. Mais comment est-ce qu'une punition d'un temps limité, de dix ans, je suppose, ou, si l'on veut, d'autant de siècles, pourra opérer en l'homme une obéissance éternelle, puisqu'en comparaison de l'éternité, la durée qu'on assignerait à ces peines ne serait qu'un infiniment petit ? Est-ce que l'impatience, le murmure, certain soulèvement contre les jugements de Dieu, que ces souffrances limitées produiraient ne seraient pas de nouvelles atteintes portées aux lois divines, et par cela même n'exigeraient pas une prolongation de châtiments ? La connaissance que nous avons du cœur humain ne nous permet pas d'espérer que, par le moyen des châtiments, le vice puisse devenir vertu. Et Dieu, qui nous connaît parfaitement, sait aussi avec la plus grande certitude que cet enfer à temps ou d'une durée limitée deviendrait par ses suites un enfer éternel.

La grâce de Dieu, répliquera-t-on, ne pourrait-elle pas agir immédiatement sur une âme aveuglée, l'éclairer, la sanctifier, y faire naître la sagesse et la vertu, et la transformer en une nouvelle créature ? Mais, sur ce pied, la justice divine ne recevrait aucune satisfaction ; d'autres créatures intelligentes, après avoir transgressé les lois de leur souverain maître, auraient obtenu les plus grandes récompenses sans éprouver le moindre effet de l'indignation de Dieu, ou, si l'on veut, de la haine qu'il a pour le mal. De plus, la liaison inséparable qui est entre les mauvaises actions et les suites naturelles de l'improbation de Dieu, serait rompue. Dieu nous traite en créatures intelligentes et libres, sa grâce met en œuvre tous les moyens qui peuvent compatir avec cette liberté ; exhortations, conseils, sollicitations, il nous les prodigue en quelque sorte ; mais il nous laisse le pouvoir de résister. Sans cette liberté, nous serions des êtres contradictoires, des créatures intelligentes, mais asservies par l'action d'une cause étrangère dont la force prévaudrait sur nos volontés comme si nous étions des créatures privées d'intelligence. Nos actions ne seraient pas nôtres, elles ne nous appartiendraient point en propre : il y a plus, de deux choses l'une : ou bien l'homme serait un simple instrument, une pure machine qui suivrait les impressions de la grâce, sans que la volonté de l'homme y entrât pour rien, ou bien il resterait dans les cœurs, même rectifiés par la grâce, un certain nombre d'imperfections qui ne permettraient pas que nous fussions en tout approuvés de Dieu, et que nous fussions exempts de toute punition. Dieu n'en agit pas avec nous comme les rois de la terre, qui pardonnent plusieurs bévues et même des crimes, qui peuvent aimer des sujets qui leur sont utiles, et même les récompenser, quoique répréhensibles à certains égards, parce qu'ils ne trouveraient personne qui pût les servir, s'il fallait, pour leur plaire, être absolument exempt de défauts. Ils élèvent et récompensent ceux en qui le bien l'emporte assez sur le mal pour s'acquitter exactement des emplois qui leur sont confiés. Je l'ai déjà dit, en Dieu tout est ordre, et ordre parfait ; son poids et sa mesure sont parfaits aussi : aucune mauvaise pensée ne peut monter dans le cœur de l'homme, aucune passion criminelle ne peut y trouver trop de complaisance, que Dieu ne les désapprouve en raison du degré de mal qui s'y trouve ; il pèse tout aussitôt ce mal dans une balance d'équité, il le porte dans les livres qui seront ouverts au jour de la reddition des comptes ; et s'il est inscrit dans le livre des mauvaises actions, il le sera aussi dans le livre des punitions destinées à chacune, suivant ce qu'elle peut mériter. Les meilleurs d'entre les hommes, à cause des imperfections qui leur restent, seraient ainsi tour à tour les objets de la grâce ou de la disgrâce de Dieu, alternativement exposés aux punitions, où dans le cas d'être récompensés.

Je pourrais, dans le temps où nous vivons, paraître trop sévère ; mais je parle d'après l'Ecriture : l'homme, dans cette vie, ne peut atteindre à une vertu parfaite, même dans ce peuple privilégié que la grâce de Dieu daignait conduire. La justice des mortels était comme le drap souillé ; peut-être même que cette imperfection est un préservatif contre un plus grand mal. Plusieurs des péchés auxquels nous sommes sujets restent ensevelis dans nos tombeaux ; l'amour des voluptés ne passera point dans le séjour de l'éternité, non plus que l'avarice : le premier de ces vices n'aura plus lieu, quand notre âme sera séparée de ce corps qui lui est nécessaire pour goûter cette espèce de satisfaction ; l'autre ne

saurait trouver place là où il n'y aura plus l'espérance d'acquérir ce métal, qui était l'objet de tous ses vœux, de l'avarice. Mais il est un autre vice bien plus odieux, qui a son siége dans l'âme, et qui peut la suivre dans les nouvelles demeures qui lui sont réservées. Ce vice a infecté les séraphins mêmes et causé du trouble dans le séjour des justes rendus accomplis. Ce vice est l'orgueil; la vertu humaine, tout imparfaite qu'elle est, est très-souvent ternie par ce défaut, plus odieux à Dieu qu'aucun autre, et qui pourrait nous rendre malheureux même dans le ciel. L'orgueil est cette satisfaction intérieure, ou cette complaisance avec laquelle on envisage ses propres perfections. Il ose compter avec Dieu, et ne veut pas s'avouer redevable. On ne peut voir sans mépris dans les œuvres de Sénèque, et en même temps sans en être affligé, l'orgueil avec lequel de misérables hommes, à cause de quelques vertus civiles, s'élèvent même au-dessus de la nature divine; et jusque dans les chrétiens, dans les vrais chrétiens, dans cette Eglise qui se qualifie de réformée, cette tache si odieuse reste attachée et incorporée parmi ce qu'il y a de bon.

Or le moyen le plus sûr, mais en même temps le plus affligeant pour réprimer cet orgueil, n'est-il pas le nombre d'imperfections qui nous restent? Dieu ne voulut pas guérir un saint Paul de cette défectuosité morale, quoique cet apôtre le lui demandât par d'ardentes prières réitérées à diverses reprises; il devait rester faible, et sentir le besoin qu'il avait de la grâce. Il est en effet impossible que, par lui-même, l'homme parvienne à se procurer une rectitude absolument exempte de tache. Peut-être en cela le but de Dieu est-il d'entretenir dans le cœur de l'homme des sentiments d'humilité; cette rectitude ne sera confirmée par le sceau de Dieu que lorsque, après avoir été justifié dans le grand jugement, l'homme, jouissant de la vue de Dieu, sera inondé de cette lumière devant laquelle nulles ténèbres ne peuvent subsister.

Un autre moyen de contenir l'homme dans l'humilité, se trouve dans le plan que Dieu a choisi pour nous réconcilier avec lui par les souffrances d'un médiateur. Dieu voulait délivrer l'homme, non par la justice de l'homme même, mais sans aucun mérite de sa part, uniquement par la rédemption qui est en Jésus-Christ. C'est par la foi qu'il devait être justifié, et non par l'accomplissement de la loi. C'est ici la doctrine constante de la révélation prêchée par saint Paul, enseignée par le Sauveur lui-même : *Hors de moi vous ne pouvez rien; c'est ici la vie éternelle, qu'ils croient en celui que Dieu a envoyé : l'homme, justifié par grâce, en vertu d'une satisfaction faite par un tiers, n'a plus aucun sujet de s'enorgueillir et de se glorifier lui-même.*

Ce plan de rédemption, que Dieu a choisi, convenait le mieux au penchant dominant du cœur de l'homme; il n'est guère prenable que par la crainte et par l'espérance : sans l'espérance, la malice se porte aux derniers excès; sans la crainte, les passions ne reconnaissent aucune borne. La crainte est excitée par la sévérité avec laquelle le Médiateur des hommes a ressenti les effets de la haine que Dieu a pour le péché. Je l'ai déjà dit, et c'est ici une occasion propre pour le répéter; dans les dernières heures de la vie de Jésus-Christ, dans cette nuit terrible qu'il passa sur le mont des Oliviers, le Médiateur succombait sous le poids de cette indignation de Dieu contre le péché; son âme fut saisie de tristesse jusqu'à la mort; sur la croix, au milieu des tourments que son corps éprouvait, il se plaint que Dieu l'avait abandonné. Quelles devaient être les souffrances qui firent tant d'impression sur une âme comme celle du Sauveur, qui, sachant d'avance tout ce qu'il devait souffrir, ne laissa pas de s'y exposer volontairement?

Ces effets terribles de la haine de Dieu contre le péché, devaient justifier la sainteté divine aux yeux de tous les êtres intelligents: tous virent alors que le juste Juge de l'univers a le mal en horreur, qu'il n'absout point le pécheur sans châtiment; tous durent être convaincus que ce procédé, cet admirable tempérament, était nécessaire pour concilier les droits de sa justice et ceux de sa miséricorde, et satisfaire à l'une sans préjudicier à l'autre. Les esprits de tous les hommes doivent être saisis de la plus raisonnable crainte, quand ils voient que la punition de leurs fautes est inévitable, et qu'elle est tombée si violemment sur le répondant qui s'était dévoué pour eux, homme pourtant que la Divinité, qui habitait en lui, fortifiait, et à qui le sentiment d'aucun péché commis ne donnait la moindre inquiétude : ne doivent-ils pas trembler de tomber un jour entre les mains du Dieu vivant, qui est à l'égard du mal un feu qui dévore et qui consume, qui n'a point épargné les péchés des hommes dans la personne du Fils unique de sa dilection?

Et même après le rétablissement de la paix entre Dieu et l'homme pécheur, l'impression que les souffrances du Sauveur ont dû naturellement faire continue à déployer son efficace. Ce n'est que sous la condition de la foi et de l'obéissance que nous pouvons jouir du pardon, qui est le fruit de la satisfaction faite à la justice de Dieu. Dès que nous ne remplissons pas ces conditions, dès que nous négligeons de nous approprier le pardon promis, par une foi active ou opérante; dès que, par une nouvelle révolte, nous nous opposons aux lois éternelles qui défendent le mal et qui exigent la pratique du bien, nous perdons tout droit à la rédemption que Jesus-Christ nous a acquise, et nous retombons dans la disgrâce: nous nous exposons de nouveau à l'indignation de Dieu, dont la sévérité s'est fait connaître dans les souffrances de Jésus-Christ.

Mais l'effet de cette crainte est rendu plus efficace encore par les espérances que le même objet fait naître dans nos âmes. Il n'est plus impossible d'être heureux : Dieu est apaisé; il regarde le péché comme effacé; sa grâce déploie en nous les heureuses influences que tous ceux qui ne l'ont pas volontai-

rement éloignée d'eux témoigneront avoir éprouvées. Le Sauveur lui-même, qui a acquitté nos dettes et payé notre rançon, nous promet son assistance. Il est monté au ciel, il y marque l'heureuse demeure; il y prépare les places réservées à ceux qui le suivent. Les vues de Dieu sur nous sont maintenant révélées, le chemin qui conduit à la félicité est connu; il est frayé, si je puis m'exprimer ainsi; les conditions sont proposées, et les moyens de nous conformer aux ordonnances de Dieu nous ont été communiqués. C'est cette conformité qui nous rend agréables à ses yeux; et sa bienveillance est le vrai bonheur.

Nous connaissons à présent quelle est l'importance de l'éternité; nous savons, par le témoignage indubitable de celui qui nous a été envoyé de l'éternité où il habitait, que nous sommes appelés à une vie éternelle; qu'un bonheur, à l'abri de tout changement, couronnera la fidélité que nous aurons témoignée pendant cet espace si court, qu'on peut appeler notre temps d'épreuve.

On connaît à présent jusqu'où va la sévérité de Dieu, par l'épreuve douloureuse que notre Médiateur en a faite à notre place; elle rendra le sort de ceux dont la conduite lui déplaît, tout aussi triste que la condition des objets de sa grâce sera glorieuse et digne d'envie. Il ne reste plus aucun sujet raisonnable de douter; nous avons devant nos yeux deux chemins qui nous sont ouverts, dont l'un, quoique désagréable à nos sens, est rendu plus aisé par la grâce, et conduit à un bonheur inaltérable; et l'autre, par une suite fort courte de plaisirs qui flattent nos sens, conduit à un abîme de maux, dont la durée doit être sans fin. Personne n'est instruit aussi certainement que les chrétiens de ces motifs qui nous sollicitent à la sainteté. Parmi eux, les personnes du commun en sont persuadées plus vivement, et en comparaison de la certitude qu'elles en ont, les conjectures et les raisonnements des anciens sages ne sont que des ombres qui n'ont aucun feu, aucune efficace. Chaque chrétien peut consulter la révélation, et, à la faveur de sa lumière, pénétrer dans des mystères inconnus au monde avant la venue du Médiateur que Dieu a envoyé. Vous le savez, ma chère fille, parmi ces ignorants, que leurs besoins journaliers occupent sans relâche à de pénibles travaux, on remarque du zèle, des sentiments de religion, un contentement dans la vie et dans la mort, inconnus à ceux dont le cœur n'est pas pénétré de cette lumière que Jésus-Christ a fait briller à nos yeux.

Ce monde est un lieu d'exercice, où la faiblesse de l'homme terrestre, où ses infirmités sont rectifiées par la force victorieuse de la grâce que Dieu communique. Pécheurs aveugles, entraînés vers l'erreur par l'empire que nos sens ont pris sur nous, nous sommes tous des brebis égarées, qui, ne connaissant point la route qu'elles doivent suivre, s'engagent imprudemment dans des chemins mal assurés, sans savoir où ils les mèneront! Mais le grand Pasteur paraît, il appelle les brebis qui s'égarent, il marche devant elles, il les fait entrer dans la voie qui conduit au ciel, sa patrie et la nôtre; il a payé ces dettes que jamais nous n'aurions pu acquitter; nous naissons de nouveau; le rétablissement de notre primitive innocence est le commencement de cette nouvelle vie.

La justice de Dieu a exercé ses droits sur notre Médiateur souffrant; la grâce a établi son empire sur l'homme réconcilié; ce sont là, suivant mes idées, les grands motifs qui ont engagé le maître et le juge de l'univers à nous donner un rédempteur, afin qu'il fît notre paix par ses souffrances. Je pourrais m'être trompé dans mes conjectures, à quelques égards; il est trop difficile aux mortels de juger bien des choses divines: il ne laisse pas d'être vrai cependant, et il le sera éternellement et invariablement, qu'il a plu à Dieu d'envoyer au monde, dans le temps déterminé pour cela, un médiateur qu'il avait promis et annoncé par les prophètes, auquel la Divinité s'était unie d'une façon incompréhensible, et que, pendant le séjour qu'il a fait sur la terre, il a non-seulement enseigné la vérité, mais qu'il a fait connaître les charitables desseins de Dieu concernant notre salut; que sa justice a été satisfaite par les souffrances volontaires de cet homme envoyé de sa part, et qu'il a ouvert un chemin au trône de la grâce, afin que nous pussions être justice de Dieu en lui, et traités comme des créatures innocentes.

C'est là le précis de la révélation; elle se réduit en quelque sorte à cet article. D'après ce que nous venons de dire, il est aisé de sentir combien il était nécessaire que nous eussions pour médiateur et pour propitiatoire (c'est ainsi que l'Ecriture l'appelle) quelqu'un qui fût saint, innocent et sans tache. Un homme pécheur aurait dû souffrir pour lui-même. Je ne vois aucune raison pour croire que les souffrances d'un homme eussent pu satisfaire pour lui seul; mais il est très-certain qu'elles ne pouvaient satisfaire pour les péchés d'autrui: objet lui-même de l'indignation de Dieu, il aurait eu besoin d'un moyen étranger pour obtenir son propre pardon.

Mais la sagesse et la bonté de Dieu ont exécuté ce qui était impossible à une sagesse bornée; la Divinité, qui habitait dans la personne du Médiateur en a élevé la dignité; les secours divins qu'elle lui donnait l'ont rendu parfaitement juste et incapable de pécher: le sacrifice volontaire qu'il a offert pour les péchés du monde a été exempt de toute tache et a pu être accepté par une justice parfaite. Dieu a fait connaître en la personne de celui dont l'innocence était pure ce que le péché méritait: il a ainsi donné à tous les mondes et à tous les temps un moyen de connaître qu'il a les yeux trop purs pour voir le mal. Sans cet excès de bonté de Dieu, il n'aurait pas été possible que des créatures coupables évitassent la punition qu'elles méritaient; mais Dieu s'est contenté de sauver les droits de sa justice, qui envisage chaque action suivant son mérite réel; il a accepté les souffrances d'un médiateur dont il avait

relevé la dignité par son union avec lui, comme une satisfaction qu'aucun mortel n'aurait pu lui faire ; et c'est ici vraisemblablement le second motif qui a fait choisir un homme Dieu pour notre répondant : non que Dieu ait pu avoir part aux souffrances de Jésus-Christ homme, j'avertis encore une fois d'être en garde contre une idée que les termes usités feraient facilement naître : mais ce choix s'est fait seulement, afin que l'innocence ou la sainteté et la dignité du répondant, produite par l'habitation de la Divinité en lui, pût faire un équivalent pour l'immense fardeau des dettes que nous étions tenus d'acquitter.

Je ne trouve pas à propos de m'enfoncer ici dans l'examen de cette foule d'objections que proposent nos pyrrhoniens pointilleux, qui refusent de reconnaître la nécessité d'un médiateur, et qui prétendent que nous ne pouvons point être absous ou traités comme innocents à cause d'une justice étrangère. Je vois une partie des raisons qui ont pu engager l'Etre suprême à accepter un médiateur ou un répondant au lieu de nous: je crois voir aussi quantité d'avantages qui résultent du choix que Dieu a fait de ce plan de réconciliation ou de ce moyen de grâce. Et quand nous ne verrions rien de tel, nous devrions humblement nous dire qu'il nous convient d'être fort réservés à juger des desseins de Dieu par nos idées ou par notre façon de penser; que nous devons croire lorsque Dieu parle, puisqu'il ne peut se tromper ni tromper personne.

Il paraît aussi qu'on confond mal à propos deux choses bien différentes : l'homme pécheur ne deviendra pas agréable à Dieu, il ne remportera pas son approbation à cause de la mort du Médiateur, pendant qu'il demeurera dans le péché. L'effet immédiat de cette mort consiste en ce qu'elle rend l'homme, quoique pécheur, capable d'avoir part aux grâces de Dieu, lorsque, par l'usage des moyens que cette grâce lui indique et lui fournit, il renonce à l'esclavage du péché, pour ne servir et n'obéir qu'à Dieu : et que les faiblesses qui lui restent et qui sont inséparables de notre état sur la terre, ne lui seront pas imputées ni mises en compte. Par le plan de la rédemption, l'homme est réformé, renouvelé et mis dans un état tel que la miséricorde divine peut le recevoir en grâce et se déployer sur lui.

LETTRE XIV.

Profitons, ma chère fille, avec reconnaissance de ce pardon général ; célébrons avec transport la charité de celui qui a trouvé un moyen de rançon pour nous; suivons avec confiance le chemin dans lequel Jésus-Christ nous a précédés ; soutenons avec joie les souffrances peu durables du temps présent, et les menaces d'une mort qui s'avance. La consolation qui peut nous rassurer dans la vie et la mort est trouvée, par son secours nous pouvons voir sans crainte et même avec chant de triomphe approcher la mort, et entrer avec confiance dans l'éternité.

Nous sentons notre corruption ; à moins que de nous flatter bassement, nous devons sentir combien nous sommes esclaves de nos volontés, et quelle répugnance nous avons à nous soumettre, quelque peu convenables que soient de tels sentiments, aux chétifs habitants de cette terre. Les chaînes de l'instinct corporel nous font sentir vivement leur poids: les inclinations, les penchants qui servent à la vie présente étendent leur empire sur toutes nos facultés, et bannissent de notre âme tout souci concernant l'avenir. Notre amour pour le Sauveur qui nous a rachetés est tiède et languissant; la crainte que nous avons d'un Dieu trop saint, à notre goût, n'est qu'une crainte servile. Ces sentiments sont enracinés profondément dans les ténébreux replis de notre cœur ; tout nous avertit de notre faiblesse, tout doit nous faire sentir combien l'humilité conviendrait à des créatures aussi viles et aussi imparfaites que nous le sommes.

Ces vérités sont désagréables, et l'aveu que nous sommes obligés d'en faire coûte cher à notre orgueil ; mais il est utile et salutaire de les rendre présentes à notre esprit : elles pourraient nous désespérer, quand, d'un côté, nous réfléchissons sur l'impuissance où nous sommes de nous affranchir de cette corruption, et que, d'un autre côté, nous considérons la grandeur et la sainteté de notre juge, à qui notre état ne peut que déplaire et dont la disgrâce est le comble du malheur.

Mais Dieu a manifesté ses charitables intentions envers nous ; il nous donne les plus grandes et les plus nobles espérances. Nous pouvons être heureux pour jamais, et même cette corruption dont nous conservons toujours quelque reste, qui n'est jamais radicalement guérie, ne mettra point d'obstacle à notre bonheur. La bonté divine a accepté une satisfaction pour ces imperfections qui nous sont inhérentes.

Je n'entrerai point ici avec vous, ma chère fille, dans les questions épineuses qu'on agite sur la liberté de l'homme : c'est un mystère impénétrable ; les philosophes de nos jours croient avoir de bonnes raisons pour bannir du monde toute liberté. *Tout est lié*, disent-ils ; *toutes les résolutions que je puis prendre, ou tous les actes de notre volonté, ont leur raison dans quelque chose qui est arrivé au moment précédent.* Mais notre sentiment intérieur n'est pas d'accord avec ces subtilités : nous sentons que nous nous déterminons nous-mêmes ; nous sentons que si nous dépendons à un grand degré de nos sens et des passions qu'ils excitent, il ne nous est cependant pas impossible de leur résister. Je m'en rapporte à l'expérience : aucune de ces passions n'est

toute-puissante; l'idée d'un Dieu immense, qui n'est jamais loin d'un chacun de nous, l'usage de la prière, peuvent les subjuguer. Nous avons la puissance d'éloigner de nos esprits l'idée incommode de l'éternité; nous avons aussi le pouvoir de fixer nos regards sur son importance : la capacité que nous avons de devenir vertueux consiste dans cette faculté que nous avons de donner ou de refuser notre attention à tout ce qui fait pour ou contre les différents partis qu'on pourrait embrasser.

Employons le temps présent, l'éternité est le prix du bon usage que nous en faisons; ayons toujours devant les yeux ce que le péché est en lui-même et par ses suites; pensons qu'il nous prive pour jamais de la faveur de Dieu, et qu'il nous expose pour toujours à son indignation. Pensons à l'éternité et à son prix, à cette vie et à cette immortalité que Jésus-Christ a mises en lumière par l'Evangile. Les minces satisfactions de cette vie présente, qui dure si peu, qu'on peut appeler des amusements puérils, disparaîtront, si on les met en parallèle avec la grandeur et la durée de la gloire qui est à venir.

N'oublions jamais que nous sommes faits pour l'éternité, qu'elle est notre but, et que sa recherche est la seule affaire d'importance qui doive nous occuper. Suivons la lumière qui peut nous y conduire; les préceptes du Seigneur nous en marquent le chemin : qui serait assez insensé pour en suivre un autre!

Nous avons reconnu notre corruption naturelle; nous avouons qu'elle nous conduit à la mort; nous sommes persuadés que Jésus a les paroles de la vie éternelle : faisons-nous une loi de les étudier, de nous en faire une sincère application, de nous les inculquer journellement, et de marcher à l'aide de cette lumière qu'il a apportée du ciel en terre.

Nous ignorons une infinité de choses; nous ignorons en particulier la manière dont la grâce de Dieu nous éclaire et agit en nous. Il n'est personne qui se soit dévoué sincèrement à Dieu sans éprouver cette action de la grâce d'une manière aussi remarquable qu'il a pu sentir les mouvements qui le portaient au péché : *Si quelqu'un garde mes commandements, il sentira que je suis venu de Dieu*, disait le Sauveur. Le feu dont la grâce anime les mouvements qui nous sollicitent au bien, les traits de flamme avec lesquels elle nous représente notre indignité, l'ardent désir de la faveur de Dieu qu'elle excite dans nos âmes, sont des sentiments que tout homme qui use avec sagesse de sa raison, est capable et très-capable d'éprouver. Je suis très-persuadé aussi que nous avons dans la grâce de puissants secours pour nous affranchir du péché, et pour nous faire aspirer à un but plus digne de l'homme.

J'avouerai bien, si l'on veut, que la manière dont la grâce coopère avec nous est un mystère inexplicable, mais aussi c'est une vérité révélée. L'obscurité que nous trouvons dans la manière dont elle déploie son activité, vient d'une cause toute visible. Nous ne connaissons pas les lois des actions des esprits : connaissons-nous seulement la manière dont une pierre meut une autre pierre? comment donc saurions-nous de quelle façon un esprit agit sur un autre esprit? Peut-être que si nous sentions trop clairement l'action de la grâce en nous, ce sentiment serait un obstacle à l'exercice de notre liberté. Le conseil du Seigneur suffit pour nous conduire en toute sûreté : *Sondez les Ecritures, croyez en moi, gardez mes commandements, car ils sont aisés.* Dieu fera le reste. Ces commandements nous seront faciles quand nous connaîtrons bien l'importance de l'éternité; car que peut nous offrir la vie présente qui puisse être comparé avec ce que nous pouvons espérer ou craindre pendant cette éternité?

Abattus, mais relevés; effrayés, mais ranimés par les promesses les plus magnifiques, marchons avec fermeté dans la route qui a été tracée devant nous avec tant de sagesse, et si bien assortie à nos inclinations et à nos forces. Derrière nous est le fardeau du vice, qui tend à nous éloigner de Dieu et de la félicité; devant nous est un Dieu rémunérateur, qui offre au victorieux des couronnes incorruptibles, pour récompense d'une victoire que lui-même nous aide à remporter. Nous pouvons être sans crainte relativement au succès, sans nous embarrasser des épreuves que nous aurons à subir et qui sont encore éloignées; appliquons-nous seulement à mettre à profit et à bien employer l'heure présente. Les moyens du salut, la force vivifiante des Ecritures, les enseignements du Seigneur, sont entre nos mains; insensiblement nous approcherons du port; de moment en moment les assauts de la corruption deviendront moins redoutables, jusqu'à ce qu'arrivés heureusement au séjour de l'éternité, l'erreur et le vice, désarmés pour jamais, n'aient plus de pouvoir sur nous.

Des personnes plus éclairées, assez heureuses pour pouvoir consacrer la plus grande partie de leur temps à l'étude des plus importantes de toutes les vérités, et en faire la principale occupation de leur vie, auraient pu vous présenter ces vérités d'une manière plus pressante, plus vive, plus propre à convaincre et à faire impression : recevez-les pourtant, ma chère fille, de la bouche d'un père qui se regarde comme près de sa fin : c'est la plus précieuse marque de tendresse qu'il puisse vous donner. Ces instructions seraient plus parfaites si sa capacité était plus étendue; elles sont le fruit de ses réflexions, des recherches qu'il a faites de la vérité; elles sont un effet de sa conviction intérieure. Ce père qui vous parle a douté; il s'est quelquefois trompé; il a pu souhaiter en certains moments que le péché n'eût pas de si fâcheuses suites; il n'a pas été exempt de chutes, mais la grâce victorieuse du Seigneur s'est emparée de lui; il peut aujourd'hui voir de près, et pourtant sans frayeur, la mort qui s'approche. Au delà de cette époque il voit des objets réjouissants, des sujets d'espérer qui l'invitent à tendre vers l'éternité, séjour d'où la mort sera bannie et où le pé-

ché n'aura plus d'accès. Votre cœur, plus innocent, moins enfoncé dans les sentiments du vice, trouvera moins de difficulté dans le chemin qui mène à la vie. Après avoir fourni votre carrière, vous retrouverez votre père dans ces glorieuses et paisibles demeures où le sentiment de notre corruption ne nous causera plus d'inquiétude ni de honte, où les souffrances du temps présent ne nous feront plus repandre de larmes.

VIE DE SHERLOCK.

SHERLOCK (THOMAS), célèbre prélat anglais, né à Londres en 1678, mort vers 1740, âgé d'environ 78 ans, fit des études brillantes à l'université de Cambridge. Après avoir pris ses degrés de théologie, il fut successivement doyen de Chichester, maître du temple, et enfin évêque de Bangor. Les livres scandaleux que l'incrédulité produisit contre la religion en Angleterre attirèrent son attention. Il réfuta solidement les *Discours* impies *sur les fondements et les preuves de la religion chrétienne*, dans six sermons pleins de lumière, qu'il prêcha au temple lorsqu'il en était le maître. Abraham Lemoine les a traduits en français sous ce titre : *De l'usage et des fins de la prophétie*, in-8°. Le traducteur y a joint trois dissertations savantes du même auteur. Sherlock ayant triomphé de l'auteur des *Discours*, attaqua Woolston. Il prouva contre lui la vérité du fait de la résurrection de Jésus-Christ, dans un traité intitulé : *Les Témoins de la résurrection de Jésus-Christ, examinés selon les règles du barreau.* Lemoine a aussi traduit cet ouvrage, qui a été réimprimé plusieurs fois in-12, ainsi que le précédent, tant en anglais qu'en français. Cet honneur leur était dû pour la justesse et la profondeur qui y règnent. On a encore de Sherlock des *Sermons*, traduits en français en 2 vol. in-8° (*Feller, Dict. hist.*).

DE L'USAGE ET DES FINS DE LA PROPHÉTIE

DANS LES DIVERS AGES DU MONDE.

Préface.

Il est à propos d'avertir ici le lecteur qu'il ne doit pas s'attendre dans les discours suivants à une réponse *directe* au livre publié depuis peu sous le titre de *Discours sur les fondements et les raisons de la religion chrétienne, etc.* Une plume plus habile s'est chargée de cet ouvrage, et s'en est acquittée à la satisfaction du public. En formant le dessein de composer ces discours, j'ai eu en vue de montrer *l'usage et les fins de la prophétie dans les divers âges du monde,* comme aussi *la connexion manifeste qu'il y a entre les prophéties de chaque âge.* Ceux qui ne considèrent les prophéties du vieux Testament que comme tout autant de prédictions indépendantes les unes des autres, ne sauraient jamais bien juger de l'argument que l'on en tire pour la vérité du christianisme, ni être en état de se satisfaire eux-mêmes, quand on leur oppose les objections des incrédules. Il est facile à des gens qui ont du loisir et quelque talent, de trouver des difficultés dans des prédictions particulières, et dans l'application qu'en ont faites des écrivains qui vivaient il y a plusieurs siècles, et qui avaient en main divers livres et monuments de l'église Judaïque, d'où ils ont tiré plusieurs passages, et peut-être même quelques prophéties (livres et monuments qui nous manquent pour pouvoir entendre et justifier la méthode qu'ils ont suivie à cet égard); mais il n'est pas également facile de prouver ou de persuader au monde, qu'une longue suite de prophéties qui s'étendent au-delà de plusieurs milliers d'années, qui ont été prononcées en différents temps, et qui néanmoins servent à une seule et même dispensation de la Providence depuis le commencement jusqu'à la fin, soit l'effet de l'artifice et d'une fraude pieuse. Est-il croyable que pendant tant de siècles successivement, on ait pu trouver des personnes propres à ménager cette imposture, sans qu'il s'en soit jamais rencontré aucune qui ait eu intérêt à la découvrir, ou assez de bonne foi et d'attachement à la vérité pour le faire?

Ce que l'on dit dans le IVe discours de la malédiction de la terre, qui fut abolie après le déluge en vertu de l'alliance que Dieu traita avec Noë et ses descendants, sera regardé peut-être comme un jeu de l'imagination, vu le grand nombre de préjugés qui s'y opposent; j'ajouterai seulement à ce que j'en ai dit, que, si on admet cette hypothèse, l'on verra qu'elle conduit la suite des dispensations de Dieu envers le genre humain dans une gradation naturelle, et qu'elle

ouvre une nouvelle scène d'événements dirigés par la Providence, précisément où il paraît qu'il y a de grandes raisons d'en attendre, je veux dire au commencement du nouveau Monde. Que si au contraire on la rejette, il semble qu'il y ait un grand vide dans l'Histoire sainte, et que le nouveau monde succède immédiatement et *dans toutes ses qualités* à l'ancien monde ; et cependant qui ne s'attendrait à voir une si grande révolution suivie de quelque nouveau degré de lumière, pour consoler et soutenir les pauvres restes du genre humain ? Si cette notion n'est pas approuvée comme juste, du moins elle ne sera pas condamnée comme criminelle, et je n'en suis pas assez épris pour la défendre à outrance.

A l'égard des *dissertations* qui suivent, ceux qui les croiront dignes d'être lues, apercevront bientôt le rapport qu'elles ont au sujet de ces discours, et pour les autres, il serait inutile de leur en rendre compte.

Discours premier.

Nous avons d'ailleurs les oracles des prophètes qui sont plus authentiques, auxquels vous faites bien de vous rendre attentifs, comme à un flambeau qui éclaire dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour commence à paraître, et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs (1). 2 *Pierre* 1, 19.

Liaison de ces paroles avec les précédentes.

Comme il y a manifestement dans ce texte une comparaison entre les oracles des prophètes et l'argument dont S. Pierre venait de faire mention, ou du moins qu'il avait en vue, il est nécessaire de remonter plus haut, pour voir la liaison qu'il y a entre ces deux choses, et pour connaître la nature de l'objet auquel l'apôtre compare et préfère *les oracles des prophètes. Ce n'est point en suivant des fables composées avec art,* dit-il dans les versets précédents (vers. 16), *que nous avons fait connaître la puissance et l'avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Renonçant ainsi à toute sorte d'artifices et de tromperies dans la déclaration des promesses et des espérances évangéliques, il montre quelle est l'évidence, et l'autorité sur laquelle était fondée l'attente qu'il avait fait naître en eux. *Mais nous avons été nous-mêmes les témoins oculaires de sa gloire et de sa majesté* (vers. 17). *Ce fut en effet un témoignage bien honorable et bien glorieux, que celui qu'il reçut de Dieu son Père, lorsqu'une voix sortant du sein de la majesté glorieuse de Dieu, cette parole lui fut adressée : C'est ici mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mon bon plaisir. Et nous avons nous-mêmes*, continue-t-il (vers. 18), *entendu cette voix venant du ciel, quand nous étions avec lui sur la montagne sainte* (1). Immédiatement ensuite il ajoute dans notre texte : *Nous avons d'ailleurs les oracles des prophètes, qui sont plus authentiques.*

C'est sur cette liaison que se fondent ceux qui soutiennent que la preuve des prophéties est la meilleure que nous ayons en faveur du christianisme.

De là certaines gens se croient en droit de conclure, que la preuve que les chrétiens tirent des prophéties pour la confirmation de leur foi et de leur espérance, comparée à celle que leur fournit la prédication des apôtres (qui ont été les témoins de ce qu'ils rapportent touchant la gloire de Jésus-Christ) est plus grande et plus convaincante, ou, pour me servir des paroles d'un auteur moderne (2), *que les prophéties forment un argument plus démonstratif que les miracles, qui tirent leur force d'une évidence extérieure, et du témoignage.* Cet auteur a fait de grands efforts pour montrer que la preuve qu'on tire des oracles des prophètes en faveur du christianisme, de la manière que les écrivains sacrés du nouveau Testament les emploient, est absurde et ridicule ; et de peur que nous ne nous flattions de l'espérance de tirer avantage de quelques autres arguments, il allègue les paroles de S. Pierre que nous avons en main, pour nous convaincre par l'autorité de nos propres Ecritures que la preuve des prophéties, toute mauvaise qu'elle est, est cependant la meilleure que notre cause nous fournisse. Mais quelles qu'aient été ses vues, où nous ne voulons point entrer, nous verrons bientôt si le sens qu'il donne à ces paroles, et l'usage qu'il en fait sont conformes à la vérité.

Mais c'est là donner au texte un sens tout-à-fait insoutenable. Car 1° tous les interprètes s'accordent à rejeter ce sens ; et d'ailleurs il est contraire à la nature des choses.

Les interprètes diffèrent beaucoup dans la manière de les expliquer ; mais cependant ils s'accordent tous, autant que j'ai pu m'en instruire, à rejeter le sens qui donne à l'argument tiré des prophéties la supériorité sur toutes les autres preuves qui confirment la vérité de l'Evangile. Et en effet, prendre notre texte dans ce sens, c'est non seulement heurter de front l'opinion générale des hommes sur ce sujet, mais encore faire tomber l'Apôtre en contradiction avec lui-même et avec plusieurs autres passages de l'Ecriture sainte. Car premièrement, voyons sur quoi est fondée l'autorité de la *Prophétie,* considérée en elle-même. Quelle plus grande preuve un prophète peut-il donner de la divinité de sa mission, que le pouvoir de faire des miracles? et si ce pouvoir est la preuve définitive et la plus

(1) Le traducteur a suivi dans la traduction de ces paroles son original, parce que l'explication qu'en donne l'auteur, demande nécessairement qu'on les tourne comme il a fait. D'ailleurs, cette traduction n'a rien que de conforme au texte grec. Dans une vieille version de l'édition de S. Lô, on trouve ce passage construit précisément de la même manière.

(1) C'est la montagne de *Thabor,* sur laquelle N. S. fut transfiguré. Tout le discours de S. Pierre a manifestement rapport à ce merveilleux événement.

(2) C'est l'auteur anonyme du livre des *Fondements et des raisons,* etc., page 27.

authentique qu'il puisse alléguer pour montrer qu'il est envoyé de Dieu, comment l'argument tiré des prophéties pourrait-il jamais l'emporter en évidence et en force sur celui que fournissent les miracles, et auquel il faut enfin nécessairement avoir recours, pour établir son autorité? Quand Gédéon fut appelé à délivrer le peuple d'Israël, l'ange du Seigneur lui apparut, et lui dit (Jug. 6, 12, 14): *Très-fort et vaillant homme, l'Éternel est avec toi. Va avec cette force que tu as, et tu délivreras Israël de la main des Madianites; ne t'ai-je pas envoyé?* C'était là sans doute une prédiction que Dieu lui faisait annoncer pour l'animer à cette entreprise; mais que répond Gédéon? Il demande un miracle? *Je te prie,* dit-il (ibid. vers. 17), *si j'ai trouvé grâce devant toi, de me donner un signe pour montrer que c'est toi qui parles avec moi.* Aussitôt il est exaucé, il est convaincu, il se dispose à exécuter sa commission; et il y est encore plus fortement encouragé par deux *nouveaux* miracles opérés *peu après* à sa prière (voyez Jug. 7). Qu'en pensez-vous maintenant? La prophétie annoncée par l'ange n'était pas moins une prophétie avant les miracles produits pour sa confirmation, qu'après. Je l'avoue; mais peut-on dire qu'elle fut plus évidente et plus certaine dans le premier de ces temps que dans le second? Si elle était plus évidente et plus certaine, d'où vient que Gédéon demande un signe; et pourquoi sa demande lui est-elle accordée? Est-ce pour complaire à la folie des hommes, ou pour confirmer leur foi, que Dieu fait des miracles; si c'est pour confirmer leur foi, la créance que nous donnons aux prophètes dépend donc de l'autorité des miracles, et comme un ruisseau ne saurait jamais remonter plus haut que sa source, aussi l'évidence de la prophétie ne peut-elle l'emporter sur l'évidence des miracles. Mais prenons un exemple plus considérable encore. Moïse a été le premier et le plus grand prophète de la loi, auquel *Dieu a parlé face à face* (Exod. 38, 11). Il fut appelé de cet Etre suprême à délivrer les enfants d'Israël de la dure servitude sous laquelle ils gémissaient en Egypte; et il en reçut la commission de les assurer de sa protection immédiate. Cela, je pense, suffisait pour l'établir prophète au milieu de ce peuple. Cependant que dit-il à Dieu? *Voici, ils ne me croiront point, et n'obéiront point à ma parole: car ils diront: L'Eternel ne t'est point apparu* (ibid. 4, 1). Etait-ce là une objection folle et ridicule? Si elle était folle et ridicule, d'où vient que Dieu y fit attention, et qu'il y fournit lui même une réponse au-dessus de toute exception, en revêtant ce saint homme du pouvoir de faire des miracles pour la confirmation de son ministère? Cette conduite de Dieu ne montre-t-elle pas pleinement que les miracles sont les plus authentiques lettres de créance que les prophètes puissent avoir? Où est donc cette évidence supérieure des prophéties, que l'on dit excéder si fort l'évidence des miracles? Mais poursuivons. La comparaison que le texte que nous avons en main exprime, (eu égard à S. Pierre lui-même) est entre *les oracles des prophètes, et la parole immédiate de Dieu.* Ainsi, suivant l'explication que nous combattons, on ferait dire à cet apôtre, qui déclare avoir entendu la voix de Dieu *lui-même* sur la montagne, que les prophéties obscures du vieux Testament étaient pour lui, comme pour tous les autres chrétiens, (car il s'exprime ainsi: *Nous avons d'ailleurs les oracles des prophètes, qui sont plus authentiques*), une preuve plus claire et plus certaine de la vérité de l'Evangile, que cette voix immédiate de Dieu qu'il avait ouïe de ses propres oreilles. Mais, je vous prie, que sont les oracles des prophètes, que l'on doive beaucoup plutôt compter sur eux, que sur la parole immédiate de Dieu? Est-il croyable que S. Pierre, ni aucun homme en son bon sens, ait pu faire une telle comparaison?

2° *Il fait tomber S. Pierre en contradiction avec lui-même, et avec presque tous les écrivains sacrés du nouveau Testament.*

Mais de plus, faisons attention à l'idée que cet apôtre lui-même nous donne de ces *oracles des prophètes,* que l'on prétend former sans comparaison la preuve la plus évidente que nous ayons pour la confirmation de notre foi. il les représente sous l'image *d'une chandelle qui éclaire dans un lieu obscur,* et il les distingue de *la lumière du jour,* et de cette clarté dont *l'étoile du matin* est l'avant-coureur; c'est-à-dire, qu'il en est à peu près des prophéties, comme d'un flambeau que l'on voit à quelque distance dans une nuit obscure, et qui cependant, quoiqu'il soit de quelque usage pour se conduire, n'est *rien* en comparaison de la brillante lumière du jour. N'est-ce pas là, je vous prie, une belle idée de l'évidence qui accompagne l'Evangile, et même (selon ceux que nous réfutons) de la plus grande évidence que nous en ayons? Sommes-nous donc encore environnés de toutes parts de ténèbres, et conduits seulement par quelques faibles rayons d'une lumière éloignée? Est-ce ainsi que le Christ est venu pour *être la lumière qui devait éclairer les gentils, et la gloire d'Israël* (Luc, 2, 32)? Et comment S. Pierre, qui déclare à tous les chrétiens dans sa première Épître (1 Pierre 1, 9) qu'ils *ont été appelés des ténèbres à la merveilleuse lumière de Dieu,* peut-il leur dire dans cette seconde qu'ils sont encore dans les ténèbres, qu'ils n'ont qu'une faible lueur pour guider leurs pas? Peut-on raisonnablement supposer qu'un même écrivain donne de si différentes idées de l'état de l'Evangile? Demandez à S. Paul quelle est la condition des chrétiens; il vous dira que *la lumière du glorieux Evangile de Jésus-Christ, qui est l'image de Dieu, leur a resplendi* (2 Cor. 4, 4, 6). Demandez-le aux Évangélistes, ils vous diront que l'*Orient d'en haut nous a visités, afin de reluire à ceux qui sont dans les ténèbres, et dans l'ombre de la mort* (Luc, 1, 78, 79). Demandez-le à quelqu'un des apôtres, ou à tous ensemble; ils vous répondront, que *leur commission est d'ouvrir les yeux des Juifs et des gentils, afin qu'ils soient convertis des ténèbres à la lumière* (Act. 26, 18,) suivant ce que Notre-Seigneur leur avait dit, *vous êtes la lumière du monde* (Matth. 5, 14). Que cette descrip-

tion est différente de celle que l'on suppose que S. Pierre nous donne de *la plus grande lumière* que nous ayons sous l'Evangile, et où il se trouve en contradiction avec lui-même, et presque avec tous les écrivains sacrés du nouveau Testament!

3° *Il est opposé aux termes mêmes du texte.*

Mais allons plus loin encore, et nous trouverons que S. Pierre, dans notre texte, est si éloigné de nous représenter *les oracles des prophètes* comme formant la preuve la plus évidente que l'on puisse avoir sur le point en question, quel qu'il soit, qu'il en parle au contraire comme *d'une faible lumière,* qui devait servir seulement jusqu'à ce qu'il en vînt une plus grande. Pesez bien ses expressions. *Nous avons d'ailleurs les oracles des prophètes, qui sont plus authentiques, auxquels vous faites bien de vous rendre attentifs, comme à un flambeau qui éclaire dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour paraisse, et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs.* Vous voyez que ce n'est que *jusqu'à ce que le jour paraisse,* qu'on doit *faire attention* à cette lumière, et que bien loin qu'elle soit elle-même *la meilleure* lumière, il faut au contraire qu'elle fasse place à une *plus grande.* Nous verrons dans la suite quel est le vrai sens de ces paroles ; mais certainement S. Pierre n'aurait limité aucun temps pour *prendre garde aux oracles des prophètes,* s'il les avait envisagés comme le plus ferme appui de la foi chrétienne : car, dans ce cas, nous devrions toujours nous y attacher, et en faire la matière constante de nos pieuses méditations jusqu'au dernier soupir de notre vie.

Je suppose que ce sont ces raisons qui ont engagé les interprètes à abandonner le sens apparent du texte, qui semble préférer l'autorité des prophéties à toutes les autres preuves qui établissent la doctrine de l'Évangile, et à en chercher quelqu'autre plus conforme à la vérité et à la raison. Mais quoiqu'ils s'accordent à rejeter ce sens, ils sont fort éloignés de convenir de celui qu'on doit lui substituer.

Les interprètes expliquent ce texte fort différemment, mais aucune de leurs explications ne satisfait.

Les commentateurs grecs supposent qu'il faut entendre les paroles de saint Pierre de cette manière, que les anciennes prophéties sont *maintenant pour nous, chrétiens,* des preuves plus fortes et plus convaincantes qu'elles ne l'ont jamais été, puisqu'elles sont pleinement vérifiées et confirmées par l'événement. Cette explication retient bien la force de la comparaison, mais elle la place où l'apôtre ne l'a point placée ; car il est manifeste qu'il compare la preuve qui résulte *des oracles des prophètes,* avec celle qui naît de *la glorification de Jésus-Christ,* attestée par ceux qui en ont été les témoins ; au lieu qu'il ne dit pas un mot qui puisse faire croire qu'il oppose l'évidence des prophéties après leur accomplissement à leur évidence avant cet accomplissement. Grotius a cru que ce sens était le plus convenable, et l'a adopté dans son commentaire sur cette Épître.

D'autres (1) supposent que le *comparatif* est ici employé dans le sens du *positif* (2), pour marquer la grande certitude de l'argument en question. Suivant eux, saint Pierre veut dire que « nous avons dans *les* « *oracles des prophètes* une preuve très-assurée, très-« forte. » Cette explication introduit dans le texte une nouvelle manière de s'exprimer qu'on ne saurait admettre, puisqu'on n'a pas d'autorité suffisante à alléguer en sa faveur ; car les exemples que l'on produit pour cela, aussi loin que mes recherches ont pu s'étendre, ne sont pas cités à propos (3).

Il y en a qui, conservant la signification naturelle des termes, et admettant par conséquent la comparaison, ne veulent pourtant pas accorder que cette comparaison soit *absolue,* mais seulement *relative;* relative aux opinions et aux préjugés des Juifs, auxquels cette Épître est adressée. Suivant cette interprétation, l'apôtre n'assure pas que les prophéties soient *en elles-mêmes* un meilleur argument pour la vérité de l'Évangile, qu'aucun autre qu'on puisse alléguer ; mais il veut dire seulement qu'elles sont plus authentiques *par rapport aux Juifs,* qui, ayant été élevés dans une estime et une vénération particulière pour les prophètes de la loi, et étant nouvellement convertis au christianisme, déféraient beaucoup plus à l'autorité de ces prophètes qu'au témoignage des apôtres. Mais 1° il n'y a rien dans le texte qui favorise une telle explication ; 2° si c'avait été là la pensée de saint Pierre, il n'aurait jamais parlé *en première personne,* et ne se serait pas joint avec ses compatriotes dans la même opinion : *Nous avons,* dit-il, *les oracles des prophètes, qui sont plus authentiques;* car, quelles que fussent les idées des Juifs sur ce sujet, cet apôtre pouvait-il croire que les obscures prophéties de la loi qu'il compare immédiatement ensuite *à un flambeau qui éclaire dans les ténèbres,* formassent un argument plus convaincant que les miracles de Jésus, et que le témoignage que Dieu lui-même avait rendu à la vérité de sa mission? Par conséquent ce ne peut pas être là le sens du texte.

Ce sont là les principales explications que l'on a données de ce passage. Il est évident que tous les interprètes ont senti l'absurdité qu'il y a de mettre la preuve des prophéties au-dessus de toutes les autres preuves de l'Evangile, et que c'est pour éviter cet écueil qu'ils se sont portés à chercher d'autres sens. Cependant il est hors de doute que les paroles du texte, suivant leur signification la plus naturelle, emportent que l'argument tiré des oracles des prophètes est *plus authentique* que celui dont il est parlé aupa-

(1) L'auteur cite en marge Erasme, Junius et Tremellius ; on peut y joindre presque tous les commentateurs modernes, entr'autres M. le Clerc dans ses notes sur Hammond et MM. de Beausobre et Lenfant dans leur Testament français.

(2) Ou du *superlatif.* Voyez les derniers auteurs cités.

(3) Voyez entre autres Matth. 11, 11, et 1 Cor. 13, 13.

ravant, savoir, le témoignage de l'apôtre lui-même touchant *la gloire de Jésus-Christ*, laquelle il avait vue de ses propres yeux, et *la voix de Dieu*, qui déclarait ce bon Sauveur *son Fils bien-aimé*, laquelle il avait ouïe de ses propres oreilles sur la montagne, mais, quelque naturel que soit ce sens, ceux qui en concluent que les prophéties forment la meilleure preuve que nous ayons de *la mission de Jésus-Christ*, et de *la vérité de l'Évangile*, tirent assurément une conclusion qui ne peut être justifiée par le texte ; car remontez plus haut (1), et voyez quel est le principal sujet en question pour la preuve duquel S. Pierre envoie ici les chrétiens dispersés aux *oracles des prophètes*, comme à un argument *plus authentique ; est-ce la mission de Jésus-Christ?* Il n'en est pas dit un seul mot ; *est-ce la vérité de l'Évangile?* Rien moins que cela : cet apôtre assure bien dans le verset 16, que Dieu avait déclaré, par *une voix qui partit du sein de sa majesté glorieuse*, que *Jésus-Christ était son Fils bien-aimé ;* mais ce n'est pas là ce qu'il avait dessein d'établir ; car il allègue cette déclaration pour prouver quelqu'autre chose, et il la met au rang des arguments avec lesquels il compare *les oracles des prophètes.*

Pour éclaircir cette matière, voyons ce que saint Pierre voulait prouver ; sans cela il est impossible de bien juger de la comparaison qu'il emploie dans notre texte ; car, en certains cas, les prophéties ne sont point des preuves, et en d'autres, elles peuvent former l'argument le plus convaincant, quoique ce soit une faible lumière qui éclaire dans les ténèbres.

Pour savoir précisément de quoi il est question, il faut faire attention au but général de ces deux Épîtres, car elles sont manifestement relatives.

Saint Pierre a écrit cette seconde Épître pour soutenir et fortifier les espérances qu'il avait données aux fidèles dans la première, comme il paraîtra clairement, si on les compare ensemble. Il faut donc recourir à celle-ci, pour voir quel est le fondement et l'occasion du sujet auquel le texte controversé que nous expliquons a rapport.

Dessein de la première, qui est de soutenir les fidèles dans les persécutions auxquelles ils étaient exposés, par l'espérance d'une délivrance prompte et signalée.

Les chrétiens, à qui la première Épître est adressée, se trouvaient dans un état d'épreuve et de persécution (1 Pierre, 1, 6). *Ils étaient affligés pour un peu de temps par diverses tentations* (ib. 2, 12) ; *l'on médisait d'eux, comme s'ils eussent été des malfaiteurs* (ib. 3, 14) ; *ils souffraient pour la justice* (ib. 4,14) ; *on leur disait des injures pour le nom du Christ* (ib. 4, 13). Et ils participaient à ses souffrances. Telle étant leur situation, l'apôtre leur donne des avis convenables ; il les exhorte (ib. 4, 1) à *s'armer de la même pensée* qui était en Jésus-Christ, *lequel a souffert pour nous en la chair ;* il leur dit (ib. 4, 14) de *s'estimer heureux* qu'on les *chargeât d'opprobres pour le nom de Christ*, et de *se réjouir de ce qu'ils participaient à ses souffrances* (ib. 4, 13) ; il les fait souvenir (ib. 4, 12) qu'ils ne doivent pas regarder *comme quelque chose d'étrange* qu'ils *soient éprouvés par le feu des afflictions*, mais plutôt comme un événement qui avait été prédit (1), et qu'ils avaient raison d'attendre ; il leur représente (ib. 5, 9) que *leurs frères qui sont répandus dans le monde souffrent les mêmes persécutions qu'eux*, et que *le temps* auparavant prédit (2) *était venu*, dans lequel *le jugement devait commencer par la maison de Dieu* (ib. 4, 17).

A ces avertissements l'apôtre joint des promesses d'une délivrance certaine et prochaine ; il leur dit (1 Pierre, 1, 5) *qu'ils étaient gardés par la puissance de Dieu pour le salut qui allait être manifesté*, et que *leur épreuve leur tournerait à louange, à honneur et à gloire, quand Jésus-Christ paraîtrait* (ib. 1, 7), il les exhorte (ib. 1, 13) *à espérer constamment la grâce*, c'est-à-dire la délivrance, *qui leur était offerte à l'avénement de Jésus-Christ, au jour de la visitation* (ib. 2, 12). Et pour les persuader pleinement, et de cette délivrance et de la part qu'ils y auraient, il en appelle (ib. 1, 11) aux anciens prophètes et à *l'esprit de Jésus-Christ qui était en eux, et qui par avance leur rendait témoignage des souffrances du Messie, et des divers degrés de gloire dont elles devaient être suivies. Auxquels*, ajoute-il (ib. 1, 12), *il fut révélé que ce n'était pas pour eux, mais pour nous, qu'ils étaient dispensateurs de ces choses qui vous sont maintenant annoncées.* Le premier de ces périodes, savoir *celui des souffrances de Christ* (voyez ib. 4, 1) étant écoulé, le second, savoir *celui de sa gloire* (voyez ib. 4, 13), allait être manifesté ; ce qui (ib. 4, 13) *comblerait de joie* les fidèles, et tournerait à la destruction de leurs ennemis *les impies et les pécheurs.*

Toutes ces espérances étaient fondées sur ce que Jésus-Christ lui-même avait déjà *une gloire* et *une puissance infinie*, et qu'il reviendrait dans cette *gloire* et dans cette *puissance*, pour sauver les vrais croyants. C'est parce que Dieu l'a ressuscité des morts, et l'a élevé *à la gloire*, que les fidèles *croient en Dieu* (ib. 1, 21) ; et c'est *à la manifestation de cette gloire*, que l'apôtre leur dit de s'attendre à *être comblés de joie et remplis d'allégresse* (ib. 4, 13). Vous voyez maintenant de quel poids est pour ce saint homme l'attente de *la venue de Jésus-Christ en puissance et en gloire*, et combien il y insiste dans sa première Epître.

(1) Il est manifeste par ce qui précède qu'il ne s'agit point ici de la vérité de l'Évangile.

(1) Notre-Seigneur l'avait prédit. Matth. 10, et surtout Matth. 24 ; Jean, 16, et saint Paul, Act. 14, 24.

(2) Voyez Matth. 24, 34. Cette Epître fut écrite peu d'années avant la destruction de Jérusalem ; ainsi saint Pierre avait raison de parler comme il fait dans cet endroit.

Mais cette délivrance ne paraissant point aussitôt que la Lettre de saint Pierre semblait le promettre, les chrétiens séduits par les faux docteurs commençaient à douter et à chanceler dans la profession de l'Evangile.

Il est très-probable que les chrétiens persécutés conçurent d'abord de grandes espérances sur ces assurances qui leur étaient données par un apôtre de Jesus-Christ, et qu'ils s'attendaient, comme il est naturel à des gens qui sont dans l'affliction, que chaque jour verrait éclore leur délivrance; mais quand ils virent que les années s'accumulaient sans que cette délivrance parût, quand *les moqueurs* (2 Pierre 3, 3) commencèrent à tourner en ridicule leur attente, et à demander par une profane raillerie *où est la promesse de son avénement* (ib. v. 4)? leur cœur défaillit, et leur espérance différée, loin de les consoler et de les soutenir dans leur affliction, ne servit qu'à augmenter leur tristesse et qu'à les remplir de craintes et de soupçons qu'ils n'eussent cru en vain. Déjà plusieurs d'entre eux, que la persécution avait poussés à bout, commençaient à céder au temps, et à prêter l'oreille aux faux docteurs, qui leur enseignaient à se maintenir dans les bonnes grâces du monde, et à renfermer leur foi en eux-mêmes; en sorte qu'étant *emportés par la séduction de ces profanes, ils déchéaient de leur fermeté* (2 Pierre, 3, 17), et que pour éviter la persécution, *ils reniaient le Seigneur qui les avait rachetés* (ib. 2, 1).

C'est ce qui engage cet apôtre à leur adresser sa seconde Épître pour affermir leur foi et leur espérance.

Les choses étant dans cet état, et cinq ou six ans après que saint Pierre eut écrit la première Épître aux fidèles de la dispersion, il leur adresse cette seconde, qui répond exactement au récit que nous venons de faire. Dès le commencement, il tâche de relever et d'affermir les espérances de ces fidèles; mais il le fait d'une manière qui fait bien voir que l'on avait *insulté* à sa doctrine. *Ce n'est point*, leur dit-il (2 Pierre 1, 16), *en suivant des fables composées avec art, que nous vous avons fait connaître* LA PUISSANCE ET L'AVÉNEMENT *de Notre-Seigneur Jésus-Christ;* vous voyez ici de nouveau quel est le vrai point sur lequel cet apôtre fondait l'espérance et l'attente des fidèles. Dans le chapitre second, il parle *des faux docteurs* (ib. 2, 7) *qui introduisaient secrètement des sectes pernicieuses, reniant le Sauveur qui les avait rachetés;* il les menace d'une prompte ruine, et il leur dit que quelque idée qu'ils se fissent de la promesse du *prochain avénement de Jésus-Christ*, ils éprouveraient certainement que *leur condamnation s'avançait à grand pas* (vers. 3), *et que leur perdition n'était pas endormie;* qu'il *vaudrait mieux pour eux n'avoir pas connu la voie de la justice* (vers. 21), *qu'après l'avoir connue se détourner du saint commandement qui leur avait été donné.* Dans le troisième et dernier chapitre, il examine le caractère *des moqueurs*, et leur profane insulte : *Où est la promesse de son avénement* (ib. 3, 4)? Il développe l'argument dont ils se servaient pour autoriser leurs discours impies; et il leur montre, par ce qui était déjà arrivé, combien ils raisonnaient mal touchant l'avenir. Il conclut le tout par des avis salutaires qu'il donne aux chrétiens sur la conduite qu'ils doivent tenir, quand ils considèrent et qu'ils s'efforcent de comprendre les temps et les saisons des jugements de Dieu; et il défend non seulement sa propre doctrine, mais encore celle de saint Paul sur cet article particulier de l'*avénement de Jésus-Christ* (tant il avait à cœur de l'éclaircir) contre le pernicieux usage qu'en faisaient *les ignorants et les mal affermis* (ib. vers. 15, 16).

De tout cela il paraît clairement que le grand point en question dans cet endroit, c'est la venue de Jésus-Christ *pour délivrer les fidèles persécutés, et punir leurs ennemis, les incrédules et les méchants.*

Vous voyez présentement que le principal point, le seul grand point dont il est question dans cette seconde Épître, c'est *la venue de Jésus-Christ en puissance et en gloire,* pour délivrer les fidèles, et prendre vengeance des incrédules et des méchants, comme il avait été prédit par les prophètes sous l'une et l'autre alliance. Mais comme cet événement était encore à venir et à quelque distance, la connaissance qu'on en pouvait avoir dépendait entièrement de l'autorité des prophéties. C'est pour cela que saint Pierre en appelle dans sa première Épître aux anciens prophètes et aux prédicateurs inspirés de l'Évangile, pour justifier les espérances qu'il donnait à cet égard aux fidèles. *Duquel salut,* ou de laquelle délivrance, dit-il (1 Pierre, 1, 10), *les prophètes qui ont prophétisé touchant la grâce qui vous était destinée, ont fait le sujet de leurs plus profondes recherches; et* (1 Pierre 1, 12) *lequel ceux qui vous ont prêché l'Évangile* (ibid. v. 12) *étant inspirés du Saint-Esprit envoyé du ciel, vous ont annoncé.* Et c'est pour la même raison, que, dans sa seconde Épître, il renvoie encore aux *oracles des prophètes,* comme à la preuve la plus évidente et la plus authentique : car à l'égard des choses à venir, il faut nécessairement que cela soit ainsi.

Et certes, cette idée que je viens de donner du dessein de ces deux Épîtres, n'est pas de moi, mais de saint Pierre lui-même; car il nous dit expressément que son but dans l'une et l'autre a été *de faire souvenir* ceux à qui il les adresse, *des choses qui avaient été prédites par les saints prophètes* (2 Pierre, 3, 1, 2). Il ajoute : *Et du commandement que vous avez reçu de nous, qui sommes apôtres du Seigneur et du Sauveur.* Que ces dernières paroles se rapportent au même sujet que les précédentes, c'est ce qui paraîtra clairement, si on les compare avec le passage que nous avons cité il n'y a qu'un moment (1 Pierre, 1, 12), dans lequel saint Pierre considère les apôtres comme des prophètes, ou des interprètes des prophètes sous la direction du Saint-Esprit, qui prêchaient les mêmes

choses dont les anciens prophètes avaient *par avance rendu témoignage* (ibid.).

C'est là la grande clé du texte que l'on explique.

Servez-vous de cette clé, et vous verrez comment elle manifestera le vrai sens de ce passage si difficile que nous examinons maintenant. Le raisonnement de l'apôtre des fidèles est celui-ci (2 Pierre, 1, vers. 16 et suiv.) : *Ce n'est point en suivant des fables composées avec art, que nous vous avons fait connaître la puissance et l'avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais comme ayant été nous-mêmes les témoins oculaires de sa majesté. Ce fut en effet un témoignage bien honorable et bien glorieux, que celui qu'il reçut de Dieu le Père, lorsqu'une voix sortant du sein de la majesté glorieuse de Dieu, cette parole lui fut adressée : Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis mon bon plaisir ; et nous ouïmes cette voix qui vint du ciel, quand nous étions avec lui sur la montagne sainte. D'ailleurs nous avons les oracles des prophètes, qui sont plus authentiques.*

Pour prouver la venue future de Jésus-Christ, l'apôtre allègue d'abord la gloire dont il l'avait vu revêtu sur la montagne de Thabor.

Il est évident que *la puissance et l'avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ* est ici le seul point en question. Il n'y a pas un mot qui se rapporte à quelque autre fait, ou à quelque autre doctrine de l'Évangile. Pour prouver *ce point*, l'apôtre dit qu'il a été *le témoin oculaire* de la *majesté* ou de la *gloire* de ce divin Sauveur. Pendant qu'il a vécu sur la terre, sa condition a été abjecte et misérable ; c'était là un grand préjugé contre lui dans l'opinion des *Juifs*, qui attendaient quelque chose de plus frappant de leur Libérateur, et qui ne pouvaient pas naturellement espérer de voir revenir en *gloire* et en *puissance* celui qui avait passé sa vie, et qui était mort dans une si grande *bassesse* et dans une si grande *misère*. Pour dissiper tous les préjugés de cette nature, il suffisait de prouver que, quelque abject que *Jésus-Christ* eût paru aux yeux des hommes, il possédait néanmoins *une majesté réelle*, et avait été actuellement revêtu *d'honneur et de gloire* par Dieu son père.

Mais cette preuve ne porte manifestement que sur une partie du point en question. Car montrer que Jésus-Christ a été *vraiment glorifié*, est-ce montrer qu'il *doit revenir* un jour dans sa gloire et dans *sa puissance* ? En effet, en accordant que tout ce que nous venons de dire soit vrai, l'on aurait pu faire à l'apôtre cette objection : « Comment cela « justifie-t-il les espérances que vous voudriez « faire naître *du prompt retour* de Notre-Seigneur *en « puissance* et *en gloire*, pour délivrer ses serviteurs, « et pour prendre vengeance de ses ennemis ? A l'é« gard de *sa gloire passée*, nous voulons bien y ajouter « foi sur votre parole ; vous êtes un témoin compétent « de ce que *vos yeux ont vu* et de *ce que vos oreilles « ont ouï*. Mais de ce que vous l'avez vu *glorifié* sur la « montagne *il y a quelques années*, s'ensuit-il néces« sairement qu'il reviendra de la même manière *dans « quelques années d'ici*, et cela encore pour exécuter « les mêmes desseins que vous nous annoncez ? Peut-« on conclure avec certitude des événements passés « aux événements futurs ; ou ce que nous voyons au« jourd'hui est il une preuve de ce qui doit nous ar« river demain ? »

Mais, comme cette preuve ne suffisait pas, saint Pierre y en joint une autre, tirée des prophéties qui avaient marqué cet événement.

« Il est vrai (pouvons-nous supposer que l'apôtre « aurait répondu), tous les événements futurs sont « en la main de Dieu ; à lui seul en appartient la « connaissance, et c'est de lui seul qu'on peut en être « instruit avec certitude. Toutes les autres preuves « qu'on pourrait employer dans un cas de cette na« ture, ne sauraient aboutir qu'à des probabilités et « des présomptions. C'en est sans doute une bien « grande en faveur de la venue prochaine de Jésus« Christ *en gloire*, que nous l'ayons déjà vu *glorifié* ; « et c'est une plus forte preuve encore de *sa puissance* « pour délivrer ses serviteurs, que Dieu l'ait déclaré « publiquement *son Fils bien-aimé*. Mais pour nous « convaincre, à n'en pas douter, qu'il viendra effec« tivement de cette manière, et qu'il déploiera ainsi « son pouvoir, *nous avons les oracles des prophètes « qui sont plus authentiques* ; c'est-à-dire nous avons « dans les oracles des prophètes la parole de Dieu « lui-même à qui tout l'avenir est connu, qui nous ga« rantit la certitude de cet événement futur. »

Cette explication a tout l'avantage que l'on peut souhaiter, et surtout elle ne laisse plus de lieu à conclure des paroles du texte, comme font quelques-uns, que les prophéties forment le meilleur argument que nous ayons pour la vérité de l'Évangile.

Comme cette interprétation est très-naturelle, et qu'elle rend à chaque expression du texte sa signification propre et ordinaire, aussi conçois-je qu'elle est nécessaire pour le but de l'apôtre ; outre qu'elle est pleinement confirmée par la connexion, et exempte de toute difficulté. Elle ne laisse plus de lieu à cette fausse conséquence, que *les prophéties* fournissent un meilleur argument pour *la vérité de l'Évangile*, que tous les miracles de Jésus-Christ et de ses apôtres, puisqu'il ne s'agit point dans cet endroit de la vérité de l'Évangile. Saint Pierre ne parle que de *l'avénement de Jésus-Christ en puissance et en gloire*, et *du salut qui allait être manifesté* ; et comme ces grands objets étaient encore éloignés, il est évident qu'il ne pouvait pas alléguer de preuve *plus authentique* en leur faveur que *les oracles des prophètes*, qu'il nous représente néanmoins sous l'image *d'un flambeau qui éclaire dans les ténèbres*. Or l'Évangile n'était pas une chose *près d'être révélée* ; il y avait déjà longtemps qu'il était manifesté (1) : l'Évangile n'était pas non plus une faible

(1) La plupart des savants placent la date de la première Épître à l'an 61 ou 62 de Notre-Seigneur, et celle de la seconde à l'an 67, c'est-à-dire, seulement 3 ans avant la destruction de Jérusalem.

lumière qui éclairât dans un lieu obscur, mais au contraire, comme notre apôtre lui-même le dit expressément (1 Pierre, 2, 9), *une merveilleuse lumière,* à laquelle les chrétiens avaient *été appelés des ténèbres.*

Il s'agit ici des oracles du nouveau Testament, aussi bien que de ceux du vieux.

Encore un mot, et je mettrai fin à cette matière. Par *les oracles des prophéties plus authentiques*, dont il est fait mention ici, il ne faut pas entendre simplement les prophéties du *vieux Testament;* car on peut y rapporter aussi les prophéties du *nouveau*, et probablement on le doit, comme il paraîtra, si l'on considère que saint Pierre en appelle, non seulement aux anciens prophètes, mais encore aux prédicateurs de l'Évangile (1). C'est donc bien mal à propos qu'on a fait choix de ce texte pour mettre les anciennes prophéties en opposition avec les autres preuves du christianisme, et leur donner la supériorité tout entière, puisque *les oracles* que l'apôtre a ici en vue, appartiennent, du moins en partie, à l'Évangile, et en sont vraisemblablement eux-mêmes des caractères internes; et que, bien loin de l'emporter sur tous les miracles de Jésus-Christ et de ses apôtres, ils en tirent au contraire toute leur autorité.

Ce que l'on vient d'établir, sert à répondre à une objection qu'on fait contre l'autorité de cette Épître.

La clarté que nous venons de répandre sur ce texte, nous fournira de quoi répondre à une objection qu'on fait contre l'autorité de cette seconde Épître de S. Pierre. Le savant Grotius a conclu de certains traits qu'il y a remarqués, qu'elle avait été écrite après la destruction de Jérusalem, avant laquelle S. Pierre était mort. Mais il est manifeste que l'auteur de cette seconde Épître parle de *l'avénement de Jésus-Christ en puissance et en gloire*, précisément de la même manière que S. Pierre en parle dans la première Épître; et assurément ce ne peut être dans aucune autre vue, que celle de justifier ce que cet apôtre y avait avancé. Si nous devons entendre ce qui est dit dans la première Épître du *salut qui allait être manifesté, du jour de la visitation, et de l'apparition de Jésus-Christ*, comme ayant rapport à la destruction de Jérusalem, qui était à la porte, il faut aussi nécessairement, que nous expliquions de la même manière ce qui est dit dans la seconde Épître *de la puissance et de l'avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Lequel avénement était si peu passé dans le temps que cette Épître fut écrite, qu'il en est parlé au contraire comme d'une chose à venir, pour la certitude de laquelle S. Pierre n'avait pas de meilleure preuve à alléguer, que *les oracles des prophètes.* Ou s'il s'agit dans cette seconde Épître de quelqu'autre *avénement de Jésus-Christ*, il audra l'entendre de même dans la première : car celle-là n'est autre chose qu'une apologie de la doctrine de celle-ci. Il n'y a point d'idée commune à toutes les deux qui puisse former d'objection valable contre l'autorité de la seconde, puisqu'on n'a jamais douté dans l'Église de celle de la première. Et certes quiconque lira ces deux Épîtres, et les comparera soigneusement ensemble, apercevra bientôt dans la seconde une telle attention à soutenir les sentiments de la première, qu'il se trouvera tout porté à croire qu'elles nous viennent l'une et l'autre de la même main.

(1) Voyez ce qu'on en a dit un peu plus haut.

Discours ij.

DU CARACTÈRE PARTICULIER DE LA PROPHÉTIE, QUI EST L'OBSCURITÉ.

Examinons maintenant le caractère que S. Pierre nous donne de la prophétie, et le degré d'évidence que nous pouvons raisonnablement en attendre. Quand cet apôtre assure ceux à qui il écrit, que *la parole des prophètes est un flambeau qui éclaire dans un lieu obscur,* et qu'ils *font bien de s'y rendre attentifs, jusqu'à ce que le jour commence à paraître,* c'est comme s'il leur eût dit : « Le temps viendra que les choses qui « font l'objet de votre espérance, seront mises dans « un plein jour, et que vous verrez toute votre attente « hautement justifiée par l'événement; cependant vous « faites bien de faire attention aux oracles des pro- « phètes : car, quoique ce ne soit qu'une faible lu- « mière qui éclaire de loin dans les ténèbres, c'est « après tout la plus grande que vous ayez, ou que « vous puissiez avoir maintenant. » Les expressions métaphoriques et les comparaisons ne doivent pas être prises à la rigueur, et dans toute l'étendue des termes : il suffit que l'on voie quel en est le sens général; et c'est ce qu'il est aisé d'apercevoir dans les paroles de S. Pierre; elles reviennent manifestement à ceci : *Que la connaissance que Dieu nous donne des choses à venir, n'est qu'une connaissance imparfaite et obscure, nullement comparable à celle que doit accompagner la manifestation de ces choses elles-mêmes.*

Je vais tâcher d'établir cette proposition par l'autorité de l'Ecriture sainte et d'y joindre quelques remarques qui puissent servir à nous faire juger sainement de la nature de la prophétie, et de la preuve qui en résulte.

Que la prophétie soit claire, ou qu'elle soit obscure avant son accomplissement, ce n'est pas ce dont on dispute, bien loin de là, que ceux mêmes qui assurent qu'elle nous fournit *la meilleure* preuve que nous ayons pour la vérité du christianisme, ne prétendent pas que cette preuve soit bien claire. Mais sans attention au sentiment particulier de qui que ce soit, il est à propos de voir quelle est l'idée que les écrivains sacrés eux-mêmes ont eue des oracles des prophètes.

L'idée que les écrivains sacrés eux-mêmes nous en donnent, prouve qu'elle est obscure.

Si nous jetons les yeux sur la première Épître de S. Pierre, nous verron sque les anciennes prophéties n'avaient point été comprises, ou clairement entendues par ceux mêmes qui les ont annoncées : car

il nous les y représente, comme (1 Pierre 1, 2) *tâchant de découvrir quel temps et quelle conjoncture leur voulait désigner l'esprit de Jésus-Christ qui était en eux, quand il leur rendait par avance témoignage des souffrances du Messie, et de la gloire qui devait les suivre;* et c'est ce que confirment ces paroles de Notre-Seigneur (Matth. 13, 17) : *Plusieurs prophètes et plusieurs justes ont souhaité de voir les choses que vous voyez, et ne les ont point vues, et d'entendre les choses que vous entendez, et ne les ont point entendues.* S. Paul nous donne la même idée du don de prophétie sous la dispensation de l'Évangile. *Nous ne connaissons,* dit-il (1 Cor. 13, 9, 10, 12), *qu'en partie, et nous ne prophétisons qu'en partie; mais, quand la perfection sera venue, alors ce qui est imparfait sera aboli. maintenant nous voyons comme dans un miroir, d'une manière obscure; mais alors nous verrons face à face: maintenant je ne connais qu'en partie; mais alors je connaîtrai comme je suis moi-même connu.* Or, si les prophètes et les justes de l'ancienne alliance à qui Dieu a parlé, n'ont pas compris clairement les choses qu'ils prédisaient eux-mêmes, mais se sont appliqués à rechercher et à examiner le sens des déclarations prophétiques de l'esprit qui agissait en eux; si les prophètes du nouveau Testament ne connaissaient qu'en partie, et ne prophétisaient qu'en partie; s'ils ne voyaient qu'obscurément, et comme par le moyen d'un miroir, il est bien manifeste que les autres, suivant toute apparence, beaucoup moins capables qu'eux d'entendre le sens déterminé des prophéties, ne pouvaient avoir qu'une notion confuse et très-peu distincte des événements prédits.

Le prophète Daniel, après avoir rapporté dans le dernier chapitre de son livre une vision très-extraordinaire qu'il avait eue, ajoute immédiatement (Dan. 12, 8, 9) : *J'ouïs bien, mais je n'entendis point, et je dis, mon Seigneur, quelle sera l'issue de ces choses? Et il dit: Va, Daniel, car ces paroles sont closes et cachetées jusqu'au temps déterminé :* réponse fort semblable à celle que Jésus-Christ donna à ses disciples sur une question de la même nature. *Seigneur,* lui dirent-ils (Act. 1, 6, 7), *sera-ce en ce temps que tu rétabliras le royaume d'Israël? Mais il leur répondit : Ce n'est point à vous à connaître les temps et les moments dont mon Père s'est réservé la disposition à lui seul.* Il leur appartenait bien sans doute, comme à tout fidèle d'entre les Juifs *de faire attention aux oracles des prophètes,* suivant l'exhortation de S. Pierre dans notre texte; et cependant il ne leur appartenait pas de connaître les temps et les moments des choses prédites : d'où il suit évidemment que les prophéties n'avaient point pour but de leur donner dans ce cas une connaissance claire et distincte de l'avenir.

Ces derniers passages que nous venons d'alléguer, se rapportent surtout aux oracles qui paraissent marquer les temps et les moments de l'exécution des desseins de Dieu : et comme l'accomplissement de ces oracles a souvent été différé au-delà de l'attente de ceux à qui ils étaient annoncés, il leur est arrivé plusieurs fois de tomber avec leurs auteurs dans le mépris, et de fournir aux hommes occasion d'étouffer en eux toute crainte des maux dont ils étaient menacés. Delà vint ce reproche que l'on faisait aux prophètes, dont Ezechiel parle en ces termes (12, 27): *Voici que ceux de la maison d'Israël disent: La vision que celui-ci voit est pour d'ici à beaucoup de jours, et il prophétise pour des temps qui sont encore éloignés;* reproche qui avait même passé en proverbe : *Quel est ce proverbe* (vers. 22) *dont vous usez touchant la terre d'Israël, en disant, les jours seront prolongés, et la vision périra?* Il en est à peu près de même par rapport aux autres oracles. Il n'y a qu'à jeter les yeux sur les livres prophétiques, pour voir que le style en est généralement fort relevé, plein de figures hardies, qui décrivent les jugements ou les miséricordes du Seigneur, qui représentent les bienfaits spirituels sous les images d'une prospérité temporelle, et souvent sous les images d'une telle nature, qu'elles ne sauraient absolument être prises dans un sens littéral. Et dans ce cas, quoique nous puissions en apercevoir le dessein et la signification générale, et tirer du but de la prophétie des raisons suffisantes d'espérance ou de crainte, cependant nous ne saurions marquer avec certitude la manière précise et déterminée, en laquelle les paroles de l'auteur sacré doivent recevoir leur accomplissement.

Voici comment l'auteur même de la prophétie en parle dans le livre d'Osée (12, 11) : *J'ai multiplié les visions, et j'ai proposé des similitudes par le moyen des prophètes;* similitudes qui nous sont ailleurs (Nomb. 12, 6, 8) représentées, comme *des discours obscurs,* prononcés par les prophètes *en vision* et *en songe;* de là vient que les Juifs, quand ils parlaient avec mépris de leurs prophètes, avaient accoutumé de dire (Ezéch. 21, 5) : *Celui-ci ne fait que mettre en avant des similitudes.* Il semble que notre Sauveur envisage les anciennes prophéties sous la même idée, lorsqu'il dit à ses disciples : *Vous n'entendez pas cette parabole! Et comment donc connaîtrez-vous toutes les paraboles?* c'est-à-dire : « Si vous n'entendez « pas cette parabole du Semeur, qui est assez claire, « comment entendrez-vous toutes les anciennes pro- « phéties qui regardent l'Évangile, et qui sont enve- « loppées sous des paraboles bien autrement difficiles? »

Ces passages suffisent pour prouver que la prophétie n'a jamais été destinée à produire une pleine évidence, et pour faire voir quelle est la pensée de S. Pierre, quand il compare les oracles des prophètes à une lumière qui éclaire dans un lieu obscur, et qu'il met l'évidence qui en résulte si fort au-dessous de celle que nous devons recevoir, lorsque le temps marqué pour l'accomplissement des promesses de Dieu sera venu.

Les prophéties ne sont pas plus claires après l'événement qu'auparavant, à les considérer en elles-mêmes.

Mais en accordant que c'est là le cas de la prophétie au moment de sa publication, ne devons-nous pas néanmoins nous attendre à la trouver claire et distincte, exactement répondante à l'événement, dès que

l'événement subsiste? et par conséquent n'est-ce pas une chose absurde, d'appliquer à un événement passé des oracles qui ne paraissent pas manifestement, et aux lumières du sens commun, s'y rapporter? Ces questions une fois admises, l'on en fera une autre. D'où vient, dira-t-on, que plusieurs des prophéties appliquées par les écrivains du nouveau Testament à la personne et aux actions de Notre-Seigneur, sont encore ténébreuses et obscures, et que, bien loin qu'il soit évident qu'elles lui appartiennent à l'exclusion de tout autre, il faut beaucoup de savoir et de pénétration d'esprit pour montrer aujourd'hui même la connexion qu'il y a entre certains oracles et les événements?

Car leur obscurité ne vient pas de ce que ce sont des prédictions.

Pour répondre à tout cela, remarquons que l'obscurité de la prophétie ne vient pas de ce que c'est un récit, ou une description de quelque événement futur : car il est aussi facile de parler d'une manière claire et intelligible des choses à venir, que de choses passées ou présentes; le même langage sert dans l'un et dans l'autre cas, à peu de changement près. Celui qui dit, *cette rivière débordera l'année prochaine,* parle aussi clairement que s'il disait, *cette rivière s'est débordée l'année précédente;* il n'est donc pas de l'essence de la prophétie d'être obscure : elle peut être aisément conçue en des termes aussi clairs que le serait une histoire, si celui qui en est l'auteur le juge à propos.

Mais de ce qu'elles sont exprimées d'une manière obscure.

D'un autre côté, une description figurée et obscure d'un événement futur, sera encore figurée et obscure quand cet événement arrivera, et après qu'il sera arrivé; ainsi à la considérer en elle-même, elle sera également difficile à entendre dans tous les temps. Le prophète Isaïe, par exemple, décrit la paix du règne du *Messie* en ces termes (11, 6) : *Le loup demeurera avec l'agneau, et le léopard gîtera avec le chevreau : le veau, le lionceau et le bétail qu'on engraisse seront ensemble, et un petit enfant les conduira.* Je pose en fait que personne, si l'on en excepte quelques Juifs modernes, n'a jamais entendu ces paroles dans un sens littéral; et l'on ne saurait aujourd'hui les appliquer dans ce sens-là à l'état de l'Evangile. Elles étaient, et elles sont encore susceptibles de diverses interprétations : elles peuvent désigner une paix temporelle, soit publique des royaumes et des nations, soit particulière parmi ceux qui feraient profession du christianisme; elles peuvent préfigurer une paix intérieure et spirituelle, cette tranquillité de l'âme qui procure à l'homme la paix avec Dieu, avec le monde et avec lui-même. Mais, quel que soit le vrai sens de cette prophétie, si on l'explique par les seules règles du langage, elle ne présente pas mieux à l'esprit depuis la venue de Jésus-Christ au monde une certaine signification déterminée, qu'elle ne le faisait auparavant. Cependant nous disons, que l'état de l'Evangile était préfiguré d'une manière fort juste dans cette description, et dans cent autres de la même espèce : car puisqu'elles conviennent toutes parfaitement à cet état, nous avons droit d'en conclure que c'était là proprement l'objet qu'elles avaient en vue. Ainsi la preuve que l'on tire des oracles des prophètes pour la vérité de l'Evangile, ne consiste pas en ce que l'événement a *absolument* limité et fixé la signification particulière de ces oracles, mais en ce que chacun d'eux a été dans un sens *propre* pleinement accompli par la venue de Jésus-Christ au monde. C'est donc une chose absurde, que d'attendre une évidence claire et convaincante de chaque prophétie en particulier appliquée à Notre-Seigneur; cette évidence ne peut naître que de la vue et de la comparaison de toutes ces prophéties jointes ensemble.

Ou de ce qu'elles désignent des événements en apparence contradictoires, ou naturellement incroyables.

Les anciennes prophéties ne sont pas toutes d'une même espèce, ni d'une égale clarté : celles qui se rapportent le plus littéralement à Jésus-Christ, n'étaient pas toujours les plus évidentes dans le temps de leur publication; comme elles se rapportent pour la plupart aux événements les plus surprenants et les plus merveilleux qui soient arrivés sous l'Evangile, elles n'avaient pas besoin du voile d'un langage figuré : car, quelque claires qu'en fussent les expressions, l'impossibilité apparente de ces événements, considérés en eux-mêmes, était telle, qu'on ne pouvait guère les entendre dans leur vrai sens littéral. Cette prophétie, par exemple, *une Vierge concevra un Fils* (Isaïe, 7, 14), ne semblait-elle pas demander une tout autre interprétation qu'une interprétation littérale, qui était incompatible avec l'expérience de tous les siècles? Et c'est probablement pour cette raison, que les anciens Juifs n'ont point cru qu'elle emportât une conception miraculeuse. L'événement n'a pas rendu cet oracle plus clair qu'il ne l'était auparavant : les termes en étaient tout aussi intelligibles du temps des prophètes, qu'ils le sont aujourd'hui; mais la raison dictait alors à chacun de les entendre dans un sens convenable à la nature des choses et à l'expérience, au lieu que l'événement nous a fait voir que le sens purement littéral, quelque contraire qu'il soit à l'expérience naturelle, est le véritable sens.

De même les prophéties d'où l'on infère la résurrection de Jésus-Christ, étaient obscures et ténébreuses, vu l'incompatibilité apparente des diverses parties qui les composaient. Il est dit (ibid. 53) que ce divin Sauveur serait *le méprisé et le rejeté des hommes, homme de douleurs et d'afflictions;* que les peines auxquelles il serait exposé, l'accompagneraient même jusqu'au *tombeau;* et que nonobstant toutes ses souffrances et une mort misérable, *il prolongerait ses jours,* il obtiendrait *une domination éternelle,* et *verrait l'œuvre du Seigneur prospérer entre ses mains.* Ces prédictions ne sont pas plus claires à présent, qu'elles ne

l'étaient dans le temps qu'elles furent prononcées; mais le sens littéral paraissait alors chargé de contradictions. Voici un homme né pour *la misère et l'affliction:* et cependant il doit hériter *d'un royaume éternel.* Il est *condamné, exécuté, couché dans le sépulcre;* et, *après tout cela,* il doit *prolonger ses jours,* et *voir l'œuvre du Seigneur prospérer entre ses mains.* La résurrection de Jésus-Christ réconcilie toutes ces difficultés et ces incompatibilités apparentes; de sorte que nous admettons aujourd'hui sans hésiter ces oracles dans leur sens purement littéral, lequel était auparavant fort clair, quoique très-difficile à imaginer ou à croire.

L'événement les rend bien plus intelligibles dans ce dernier cas, mais non pas dans le premier.

Il paraît donc par là, que les prophéties les plus littérales ont reçu leur plus grande confirmation et leur principale lumière de l'événement : car la difficulté ne consistant point ici dans l'obscurité de l'expression, mais dans l'impossibilité apparente de l'objet prédit, l'événement l'a entièrement dissipée. Mais il n'y a point d'événement qui puisse rendre une expression claire ou littérale, d'obscure ou de figurée qu'elle était auparavant, ni restreindre les termes de quelque prophétie que ce soit à un seul sens déterminé, lorsqu'elle était originairement susceptible de plusieurs.

J'ai fait ces diverses réflexions, pour montrer quelle sorte de clarté et d'évidence nous devons attendre des prophéties après leur accomplissement. On ne tarde pas à concevoir un grand préjugé contre l'argument qu'on en tire, dès qu'on l'examine, dans l'espérance d'y trouver plus de lumière qu'il n'en saurait fournir ; et c'est à quoi l'on se sent porté, quand on entend dire si souvent, que quelque obscures et ténébreuses que paraissent d'abord les anciennes prophéties, elles deviennent merveilleusement claires, comparées avec l'événement; ce qui, comme je l'ai montré, se trouve bien vrai dans de certains cas, mais ne l'est point, ni ne saurait l'être toujours.

On trouvera peut-être fort étrange, que je plaide ici en quelque manière pour l'obscurité des anciennes prophéties, puisqu'il semble qu'il conviendrait mieux à un théologien chrétien d'en défendre la clarté. Que faire à cela? Comme Moïse disait à une autre occasion : *Plût à Dieu que tout le peuple de l'Eternel fût prophète!* (Nomb. 11, 29.) Je dis aussi dans cette rencontre, plût à Dieu que toutes les prophéties de l'Eternel fussent manifestes à tout son peuple! Mais il ne s'agit pas de ce que nous souhaitons, ou de ce que nous croyons le plus avantageux : nous devons être contents du degré de lumière et d'instruction que Dieu a jugé à propos de nous communiquer; et demander pourquoi les anciennes prophéties ne sont pas plus claires, c'est la même chose que si l'on demandait, pourquoi Dieu ne nous a pas donné plus de raison, ou ne nous a pas faits aussi intelligents que les anges. Il nous a communiqué, à l'un et à l'autre de ces égards, autant de lumiere qu'il a trouvé à propos, et qu'il en fallait pour les fins qu'il avait en vue.

On se trompe, quand on suppose que les anciens oracles étaient bien plus destinés pour les temps du christianisme, que pour ceux qui l'ont précédé.

C'est sans doute une erreur, que de s'imaginer que les anciens oracles ont été destinés seulement, ou principalement, pour ceux qui vivraient dans le temps que les événements predits arriveraient. Car quelle grande nécessité y a-t-il d'exposer si longtemps avant la preuve qui résulte de la prophétie, pour convaincre les hommes de choses qui doivent arriver de leurs jours, et de la vérité desquelles ils peuvent, s'ils le veulent, s'assurer par leurs propres sens? N'est-ce pas se faire une idée indigne de la conduite de la Providence, en envoyant des prophètes successivement dans tous les âges, depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, que de croire que tout cet *apparat* était en faveur de ceux qui vivraient sous l'Evangile, et ne regardait que très faiblement les temps mêmes des prophètes. Comme je me persuade que les oracles du nouveau Testament sont principalement destinés pour *nous qui vivons par la foi, et non par la vue* (2 Cor. 5, 7), aussi crois-je que les anciennes prophéties ont eu le même usage, et qu'elles avaient surtout pour but de soutenir la foi et la religion des siècles dans lesquels elles ont été prononcées. S'il en était autrement, un corps complet de prophéties donné quelques années avant la naissance de Jésus-Christ, nous aurait été d'une aussi grande utilité, qu'une suite d'oracles émanés dès le commencement, et dans tous les divers âges du monde.

D'où il paraît que la vérité des événements miraculeux rapportés dans l'Evangile ne dépend point de l'évidence des oracles qui les ont prédits comme le prétendent certaines gens.

Faisons donc attention à l'usage de la prophétie et cela nous aidera à concevoir le degré de clarté qui doit l'accompagner. Certaines gens en parlent, comme s'ils croyaient que la vérité des événements prédits dépendît beaucoup de l'évidence des oracles. Vous diriez, à les entendre, que la certitude et la réalité de la résurrection de Notre-Seigneur, par exemple, sont fort intéressées dans la clarté des prophéties qui s'y rapportent; et ils semblent se persuader qu'en tâchant d'embrouiller ces prophéties, ils viendront à bout de renverser la créance de ce grand et merveilleux événement. Mais y a-t-il rien de plus absurde? Car avec quelle raison, ou sous quel prétexte pourrait-on demander si les oracles qui predisent que le Messie devait mourir et ressusciter, appartiennent véritablement à Jésus-Christ, à moins qu'on ne soit auparavant persuadé que Jésus-Christ est effectivement mort et ressuscité? Il faut être en possession du fait, avant qu'on puisse tirer aucun argument de la prophétie ; et par conséquent la vérite de la résurrection de Notre-Seigneur, considérée comme un fait,

est entièrement indépendante de l'évidence ou de l'autorité des oracles qui la prédisent.

Le parti que les incrédules devraient prendre dans cette question, s'ils voulaient tirer quelque avantage des anciennes prophéties, serait de montrer par elles que le Messie devait nécessairement ressusciter des morts, et puis de prouver qu'en effet Jésus-Christ n'est point ressuscité, alors la conséquence serait toute manifeste. Mais, si cette méthode ne leur plaît point, qu'ils ne touchent plus aux prophéties. Car, si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, y a-t-il du mal que les anciens oracles ne l'aient pas prédit? et, s'ils accordent la vérité de ce fait, que gagnent-ils en décréditant les prophéties? Qu'elles soient tout ce qu'ils voudront, l'événement n'en sera pas moins ce qu'il est.

Il y a dans le vieux Testament plusieurs prophéties qui regardent la captivité de Babylone, et qui décrivent d'une manière très-distincte la ruine de la sainte cité, la destruction du temple, le transport des tribus dans un pays éloigné, et la continuation de leur servitude pendant soixante-dix ans. Peut-on supposer que ces oracles aient eu pour but de convaincre les Juifs de la réalité de ces événements quand ils arriveraient? Était-il donc à craindre qu'ils ne s'imaginassent de vivre en paix dans leur propre pays, lorsqu'ils seraient captifs à Babylone, à moins qu'ils n'eussent l'évidence de la prophétie pour preuve de leur captivité? ou y avait-il apparence qu'ils seraient assez stupides pour se persuader que leur temple subsistait encore dans toute sa gloire, quand ils le verraient détruit de leurs propres yeux, de manière qu'ils eussent besoin d'être convaincus du contraire par des oracles formels? Si cette supposition est absurde dans ce cas, elle l'est également dans tous les cas; car l'argument tiré de la prophétie est le même partout. Il est donc manifeste que la réalité des faits rapportés dans l'Évangile ne dépend point de l'évidence des oracles qui en ont parlé : ces faits n'en seraient pas moins certains, quand ils n'auraient jamais été prédits, ou qu'ils ne l'auraient été que d'une manière fort obscure; nous devons même en admettre la vérité, avant que nous puissions seulement nous informer si quelque prophétie les a eus en vue.

Réponse à l'objection qu'on pourrait faire, qu'il s'ensuivrait de là que les prophéties sont en quelque manière inutiles aujourd'hui.

Mais, dira-t-on, si cela est ainsi, quel besoin avons-nous de nous embarrasser, en quelque façon que ce soit, des prophéties? Les divers miracles de Notre-Seigneur, sa résurrection, son ascension, l'effusion des dons du Saint-Esprit sur les apôtres, le pouvoir qu'avaient ces saint hommes de parler diverses langues et d'opérer plusieurs merveilles au nom de Jésus, ne sont-ce pas là pour nous des preuves suffisantes de la vérité de l'Evangile, sans nous fatiguer à rechercher si ces événements ont été prédits, ou de quelle manière ils ont été prédits? Pour répondre pleinement à cette objection, je dis que de tels événements, une fois reconnus pour vrais, forment en effet une preuve complète de la divinité d'une révélation; et supposé que nous ne connussions autre chose de Jésus-Christ, sinon qu'il a prétendu qu'on devait l'écouter comme une personne envoyée de Dieu, il n'avait pas besoin, pour nous en persuader, d'autres lettres de créances, que de ces faits-là même dont nous venons de parler, et c'aurait été une chose impertinente, de demander si quelque prophète avait prédit sa venue. Car, dans un cas tout semblable, qui est-ce qui avait prédit la vocation de Moïse pour être le législateur des Juifs? Dieu avait bien promis à Abraham de donner à sa postérité le pays de Chanaan; mais lui avait-il promis de le donner par le ministère de Moïse? Avait-il rendu des oracles qui marquassent d'avance qu'il parlerait à ce prophète *face à face* (Exod. 33, 11), qu'il lui communiquerait ses lois, pour les établir ensuite au milieu de son peuple? rien de tout cela. Ainsi donc l'autorité de Moïse, comme législateur divin, était fondée non sur les prophéties, car il n'y en avait point eu touchant lui, mais uniquement sur les miracles qu'il avait opérés, et sur les témoignages authentiques qu'il avait reçus de Dieu sur la montagne de Sinaï; ce qui montre clairement que la preuve tirée de la prophétie n'appartient point essentiellement à la démonstration de la divinité d'une révélation : car on peut s'en passer dans un cas aussi bien que dans un autre.

Elles servent à montrer que Jésus-Christ a dit vrai, quand il a assuré qu'il était celui que les prophètes avaient prédit.

Cependant il faut avouer qu'il n'en est pas ici de l'Evangile comme de la loi : la loi n'avait point été prédite, mais l'Evangile a été prédit. Celui qui a donné la loi a prophétisé des premiers de l'Evangile, et a assuré les Juifs, plusieurs siècles auparavant, que Dieu *leur susciterait un prophète tel que lui d'entre leurs frères, lequel ils devaient écouter* (Deutér. 18, 15); prédiction par laquelle il les garantit du préjugé que son autorité particulière pouvait vraisemblablement faire naître contre un nouveau législateur : car il leur déclare dès lors que, quand le grand prophète dont il parlait serait venu, ils devaient lui transporter toute leur obéissance. Les prophètes qui ont suivi ont parlé plus amplement de l'office, du caractère, des souffrances et de la gloire du *Sauveur d'Israël* et *du Désiré de toutes les nations*. Or, entre les caractères que Jésus-Christ s'attribue constamment dans l'Evangile, nous trouvons celui-ci, qu'il est la personne dont Moïse et les prophètes ont parlé. Pour savoir s'il est effectivement cette personne, il faut en juger par les termes des anciens oracles; et c'est ce qui rend l'argument qu'on en tire jusque-là nécessaire pour établir la vérité de l'Evangile. Aussi a-t-on remarqué avec autant de justesse que de pénétration, que la preuve de cet article particulier doit être entièrement fondée sur l'évidence de la prophétie. Les miracles ne peuvent être ici d'aucun secours; si les prophètes

n'ont pas parlé de Jésus-Christ, tous les miracles du monde ne sauraient prouver qu'ils en aient parlé (1).

Et par là même elles prouvent la vérité de l'Evangile; c'est tout ce qu'on en doit attendre dans ce cas.

Ces réflexions suffisent, pour montrer jusqu'où l'argument tiré des prophéties intéresse nécessairement l'Evangile. Jésus-Christ a fait des merveilles qu'aucun homme ne fit jamais, et a donné la plus grande évidence d'une mission divine qu'il soit possible de concevoir ; mais de plus il a prétendu être la personne prédite dans la loi et dans les prophètes ; or la vérité étant une, et ne pouvant jamais impliquer contradiction, il faut que cette prétention soit bien fondée, ou que toutes les autres tombent nécessairement. Voici donc quel est le point à décider par les prophéties: *Jésus-Christ est-il cette personne décrite et prédite dans le vieux Testament, ou ne l'est-il pas?* Pour cela, il importe peu de savoir si tous les oracles qui se rapportent au Messie, sont clairs ou obscurs, ou si toutes les diverses méthodes dont les Juifs se servaient pour les expliquer, sont concluantes pour nous, ou ne le sont point ; il s'agit simplement d'examiner, si ce qu'il y a de clair l'est assez, pour nous convaincre que Jésus-Christ est bien la personne prédite sous la loi. Si nous le trouvons ainsi, la question est vidée, et nous n'avons plus besoin du secours des prophéties; surtout puisque, pour me servir de l'expression de S. Pierre, *nous avons vu le jour paraître, et nous avons joui de la merveilleuse lumière de l'Evangile de Dieu.*

Je ne parle pas ici du grand *avantage* qu'on pourrait tirer de la preuve des prophéties pour convaincre les incrédules de la vérité de l'Evangile ; j'examine seulement jusqu'où la vérité de l'Evangile dépend *nécessairement* de cette espèce de preuves : ce sont deux questions fort différentes. Il nous est nécessaire de montrer que Jésus-Christ est la personne promise pour être le Sauveur d'Israël ; et dès qu'une fois nous avons prouvé cet article, aucun incrédule n'a plus rien à nous demander. Cependant nous pouvons aller beaucoup plus loin encore. Nous pouvons considérer toutes les dispensations de la Providence, eu égard à la religion et au salut du genre humain, dans les divers âges du monde ; et en les comparant ensemble et avec les grands objets de l'Evangile, reconnaître que Jésus-Christ était effectivement *la fin de la loi,* et de toutes les promesses faites aux pères ; que toutes les délivrances que Dieu a accordées à son peuple n'étaient que des ombres, et pour ainsi dire, des arrhes de cette grande délivrance qu'il avait dessein d'opérer par le ministère de son Fils ; que toutes les cérémonies de la Loi étaient des représentations de ce que l'Evangile renferme d'essentiel ; que les sacrifices, et la sacrificature d'Aaron étaient des figures de *meilleures choses* à venir. Mais ces vérités ne sont pas de l'ordre de celles qu'il faut *nécessairement* prouver à chaque croyant ; elles n'entrent pas dans les *principes de la doctrine* de Jésus-Christ, comme S. Paul le dit expressément aux Hebreux ; mais elles appartiennent à ceux qui *tendent à la perfection* (Hebr. 6, 1.) Cette distinction que cet apôtre fait dans les chapitres 5 et 6, est très-digne de remarque, comme étant une clé pour expliquer le véritable usage de toutes les applications typiques et allégoriques que l'on trouve dans le *nouveau Testament.*

(1) C'est ce que dit l'auteur du *livre des Fondements et des raisons de la religion chrétienne*, etc., page 31, et c'est de lui que veut parler ici le docteur Sherlock.

Discours iij.

DU BUT QUE DIEU S'EST PROPOSÉ, EN DONNANT LES ANCIENNES PROPHÉTIES.

Il est nécessaire de prendre cette matière de plus haut, de remonter à l'origine et aux progrès de *la prophétie,* et de faire attention aux fins que la sagesse divine se proposait par son moyen. Dire que les anciens oracles sont ténébreux et obscurs, ce n'est pas, je l'avoue, en faire l'éloge ; mais aussi ce n'est pas les déprimer, pourvu qu'ils remplissent toutes les vues de la Providence. Pour nous mettre donc en état d'en bien juger, recherchons à quel but ils ont été donnés ; c'est le sujet que je propose maintenant à votre considération.

Comme elles dépendaient absolument de son bon plaisir, il s'ensuit qu'il a eu des raisons particulières pour les faire annoncer.

On ne peut pas dire, parce qu'on ne peut pas le prouver, que nous ayons quelque droit à la connaissance de l'avenir. Ni la sagesse, ni la bonté de Dieu, et beaucoup moins sa justice, ne l'obligent à nous accorder une telle connaissance. Par conséquent nous ne saurions nous plaindre avec quelque raison du degré de lumière qu'il nous communique à cet égard, non pas même, quand il ne nous en communiquerait aucun ; car où il n'y a point de *droit,* l'on ne peut prétexter de tort. Cela étant ainsi, il est manifeste que, dès que nous jouissons de cette espèce de connaissance, *en quelque mesure que ce soit,* nous devons l'attribuer à *des raisons particulières de la Providence*, lesquelles seules peuvent limiter le degré d'évidence qui doit accompagner *la prophétie.* Car, si les oracles nous fournissent autant de lumière qu'il en faut pour répondre pleinement aux fins que Dieu s'est proposées en nous les donnant, sur quel fondement pourrions-nous nous plaindre de ce que nous ne voyons pas plus clair dans l'avenir? Je dis ceci, pour montrer combien est absurde la conduite de ceux qui suivent les mouvements de leur curiosité dans l'examen qu'ils font de l'usage et de l'importance de la *prophétie;* de là ils ne saurait rien trouver qui les satisfasse. Ils peuvent demander sans fin, pourquoi Dieu ne nous en a pas révélé davantage? ou pourquoi il ne l'a pas révélé plus distinctement. Questions auxquelles nous pouvons bien leur promettre de répondre, quand ils nou

auront appris quel droit ils ont à la connaissance des choses futures. S'ils ne peuvent en montrer aucun, qu'ils fassent donc cesser leurs plaintes, et qu'ils entrent avec nous dans cette recherche, seule importante et convenable : *Quelle est la fin que la sagesse divine s'est proposée dans les anciennes prophéties, et de quelle manière ces prophéties ont-elles obtenu cette fin?*

« Par *les prophéties*, j'entends toutes les déclarations « que Dieu a faites touchant l'état à venir du genre « humain ; ainsi je rapporte aux prophéties, comme à « leur origine, toutes les espérances qui sont fondées « sur les promesses de cet Être suprême, et qui ne « viennent point de la raison ou d'une connaissance « naturelle. »

S'il y a queqlue autre espèce de prophéties qui ne soient pas comprises dans cette définition, je trouverai peut-être, avant que de quitter ce sujet, un lieu propre à en dire quelque chose ; mais, pour le présent, je me bornerai à ce que je viens de marquer.

Ces raisons ne peuvent être que l'avancement de la religion et de la vertu, de la paix et du bonheur des hommes.

On ne saurait supposer que Dieu ait donné les prophéties seulement pour satisfaire ou pour exercer la curiosité des hommes, ou qu'il ait inspiré les prophètes simplement pour les mettre en état de rendre des oracles qui pussent nous amuser et nous divertir. Une telle dispensation doit avoir quelque fin *digne* de celui qui en est l'*auteur*. Et quelle autre fin *digne de Dieu* pouvons-nous concevoir, que l'avancement de la religion et de la vertu, que la paix et le bonheur du genre humain ? Ces choses le regardent en qualité de créateur et de gouverneur du monde ; ces choses sont proprement de son ressort.

J'en conviens, dira quelqu'un ; mais quelle liaison y a-t-il entre les prophéties et ces grands objets ? Dieu ne peut-il pas gouverner le monde sans nous révéler ses desseins ? Et pour ce qui regarde la religion, la vertu et notre propre bonheur, ne nous a-t-il pas donné une loi très-claire pour nous conduire, savoir le *dictamen* de cette raison et de cette intelligence dont il nous a enrichis ? Les prophéties ne peuvent jamais contredire ou renverser les notions du bon sens et de la nature ; et l'on ne saurait supposer que nous soyons sortis si imparfaits des mains de notre créateur, que nous manquions de lumières pour découvrir notre devoir, et pour travailler à notre bonheur *naturel*, au point d'avoir besoin à chaque instant d'un *conseiller* fidèle qui nous éclaire et nous dirige.

Accordons que l'état primitif de la nature soit aussi parfait, qu'il plaira à ceux qui nous font cette objection de l'imaginer.

Surtout si l'on considère l'état naturel du genre humain, depuis la chute.

Mais quoi ! Si cet état vient à changer, sur quel pied seront alors les choses? Ce n'est point ici une supposition déraisonnable. Car, puisque l'homme est un agent moral, puisqu'il a été créé avec une volonté libre, il était possible qu'il *tombât*, et par conséquent il *peut être tombé*. Supposons donc pour un moment que cela soit ainsi, je demande, en suivant les idées de la religion naturelle, qu'est-ce que devait faire l'homme dans ce cas ? *Se repentir* direz-vous? Car il est convenable à la bonté de Dieu d'accepter la repentance des pécheurs, et de les rétablir par ce moyen en grâce. Fort bien ; mais jusqu'à quand ce remède sera-t-il d'usage ? Y aura-t-il un retour perpétuel de péchés et de repentance? Admettre ceci, n'est-ce pas accorder au pécheur une pleine liberté de commettre le crime ? n'est-ce pas lui assurer l'impunité sans la repentance. Si Dieu est le gouverneur et le juge du monde, il faut qu'il y ait un temps marqué pour un jugement; et les hommes peuvent encore, malgré toutes les concessions raisonnables qu'on aura faites, être soumis à ce jugement. Posons donc le cas de cette manière ; imaginons-nous un pécheur, qui nonobstant toute l'indulgence dont on peut supposer que Dieu aura usé envers lui, doit être condamné par la loi de la nature, et vit dans l'attente continuelle de son supplice. Je demande, quelle religion lui conseillerez-vous de suivre dans cet état ?... La religion naturelle?... A quel dessein ?... Son procès a déjà été instruit, et sa condamnation déjà prononcée par cette loi primitive ; et il ne peut désormais rien apprendre d'elle, que la misère de sa condition. Je ne veux pas dire, que *les sentiments* de la religion naturelle soient éteints dans un tel homme : il verra peut-être plus clairement que jamais la différence essentielle qu'il y a entre le bien et le mal moral, la beauté de la vertu et les obligations où se trouve une créature raisonnable envers son créateur; mais quel fruit produira cette connaissance ? Quelle espérance, ou quelle consolation fournira-t-elle? Un criminel condamné à la mort peut bien reconnaître l'équité et l'excellence de la loi qui le condamne ; il peut bien se convaincre que cette loi est faite pour protéger l'innocence et la vertu ; mais à quoi lui sert cela maintenant qu'il s'est rendu indigne d'une telle protection ? Pour relever le prix de *la religion naturelle* à l'exclusion de tout autre secours, ce n'est pas assez de montrer par les principes de la raison *l'excellence* et *la justice* de la vertu, ou de prouver par la *nature de Dieu*, qu'il doit y prendre plaisir et la récompenser; il faut aller plus loin, et faire voir aussi par *la nature de l'homme* même, qu'il a *toutes* les qualités requises pour suivre cette loi primitive, et qu'il ne saurait manquer en la suivant d'obtenir tout le bonheur qui lui a jamais été destiné. Si vous demeurez court à cette considération, vous ne gagnez rien. Car qu'importe que la *loi* soit *bonne*, si ceux qui doivent lui obéir sont *si mal disposés* qu'ils ne veuillent, ou qu'ils ne puissent le faire ? Prouver aux pécheurs l'excellence de la religion naturelle, ce n'est autre chose que leur prouver avec combien de raison ils doivent s'attendre à porter la peine de leurs crimes : triste vérité, qui n'a pas besoin de confirmation ! Toute l'espérance qui leur reste dans un tel cas

cest que Dieu peut leur pardonner librement, et les rétablir en grâce; mais de savoir s'il le veut, ou s'il ne le veut point, c'est ce qu'ils ne sauraient jamais apprendre de la religion naturelle.

Supposez que Dieu jugeât à propos de se réconcilier avec les pécheurs, la *religion naturelle* serait bien encore la *règle* de leur épreuve et de leur obéissance future; mais pour leurs *espérances*, il faut qu'elles viennent d'une *autre* source: elles ne peuvent naître que des *promesses* de Dieu même, c'est-à-dire, *des oracles des prophètes;* et c'est pour cela que *la prophétie* doit toujours faire une partie essentielle de la religion des pécheurs.

Et c'est ce qui confirme ce que l'Ecriture sainte nous apprend de l'origine de la prophétie.

Ce que nous venons de dire s'accorde parfaitement avec la plus ancienne et la plus authentique relation que nous ayons de l'origine de *la prophétie* dans le monde. Quand Dieu eut fini tous ses ouvrages, et *l'homme* en particulier *qui en était le chef,* il en fit, *pour ainsi dire,* la revue: *et voilà que tout était très-bon* (Genès. 2, 31). Nous ne savons pas combien de temps subsista *cette bonté physique;* mais il est certain qu'elle ne fut pas de longue durée. Tandis que nos premiers pères vécurent dans l'innocence, ils eurent de fréquentes communications avec Dieu; cependant il n'y a pas le moindre indice *d'aucune prophétie* qui leur fût donnée: *les espérances de la nature* étaient alors *vives et fortes,* et l'homme avait devant ses yeux tout le bonheur pour lequel il avait été créé; ce qui suffisait à animer et à soutenir son obéissance. Dans cet état, *la religion naturelle* n'avait pas besoin *d'autre* secours; et aussi n'en eut-elle point *d'autre.*

Mais quand cet état vint à changer par la transgression de nos premiers pères, quand la religion naturelle ne fut plus capable de leur fournir, ni espérance, ni consolation, et qu'elle les abandonna à l'attente terrible d'un supplice prêt à les consumer; quand Dieu *descendit* pour juger les violateurs de ses lois, et néanmoins dans l'intention de les délivrer *enfin* et de les garantir de la ruine qu'ils s'étaient attirée à eux-mêmes: *alors* se fit entendre *la parole de prophétie,* non pas pour s'opposer à la *religion naturelle,* mais pour la soutenir et la perfectionner, pour donner à l'homme de nouvelles espérances, puisque celles qui l'avaient animé jusques-là étaient anéanties pour jamais par *sa chute.*

Du fameux oracle de la Genèse 3, 15.

L'oracle que Dieu rendit alors étant le premier, et sans contredit (de la manière que je le conçois) le fondement et le modèle de tous ceux qui sont venus ensuite, il mérite bien que nous l'examinions un peu en détail.

Les difficultés que présente l'histoire de la chute, n'empêchent pas que ce qu'il y a d'essentiel ne soit très-intelligible.

Il semblera peut-être à la plupart, que, pour faciliter l'intelligence de cet oracle, le meilleur moyen serait de lever premièrement les difficultés que présente l'histoire de la chute. J'avoue que si l'on pouvait ajouter quelque chose d'*essentiel* à ce qu'on a dit là-dessus, ce serait un temps et une peine très-bien placés; mais plus l'on examine ce fait dans toutes ses circonstances, et plus l'on se persuade que l'interprétation communément reçue est la meilleure. Et c'est aussi manifestement celle de l'ancienne Eglise *Juive*, comme il paraît par les allusions à cette histoire que l'on trouve dans les livres du *vieux Testament.*

Le récit de Moïse serait pour certains incrédules, si j'entends bien leurs principes, également *incroyable,* quoique peut-être beaucoup moins *divertissant,* quand même il aurait été exprimé dans le langage *le plus clair et le plus simple.*

Ainsi l'on ne gagne pas grand'chose à leur remettre devant les yeux le *génie et le style des Orientaux*, car vous pourriez aussitôt leur persuader qu'un *serpent* tenta *Eve,* que de leur faire croire qu'aucun mauvais esprit ait séduit nos premiers pères. Si vous leur demandez pourquoi le *démon* n'aurait pas pu aussi bien parler à Eve sous la forme d'un *serpent,* que rendre des *réponses* aux païens sous cette *même forme* et sous *plusieurs* autres, vous n'en êtes point plus avancé: car tous les *oracles,* soit des Juifs, soit des païens, leur sont égaux; ce n'est pas *l'autorité,* mais la *réalité* de ces oracles qu'ils contestent. De tels incrédules ne sauraient entrer pour rien dans la discussion du sujet dont il s'agit.

Quant à ceux qui ne rejettent pas toute la religion, mais que les circonstances de cette histoire choquent, je les prie de considérer, que les spéculations qui peuvent naître du récit de Moïse, et de l'origine du mal *physique* et du mal *moral,* sont des plus abstruses, et fort au-delà de notre portée; et que les difficultés qui les accompagnent, ont conduit les hommes dès les *premiers* âges du monde à imaginer deux principes *indépendants,* l'un du *bien,* et l'autre du *mal:* idée qui renverse la souveraineté de Dieu, que Moïse a eu principalement en vue de maintenir dans cette histoire de la chute. S'il eût clairement introduit un *Etre malin et invisible* s'efforçant de détruire les œuvres de Dieu, et donnant la naissance au péché dans le monde, cela aurait pu favoriser l'opinion des deux principes; ou pour prévenir un tel abus, il aurait fallu qu'il eût aussi laissé par écrit une histoire de *la chute des anges,* article auquel je suppose que sa commission ne s'étendait pas, et dont peut-être nous ne sommes pas juges compétents. Or, puisque cet inconvénient pouvait s'éviter en grande partie en ayant recours au style des Orientaux, qui avaient accoutumé d'envelopper l'histoire sous des *paraboles* ou des *similitudes,* il y a bien de l'apparence que c'est *la raison pour laquelle* celle de la chute a été écrite dans le langage, où nous la voyons aujourd'hui.

Le serpent, remarquable par *sa ruse* et par son *adresse à tendre des piéges,* était très-propre à représenter le *tentateur* qui séduisit nos premiers pères. D'un autre côté, une si vile créature ne donnait aucun lieu de soupçon-

ner, que le mauvais principe qu'elle figurait, fût un être égal à Dieu; et voilà pourquoi elle paraît ici sur la scène, comme le principal acteur.

Si on l'explique comme on ferait toute autre histoire orientale de la même antiquité.

L'obscurité que ce tour de narration répand sur le fait dont il s'agit, n'est pas telle, que nous ne puissions très-certainement parvenir à la connaissance de tout ce qu'il nous est nécessaire de savoir là-dessus. Envisageons l'histoire de Moïse du même œil, que nous ferions toute autre histoire orientale de la même antiquité, supposons, par exemple, que ce qu'il nous dit de la chute de nos premiers pères soit tiré de l'histoire phénicienne, de Sanchoniaton: nous serions peut-être dans ce cas fort embarrassés à rendre raison de chaque représentation, de chaque *figure*, de chaque *terme* en particulier qui s'y rencontrent. Mais nous conviendrions bientôt, que toutes les difficultés qui naissent de là, doivent être imputées au *langage*, et aux *coutumes* du *siècle* et du *pays* où cette histoire a été écrite; et nous aurions trop d'égard pour un si *vénérable* morceau *d'antiquité*, pour le taxer de *manquer de sens*, parce que nous n'entendrions pas tout ce qu'il renferme jusqu'aux plus petites circonstances. Nous conviendrions aussi que cette histoire regarde manifestement *quatre personnes*, l'*Homme*, la *Femme*, l'*Être* représenté par le *serpent*, et *Dieu*. Les diverses relations que ces *quatre personnes* soutiennent, ne sauraient être contestées, il est clair que le *serpent* est le *tentateur*, l'*Homme* et la *Femme* les *coupables*, et *Dieu* le *Juge* de tous trois. Les *peines* infligées à *l'Homme* et à la *Femme* ne renferment aucune obscurité; et pour ce qui est de la *sentence* prononcée contre le *serpent*, il nous paraîtrait juste de lui donner le sens que demande naturellement toute la suite de l'histoire.

Certainement ce n'est pas une chose déraisonnable, que d'exiger des incrédules qu'ils apportent la même équité en interprétant les paroles de Moïse, qu'en expliquant tout autre ancien auteur: or dès là il est incontestable, que l'histoire de la chute renferme ce *fait manifeste*, « que l'homme fut sollicité à désobéir « à Dieu, et qu'il lui a désobéi en effet, que par là il « perdit tout droit au bonheur et à la vie elle-même; « et que Dieu jugea, tant *lui*, que le *séducteur* qui l'a- « vait tenté sous la *forme* d'un *serpent*. » Nous n'en demandons pas davantage; et c'est par ce fait que nous allons examiner la prophétie dont nous avons parlé.

C'est par le fait principal que cette histoire renferme, qu'il faut expliquer l'oracle que Dieu donna à nos premiers pères.

Elle fait partie de la sentence prononcée contre le tentateur; voici quels en sont les termes: *Je mettrai inimitié entre toi et la femme, et entre ta semence et la semence de la femme; cette semence te brisera la tête, et tu lui briseras le talon* (Gen. 3, 15). Les interprètes chrétiens appliquent cet oracle à notre bienheureux Sauveur: c'est lui qui est ici désigné par cette expression emphatique, *la semence de la femme*; c'est lui qui est venu dans la plénitude des temps pour *briser la tête du serpent*, en *détruisant les œuvres du diable* (1 Jean, 3, 8) et rétablissant dans *la liberté des enfants de Dieu* ceux qui vivaient sous *la servitude du péché* (Rom. 8, 21). Mais, diront les incrédules, « n'est-ce « pas là une interprétation bien déraisonnable et bien « hardie? Apprenez-nous donc en vertu de quelles « règles cette expression générale, *la semence de la « femme*, désigne *une personne particulière*, et par quel « art nouveau vous découvrez dans une phrase si com- « mune le mystère de la conception et de la naissance « miraculeuse de Jésus-Christ? Montrez-nous aussi « comment il est possible que cette façon de parler, « *briser la tête du serpent*, signifie la destruction de « l'empire du démon et du péché, et la rédemption du « genre humain par le même Jésus-Christ? » On ne doit pas être surpris d'entendre faire des objections et des questions de cette nature à des gens, qui ne portent pas leur vue plus loin que le troisième chapitre de la Genèse, pour découvrir quel peut être le fondement de cette application commune à tous les chrétiens: de la manière que l'oracle est couché dans cet endroit, on n'y voit rien qui indique le sens particulier que nous lui donnons, et beaucoup moins qui le restreigne à ce sens. Mais nous parlerons de cela dans la suite: pour le présent, mettons à part nos propres idées, remontons à l'état où étaient les choses quand cet oracle fut annoncé, et voyons (si heureusement nous pouvons le découvrir) ce que Dieu se proposait de faire connaître alors par son moyen, et quel est le sens que nous pouvons raisonnablement supposer que nos premiers pères y attachèrent.

Leur condition dans ce temps-là était des plus tristes. Leur état était un état de péché: ils paraissaient devant Dieu pour recevoir la sentence de leur condamnation, et ils avaient juste sujet de craindre la pleine exécution de cette menace qui leur avait été faite, *Dès le jour que tu en mangeras, tu mourras de mort* (Gen. 2, 17). Mais Dieu fit briller à leurs yeux sa miséricorde aussi bien que sa justice, se proposant tout à la fois et de les punir, et de les rétablir en grâce. La sentence qu'il leur prononce est terrible et sévère. la femme est condamnée à *enfanter avec douleur*; l'homme est assujetti pour toute sa vie au chagrin et au travail. La terre est maudite à cause de lui; et, pour comble de malheur, il se voit exposé à toutes les suites de cet arrêt irrévocable, *tu es poudre, et tu retourneras en poudre*. Si nos premiers pères eussent été abandonnés à eux-mêmes après une telle condamnation, il n'y aurait eu dans leurs maux, ni interruption, ni soulagement: la durée de leurs peines aurait égalé celle de leur vie; et enfin ils seraient retournés dans la poussière sans aucune légitime espérance pour l'avenir, puisqu'alors ils auraient dû nécessairement se regarder comme des gens rejetés de leur Créateur, livrés en proie aux troubles et aux afflictions de ce monde, et qui n'avaient rien à attendre au-delà de la

mort. Sur ce pied-là, je conçois que la religion aurait pu être entièrement éteinte ; car avoir des sentiments de religion sans aucune espérance, c'est frénésie ; c'est un état destitué de tout motif, de tout encouragement à aimer Dieu et à lui obéir, à faire quoi que ce soit digne de louange.

Car si l'on y fait attention, il paraît manifestement que cet oracle ne pouvait être entendu dans un sens littéral.

Si donc Dieu avait dessein de conserver nos premiers pères comme des objets de sa miséricorde, il était absolument nécessaire qu'il leur donnât des espérances, qui pussent suffire à devenir *le fondement raisonnable* des efforts qu'ils devaient faire pour se réconcilier avec lui par une obéissance plus exacte. Il semble que ce soit là le principal but de cette première prophétie que nous avons devant les yeux ; et certes ce but était nécessaire, vu la condition du monde et l'état de la religion, qui ne pouvait point du tout se soutenir sans de telles espérances. D'un autre côté les termes de la prophétie répondent parfaitement bien à ce but : car voyons dans quel sens nous pouvons supposer qu'Adam et Eve les ont entendus. Ce ne peut être que dans un sens littéral, ou que d'une manière qui convînt à toutes les circonstances de cette histoire. Si nous supposons qu'ils aient pris cet oracle à la lettre, et que ce fût là l'intention de Dieu même en le donnant, il paraîtra manifestement ridicule. Représentez-vous, je vous prie, que *Dieu* vient pour *juger* les coupables ; qu'Adam et Eve paraissent devant lui dans *le dernier accablement ;* qu'il les condamne aux *peines,* aux *chagrins,* aux *misères* de cette vie, et enfin à *la mort ;* et qu'au milieu de toute cette scène d'affliction et de malheur, vous l'entendez prédire d'une manière *pompeuse* un événement fort *trivial* qui devait arriver dans le monde, savoir, que les serpents seraient enclins à mordre les hommes au talon, et les hommes prêts à s'en venger en leur écrasant la tête. Quel rapport y avait-il entre *une minutie de cette nature et la perte du genre humain, la corruption* du monde *naturel et moral et l'anéantissement de* toute *la gloire* et de tout *le bonheur* qui résultaient de la création ? Etait-ce une grande consolation pour Adam, après lui avoir annoncé que ses jours seraient *courts et mauvais,* et sa mort sans espérance, que de lui apprendre qu'il briserait de temps en temps *la tête du serpent,* et que cette victoire ne laisserait pas même de lui coûter cher, quelque peu considérable qu'elle fût, puisque le *serpent* lui *mordrait* aussi souvent *le talon,* Certainement nos premiers pères ne pouvaient entendre cette prophétie dans ce sens-là, quoique quelques-uns de leurs descendants l'aient fait ; preuve manifeste que ceux à qui on peut le reprocher, prennent un bien plus grand interêt à défendre l'interprétation littérale de l'Ecriture, qu'à lui faire parler le langage du bon sens. Ainsi abandonnant cette explication comme tout-à-fait absurde et ridicule, voyons quelle idée les circonstances de l'histoire nous obligent nécessairement d'attacher aux termes de la prophétie que nous examinons. Adam séduit par Eve, et Eve séduite par *le serpent,* étaient tombés dans la désobéissance, et paraissaient devant Dieu pour recevoir la sentence de leur condamnation. Dans cet état ils n'ignoraient pas que leur *chute* était la *victoire* du *serpent,* qu'ils connaissaient par expérience pour *un ennemi* de *Dieu* et de *l'homme ;* de *Dieu,* dis-je, dont il avait *défiguré* le plus noble ouvrage ; et de *l'homme,* qu'il avait *perdu* en le faisant tomber dans le crime. Il ne se pouvait donc que nos premiers pères ne reçussent quelque consolation, d'entendre la sentence que Dieu prononça avant toutes choses contre le serpent, et de voir que, quelque empire que cet être malin eût obtenu sur eux, il n'avait pu remporter aucun avantage sur leur créateur, qui était bien capable de défendre sa propre autorité, et de punir ce grand auteur de leur désobéissance. La méthode que Dieu suivit dans cette occasion, était très-propre à les détourner, ou à les guérir de la pensée qu'il y eût quelque être malfaisant qui lui fût égal en puissance et en empire ; opinion qui fit de grands progrès dans la suite des temps par la force de la corruption humaine, et qui dès-là qu'elle devient régnante, détruit nécessairement toute vraie religion. Ainsi la condamnation du serpent démontrait la souveraine autorité de Dieu. Et que ce fût là l'idée que les premiers hommes y attachèrent, nous en avons, si je ne me trompe, un témoignage très-ancien dans le livre de Job : *En Dieu,* dit-il (Job. 12, 16), *est la force et l'intelligence ; à lui appartiennent, et l'homme séduit, et le séducteur ;* c'est-à-dire, qu'ils lui sont également soumis. La créance de l'empire absolu de Dieu qui fait le fondement de toute religion, étant ainsi affermi, il fallait de plus donner à nos premiers pères des espérances, qui fussent capables de les porter à la piété envers cet être suprême. Or il ne se peut qu'ils n'en conçussent de telles, quand ils apprirent de sa bouche que la victoire que le serpent venait de remporter sur eux, n'était pas une victoire complète ; que tant eux que leur postérité seraient mis en état de résister à sa domination, et que quoiqu'ils eussent beaucoup à souffrir dans ce combat, ils auraient pourtant enfin le dessus, ils *briseraient la tête du serpent,* et se délivreraient eux-mêmes de son pouvoir tyrannique. Or voyons quelle est l'idée qu'ils pouvaient se faire d'une pareille conquête ; n'est-il pas naturel d'espérer, que l'on recouvrera par la victoire, ce que l'on avait perdu par une défaite précédente ?

Les termes en sont figurés, et marquaient en général la victoire que nos premiers pères devaient remporter sur celui qui les avait fait tomber dans le crime, et la délivrance des maux qu'ils s'étaient attirés par là.

Adam et Eve savaient que le *serpent* les avait soumis à sa domination par le péché ; pouvaient-ils donc se promettre de le vaincre autrement que par la pratique de la vertu ? Ils se voyaient privés par leur désobéissance du bonheur pour lequel ils avaient été créés ; pouvaient-ils moins attendre du retour de

leur justice, que le recouvrement d'un si précieux avantage ? La connaissance certaine qu'ils avaient de leur infortune, les conduisait nécessairement à se former cette idée de la victoire qui leur était promise. J'avoue que le langage de la prophétie qui renferme une telle promesse, est en partie métaphorique ; mais c'est une grande erreur que de s'imaginer que toutes les métaphores aient une signification incertaine : car le dessein et le but de celui qui s'en sert, joints aux circonstances qui les accompagnent, font naître un sens fixe et déterminé. S'il en était autrement, il n'y aurait rien de certain dans aucun langage, et surtout dans celui des Orientaux, qui abonde en cette espèce de figures.

Retournons maintenant à notre sujet, et voyons quelle est l'application que nous devons faire de cet exemple.

Ainsi, quelque obscurité qu'il y eût dans cette prophétie, elle fournissait des espérances suffisantes à entretenir la religion et la piété dans le monde ; ce qui était le but de Dieu en la donnant.

La prophétie dont nous venons de parler, ne pouvait être que très-obscure pour nos premiers pères ; c'était *une lumière qui éclairait dans un lieu ténébreux,* suivant l'expression de S. Pierre. Tout ce qu'ils pouvaient en conclure avec certitude, se réduisait à ceci, que leur état n'était pas désespéré ; qu'il y avait encore quelque remède ; et qu'un jour ils seraient délivrés des maux sous lesquels ils gémissaient alors. Mais de savoir dans quel temps, ou dans quel lieu, ou par quels moyens cela devait se faire, c'est ce dont ils n'avaient aucune idée. La sentence même qui leur avait été prononcée, et qui les condamnait à retourner dans la poudre de la terre, les empêchait de comprendre ce que signifiait proprement cette victoire qu'ils devaient remporter sur le serpent, ou comment ils en seraient plus heureux, eux qui devaient être bientôt réduits en poussière. Mais, quelque chose qu'on puisse dire là-dessus pour relever l'obscurité de cette promesse, je demande : N'était-elle pas, nonobstant toute cette obscurité, un fondement légitime de piété et de confiance en Dieu après la chute, par les espérances qu'elle donnait de la délivrance des maux que le péché avait introduits dans le monde ? Si cela est vrai, elle répondait parfaitement à l'état de ceux à qui elle avait été donnée, et elle leur révélait tout ce que Dieu avait dessein de leur révéler. Comme ils n'auraient pu conserver des sentiments de religion sans quelque espérance de grâce, il était nécessaire de lui en fournir de telles ; mais il ne l'était pas également de leur apprendre comment elles seraient accomplies, de leur faire connaître dans quel temps, et de quelle manière précisément cette heureuse révolution qui leur était promise, arriverait. Après cela que peut-on objecter encore contre cette prophétie ? Elle est fort obscure, dites-vous. J'en conviens ; mais elle n'a d'obscurité que dans les points que Dieu ne trouva pas à propos d'expliquer alors, et qu'il n'était pas même nécessaire qu'on connût dans ce temps-là. Il y avait, comme vous voyez, une raison manifeste de donner la prophétie, et la prophétie est claire autant que cette raison le demandait. Elle n'est obscure que là où il n'y avait point de raison de la rendre évidente ; ce qui est assurément un défaut très-tolérable, et très-éloigné de fournir un juste sujet de plainte.

Mais, dira-t-on encore, si cet oracle ne donna à nos premiers pères qu'une espérance générale de pardon et de retour à la félicité, et s'il ne fut destiné de Dieu qu'à cela, d'où vient que nous qui sommes leurs descendants, y trouvons un sens beaucoup plus étendu, que nous ne supposons qu'ils y ont trouvé eux-mêmes ? Comment prétendons-nous y voir Jésus-Christ, le mystère de sa naissance, de ses souffrances, et de son dernier triomphe sur toutes les *puissances des ténèbres ?* Par quelle nouvelle lumière y découvrons-nous toutes ces profondeurs ? Par quel art inconnu les développons-nous ?

Je ne suis point surpris que ceux qui examinent les prophéties qu'on applique à Jésus-Christ, dans l'espérance de trouver en chacune d'elles quelque caractère distinctif du Messie, qui fût clair et manifeste antécédemment même à sa venue, fassent de telles questions et d'autres semblables ; ou que l'argument tiré des anciens oracles paraisse si mince et si trivial à des gens qui n'en savent pas faire un meilleur usage.

Elle se trouve pleinement accomplie en Jésus-Christ ; ainsi on peut bien dire qu'elle l'avait surtout en vue.

De tout temps sont connues à Dieu toutes ses œuvres (Act. 15, 18); et quel que soit le degré de lumière qu'il a trouvé bon de communiquer à nos premiers parents ou à leur descendants, il n'y a pas de doute qu'il n'ait eu dans tous les temps une connaissance parfaite de toutes les voies par lesquelles il avait résolu de délivrer et de rétablir le genre humain. Par conséquent il faut que toutes les déclarations qu'il a données aux hommes du salut qu'il avait en vue, répondent à ce grand événement, dès que *la plénitude des temps* l'aura manifesté. On ne saurait prouver par aucune considération, que Dieu doive dans tous les temps, ni même dans quelque temps que ce soit, nous révéler clairement les secrets de sa Providence. Il est le maître absolu de le faire quand il lui plaît, et de la manière qu'il lui plaît. Mais l'on peut alléguer une raison nécessaire, pour laquelle toutes les révélations de cette nature qu'il trouve à propos de nous donner, doivent répondre exactement au grand dessein qui en est l'objet après son accomplissement. C'est donc une chose absurde, que de se plaindre de l'obscurité des anciennes prophéties : car c'est s'en prendre à Dieu même, comme s'il était responsable de ne nous avoir pas fait entrer plus avant dans ses secrets. Mais si nous prétendons qu'il nous ait enfin manifesté par l'Évangile les moyens dont il s'est servi pour nous

sauver, il est nécessaire que nous fassions voir, que tous les avertissements qu'il a donnés à l'ancien monde de cette illustre délivrance, ont un grand rapport avec les choses que nous avons vues et ouies. Par conséquent l'argument tiré de la prophétie ne doit pas être tourné de cette manière : « Tous les an- « ciens oracles ont expressément désigné et caractérisé « Jésus-Christ ; » mais il faut le former ainsi : « La « venue de Jésus-Christ au monde répond parfaite- « ment à toutes les déclarations que Dieu a faites aux « pères, du grand salut qu'il avait dessein d'opérer. » Il n'a jamais fait de promesse touchant la délivrance commune du genre humain, qui n'ait été pleinement accomplie par l'envoi de son Fils pour notre rédemption. Servons-nous de cette règle dans l'explication de la prophétie que nous avons en main. Si vous demandez que nous vous prouvions *à priori* que Jésus-Christ y est manifestement désigné, et que Dieu s'y est astreint lui-même à procurer le bonheur dont il y est question par la venue de ce même Jésus-Christ, et non par aucun autre moyen que ce fût, vous exigez une chose que personne, à mon avis, ne saurait faire. Mais voulez-vous savoir si cette prophétie, à la prendre dans le sens qui se présente le premier, et qui est le plus naturel, dans le sens dans lequel nos premiers pères et leurs enfants après eux pouvaient aisément l'entendre, a été vérifiée par la manifestation de Jésus-Christ au monde, il est aisé de vous satisfaire : car l'on peut démontrer clair comme le jour, que toute l'attente qu'elle faisait naître, a été pleinement remplie par la rédemption, que ce divin Sauveur a opérée pour nous. Et que pouvez-vous souhaiter de plus, que de voir cet oracle exactement accompli? Si malgré tout cela vous persistez à soutenir, qu'il aurait dû être plus exprès, plaignez-vous de Dieu qui ne vous a pas communiqué plus de lumières ; ou plutôt suspendez vos plaintes jusqu'à ce que vous puissiez les justifier par de bonnes raisons.

Je n'ignore pas que l'on donne ordinairement un sens plus étendu aux termes de cette prophétie, et que les interprètes chrétiens prétendent pouvoir en conclure, que Jésus-Christ y est désigné d'une manière particulière. C'est lui, *disent-ils*, qui est *la semence de la femme* dans un sens propre qui n'est applicable à aucun autre: ses souffrances sont très-bien représentées par cette expression, *Tu lui briseras le talon ;* et sa victoire complète sur le péché et sur la mort très-bien marquée par cette autre phrase, *Elle te brisera la tête.* Quand les incrédules entendent de tels raisonnements, ils se croient autorisés à s'en moquer ; mais leurs profanes railleries retombent sur eux-mêmes. Nous accordons sans peine que les termes de cette prophétie n'emportent pas nécessairement le sens particulier que nous venons de marquer : nous convenons de plus, qu'il n'y a pas d'apparence que nos premiers pères y aient attaché ce sens-là, ou que Dieu ait voulu qu'ils l'entendissent ainsi ; mais puisqu'elle se trouve pleinement accomplie en Jésus-Christ, et qu'elle ne peut aujourd'hui s'appliquer qu'à lui seul je voudrais bien savoir pourquoi l'on s'imagine que ce soit une chose si ridicule de supposer que Dieu à qui tous les événements sont connus de toute éternité (1), a fait choix des expressions qu'elle renferme, comme très-propres de leur nature à fournir autant de lumière qu'il avait résolu d'en communiquer à nos premiers parents ; surtout si l'on considère que ces expressions, malgré leur obscurité, devaient paraître dans la plénitude des temps avoir été adaptées d'une manière particulière à l'événement qu'il avait vu dès le commencement, et qu'il avait dessein que le monde vît un jour : événement que l'on reconnaîtrait sans peine pour être l'ouvrage de ses mains, quand il serait arrivé, et qu'on découvrirait dans les termes de la prophétie cette évidence secrète qu'il y avait renfermée dès *les jours anciens.* Quelque peu de cas que les gens qui se piquent de bel esprit, puissent faire d'une telle dispensation, elle n'a cependant rien d'indigne de la sagesse de Dieu ; et quand nous voyons que cela se trouve vrai, non seulement dans cet oracle particulier, mais encore dans plusieurs autres du *vieux Testament,* ce n'est pas sans raison que nous concluons, que sous l'obscurité des anciennes prophéties, il y avait une évidence de la vérité de Dieu, mise en réserve pour être manifestée quand il en serait temps.

Tout ce que l'on vient de dire sur cet oracle, peut servir à nous donner une juste idée du premier période de la prophétie.

Comme cet oracle est le premier de tous, aussi est-il le seul considérable, le seul qui nous intéresse en quelque manière jusqu'au temps de Noé. Ainsi ce que nous avons dit pour son explication, peut servir à nous donner une juste idée du premier période de *la prophétie.* Sous ce période, l'évidence des oracles était proportionnée aux besoins du monde, et suffisante pour conserver la religion après la chute de l'homme, par les puissants motifs d'espérance et de confiance en Dieu qu'elle fournissait : car sans ces motifs, que les seules promesses de cet Etre suprême pouvaient faire naître, il était impossible que la religion subsistât. La prophétie que nous venons d'expliquer, était, pour ainsi dire, *la grande Chartre*, la grande déclaration de la miséricorde de Dieu depuis la chute. La nature n'avait point de refuge assuré pour des pécheurs sujets à la condamnation : elle avait perdu ses droits avec son innocence ; par conséquent il était nécessaire, ou de détruire les coupables, ou de les sauver en les mettant en état de salut, et leur

(1) *Souvenez-vous des premières choses qui ont été autrefois : car c'est moi qui suis le Dieu fort, et il n'y en a point d'autre semblable à moi; Qui déclare dès le commencement la fin, et longtemps auparavant les choses qui n'ont point encore été faites ; qui dis, mon conseil tiendra, et je mettrai en effet tout mon bon plaisir.* Isaïe, 46, 9, 10.

Les œuvres du Seigneur ont été faites par son ordonnance dès le commencement, et il a distribué leurs portions dès qu'il les a faites. Eccles. 16, 26.

donnant pour cet effet des espérances qui pussent leur faire observer les préceptes d'une religion raisonnable. Et c'est précisément jusque-là que s'étendait l'évidence de cette première prophétie. Dieu n'y déclara point expressément les moyens qu'il avait résolu d'employer pour opérer une si grande délivrance; et où est l'homme qui ait le droit de se plaindre de lui à cet égard, ou de lui prescrire quelque règle dans la dispensation de ses grâces envers *les fils des hommes?* Pour nous, *auxquels les derniers temps sont parvenus,* nous avons vu cet oracle pleinement vérifié, plus pleinement même que ceux à qui il avait été d'abord annoncé ne pouvaient peut-être le concevoir. Ainsi envisagez-le eu égard à nos premiers pères, il répondait parfaitement à leurs besoins, et au but immédiat que Dieu s'y proposait: considérez-le par rapport à nous-mêmes, il remplit toute notre attente; et nous plaindrions-nous encore de son obscurité?

Les sacrifices furent en usage d'abord après la chute, et à ce qu'il paraît, ordonnés de Dieu même.

L'introduction de *la prophétie* ne fut pas le seul changement qui se fit dans la religion à l'occasion de la chute de l'homme: *l'usage des sacrifices* fut établi dans le même temps, comme il paraît par la suite de l'histoire; et il n'est presque pas possible qu'il le fût, surtout alors, autrement qu'en vertu d'une institution divine. C'est le premier *acte de religion* dont il soit dit qu'il a *été accepté de Dieu;* ce qui emporte manifestement, que c'était lui qui en avait prescrit l'usage; car l'on ne peut guère supposer qu'il eût voulu donner une telle marque de distinction à une invention purement humaine. Dans la suite des temps, lorsque Dieu se révéla d'une manière plus claire, il paraît qu'il ordonna les sacrifices, comme des *expiations* pour *le péché;* et il n'y a aucune raison de croire, qu'ils aient été détournés alors de leur usage primitif. Il est vrai qu'on ne voit point de déclaration expresse d'un tel établissement d'abord après la chute de l'homme; cependant on trouve quelque chose dans l'histoire, qui peut donner du jour à cette matière. Nous lisons (Genèse, 4, 3 et suiv.) que Caïn *offrit à l'Éternel une oblation des fruits de la terre;* et qu'Abel *aussi offrit des premiers-nés de son troupeau, et leur graisse. Or l'Éternel,* est-il dit, *eut égard à Abel et à son oblation; mais il n'eut point égard à Caïn, ni à son oblation.* Supposant que la maxime de l'Église *Juive,* qui porte que, *sans effusion de sang, il ne se fait point de rémission des péchés* (Hébr. 9, 22), ait été bonne depuis la première institution des sacrifices, voici qu'elle peut avoir été le cas de ces deux frères. Abel vient demander grâce, et offre *le sacrifice* ordonné pour *l'expiation* du péché. Caïn paraît devant *Dieu* comme un *homme juste, qui n'avait pas besoin de repentance;* il apporte une offrande en reconnaissance de la bonté et de la libéralité de son créateur; mais il n'offre aucun *sacrifice pour le péché,* comme un aveu de sa propre dépravation. Ce que Dieu dit à Caïn favorise cette explication; *si tu fais bien ne seras-tu pas reçu? mais si tu ne fais pas bien, le péché est à la porte* (Genèse, 4, 7); c'est-à-dire, si tu es juste, ta justice te sauvera; mais si tu ne l'es point, qu'as-tu fait pour expier tes crimes? La peine qu'ils méritent te menace encore; elle te serre de près. Ajoutez à cela ce que l'Apôtre dit aux Hébreux (11, 4), que *le sacrifice d'Abel* fut rendu excellent par *la foi.* Que pouvait être cette foi, sinon une confiance dans les promesses et dans les ordres de Dieu? Et c'est ce dont Caïn manquait, s'appuyant sur ses propres mérites.

Si l'on admet cette interprétation, elle fait voir clairement, que la vraie religion établie de Dieu est *unique* et *la même* depuis la chute d'Adam, subsistant toujours sur les *mêmes principes* de foi, fondée d'abord seulement sur des *espérances générales et obscures,* qui ont été insensiblement éclaircies et développées dans chaque âge, jusqu'à ce que des jours plus heureux sont venus, où Dieu a trouvé bon de nous appeler *à la merveilleuse lumière de son Evangile.*

Ce morceau d'histoire contient tout ce que *l'Ecriture sainte* nous apprend de la religion des hommes avant le déluge. Il était à propos de l'examiner, à cause du rapport qu'il y a entre *la prophétie* et l'état de la religion dans le monde, et afin aussi que l'on pût voir que les sacrifices forment une espèce de *prophétie,* ou de représentation du seul grand sacrifice offert pour les péchés du monde.

Discours IV.

DE QUELLE MANIÈRE LA PROMESSE FAITE A NOS PREMIERS PÈRES SE DÉVELOPPA PEU A PEU DANS LA SUITE.

Nous avons vu quelle a été l'origine de la *prophétie,* et quel fut le degré de lumière et d'espérance qui accompagna celle que Dieu donna à nos premiers pères. Ce que nous avons maintenant à faire, c'est de rechercher de quelle manière *la promesse* qu'elle renfermait s'expliqua et se développa peu à peu dans la suite des temps, et de vous tracer les diverses dispensations de la Providence attentive à ménager toutes choses pour son accomplissement.

Si nous envisageons ce premier oracle comme le fondement des espérances qui intéressent tous les enfants d'Adam, qui regardent même tous les siècles à venir, aussi bien que les siècles présents et passés, nous ne serons point surpris de voir, que la conduite de la Providence a eu dans tous les âges du rapport à cette illustre prophétie, et s'y rapportera encore, jusqu'à ce que le temps marqué pour son entier accomplissement soit venu.

Toutes les anciennes prophéties doivent avoir entr'elles, et avec cette première promesse, une étroite liaison.

Je crois qu'on accordera aisément, parce qu'on ne saurait aisément le nier, que si les anciennes prophéties qui regardent l'état général de l'homme, soit par rapport à ce monde, soit par rapport à celui qui est à venir, sont en effet des oracles *divins,* il faut qu'il y ait entr'elles toutes une étroite liaison; en sorte que

quelque ténébreuses et obscures qu'elles puissent être à certains égards dans le temps de leur publication, et même dans les siècles suivants, elles doivent s'accorder dans l'événement, et se réunir dans le grand objet que la Providence avait toujours eu en vue. *De tout temps sont connues à Dieu toutes ses œuvres* (Act. 15, 18).

Supposant donc que l'oracle donné à nos premiers pères renferme les desseins de Dieu par rapport au genre humain, les diverses dispensations de sa Providence, et les déclarations plus étendues qu'il jugea à propos de faire dans la suite, doivent être les meilleurs commentaires que nous puissions avoir pour nous en faciliter l'intelligence.

De l'état de la religion dans le monde avant le déluge.

L'histoire que nous avons de l'état du monde avant le déluge est fort courte, et nous apprend fort peu de chose de la religion de ces temps-là, ou des espérances qu'elle entretenait dans l'esprit des hommes. Cependant il s'y rencontre des circonstances qui font voir, que durant ce période les hommes avaient conservé le souvenir, et senti les funestes effets des maux dont Dieu avait puni la chute de nos premiers pères, et que ceux qui avaient encore quelque sentiment de religion, s'attendaient à être délivrés de ces maux ; ce qui ne pouvait être fondé, autant qu'il paraît, que sur la prophétie dont nous avons déjà fait mention.

Et en particulier de la prédiction de Lamech touchant Noé.

Noé naquit dans l'onzième siècle après la chute d'Adam; et au moment de sa naissance Lamech, son père, animé de l'esprit prophétique, dit : *Celui-ci nous soulagera de notre œuvre, et du travail de nos mains, à cause de la terre que l'Eternel a maudite* (Genèse, 5, 29).

Cette prédiction expliquait en partie l'oracle donné à nos premiers pères. Elle emportait que la terre serait délivrée par Noé de la malédiction à laquelle elle avait été assujettie par la chute.

Ce passage est très-remarquable, et si on l'examine avec soin dans toutes ses parties, il répandra quelque lumière sur ce que l'Ecriture sainte nous dit de l'état et de la condition des hommes dans le premier âge du monde. Car je crois qu'on en peut très-bien recueillir 1° : Que la malédiction à laquelle la terre avait été soumise, subsista dans toute sa force jusqu'au temps de Lamech ; et que la peine qu'il fallait nécessairement prendre pour tirer de la terre des aliments suffisants pour vivre, était un joug pesant, incommode et fâcheux. Il n'y a pas de raison de douter, que Lamech n'eût une aussi bonne portion des biens de ce monde qu'aucun homme de son temps ; et cependant il parle du travail et des fatigues de la vie, plutôt comme d'une chose qu'il avait éprouvée, que comme d'une chose dont il avait été simplement le témoin. 2° Du temps de ce patriarche les hommes, au moins ceux qui n'avaient pas entièrement oublié Dieu, attendaient la délivrance des maux qui étaient une suite de la désobéissance de nos premiers pères. La prédiction de Lamech n'est pas la source et l'origine de cette attente ; au contraire c'est là-dessus qu'elle est fondée. Il parle, à ce qui paraît, à des gens qui avaient avec lui la même espérance d'une délivrance future ; et il leur montre l'enfant qui venait de naître comme l'instrument dont la Providence voulait se servir pour les soulager dans leurs peines. CELUI-CI *nous soulagera* ; c'est-à-dire, c'est ici *la semence de la femme, l'héritier de la promesse,* dont on verra l'effet de son temps. 3° Cette ancienne attente, fondée sur la prophétie donnée à nos premiers pères, n'avait pas pour objet une délivrance *immédiate, prochaine et subite.* Il s'était déjà écoulé plus de mille ans depuis la chute d'Adam, lorsque Noé naquit, et néanmoins l'espérance d'une délivrance future subsistait encore, ce qui n'aurait pas été naturel, si les hommes eussent cru que cette prophétie devait s'accomplir immédiatement, ou peu de temps après sa publication. Un si long délai était capable d'épuiser leur patience, et de confondre toute leur attente. 4° Ce que l'on espérait dans ces premiers âges du monde, n'était pas que le genre humain serait délivré tout à la fois de tous les maux auxquels la désobéissance d'Adam l'avait assujetti. Lamech qui se ressouvenait si bien de la *malédiction* de Dieu sur *la terre,* n'avait pas sans doute oublié celle qui avait enveloppé *l'homme,* et qui était encore *plus terrible: Tu es poudre, et tu retourneras en poudre* (Gen. 3, 19); et cependant il ne donne aucune espérance d'en être délivré. Noé n'était point cette *semence* qui devait *mettre en lumière la vie et l'immortalité.* Tout ce que Lamech prédit de lui, c'est *qu'il les soulagerait de leur œuvre, et du travail de leurs mains;* il ne parle point de la délivrance des autres maux plus considérables, dont Dieu avait puni l'homme ; il suppose que l'espérance en est fondée, comme elle l'est effectivement, sur l'oracle donné à nos premiers pères, et il laisse à la Providence le soin de la développer avec le temps. Cette idée d'une délivrance *graduelle* des peines qui furent les suites de la chute d'Adam, est conforme à tout ce qui est arrivé depuis, et à l'état des choses sous l'Evangile. Les écrivains sacrés s'en sont souvent servis, et en particulier S. Paul, qui nous dit que LE DERNIER ENNEMI *qui sera détruit, c'est la mort* (1 Cor. 11, 26).

Cette explication est contraire à divers préjugés où l'on est à cet égard.

Mais en expliquant de cette manière la prédiction de Lamech, il faut soutenir qu'elle a été vérifiée par l'événement, c'est-à-dire, que la terre a été délivrée de la malédiction à laquelle elle fut assujettie par la chute, et qu'elle jouit maintenant des effets de la bénédiction attachée à Noé ; opinion contre laquelle je ne doute point que ne s'élèvent un grand nombre de préjugés. On dira d'abord, que la prophétie donnée à nos premiers pères a été communement appliquée à Jesus-Christ, et à la délivrance que nous en atten-

dons, par le retour de la vie et de l'immortalité ; de sorte que l'on pensera peut-être que c'est rendre un mauvais service à la religion, que de donner à aucune autre personne que ce soit quelque part dans l'accomplissement de cet oracle.

Réponse à une première objection.

Pour répondre à cela, je remarquerai 1° : Que la malédiction qu'attira après elle la chute de nos premiers pères, a diverses parties. L'homme fut assujetti à vivre ici-bas dans le travail et dans l'amertume ; la terre fut maudite à cause de lui ; et réduit à gagner son pain à la sueur de son visage, il se vit pour comble de malheur condamné à retourner dans la poudre d'où il avait été pris. 2° Il faut observer, que l'oracle donné pour soutenir l'homme au milieu de ces maux, ne spécifie aucune délivrance en particulier ; l'espérance qu'il fait naître est une espérance générale, qui s'étend aussi bien à une partie de la condamnation de nos premiers pères qu'à l'autre, en sorte qu'on doit naturellement l'expliquer comme ayant un égal rapport avec le tout. 3° Supposé que nous découvrissions des raisons suffisantes pour croire que cet oracle a déjà eu en partie son accomplissement, et que l'une des peines dénoncées à l'homme a été depuis longtemps abolie, cela bien loin d'affaiblir l'espérance que nous avons de voir les autres également enlevées quand le temps marqué de Dieu sera venu, ne peut que la fortifier puissamment. 4° La supposition que l'on fait que cette prophétie se rapporte à plus d'un événement, ou à plus d'une personne, ne saurait former d'objection valable ; car cela est conforme à l'analogie des anciens oracles. Et pourquoi, je vous prie, celui-ci ne pourrait-il pas aussi bien désigner Noé et Jésus-Christ, que plusieurs autres, David et Jésus-Christ, Salomon et Jésus-Christ, etc.

Seconde objection et réponse.

Les idées que l'on se fait communément de l'état où se trouve aujourd'hui la terre, et de celui où elle était autrefois, forment un second préjugé contre mon explication. La plupart des gens s'imaginent, que bien loin qu'il soit arrivé à cet égard quelque changement en mieux, suivant la prédiction de Lamech, les choses vont de mal en pis dans tous les siècles. Il leur semble que la nature s'épuise en vieillissant, et qu'elle est beaucoup moins capable à présent de pourvoir aux besoins des hommes, qu'elle ne l'était autrefois. C'est l'opinion commune de notre âge, et c'a été celle des âges précédents. On trouve plusieurs réflexions de cette espèce dans des auteurs fort graves : S. Cyprien, par exemple, se plaint que toutes choses avaient empiré sensiblement, même dans le cours de sa vie ; que les saisons n'étaient plus si agréables, ni les fruits de la terre si délicieux et si rafraîchissants, qu'il se souvenait de les avoir vus. Je ne m'étonne point de l'entendre parler ainsi ; je ne suis pas moi-même tout-à-fait exempt de ce préjugé, et je m'aperçois bien que je m'y affermis tous les jours davantage. Les fruits les plus excellents et les plus rares qu'on serve à la table des grands, n'ont pas pour eux un goût aussi agréable, que ceux dont ils savaient se pourvoir eux-mêmes quand ils étaient jeunes. Combien de gens qui ne peuvent trouver que peu de jours assez beaux pour sortir, et qui se souviennent du temps qu'il y en avait à peine d'assez mauvais pour les retenir à la maison ! Ces observations et d'autres semblables font bien voir, que les hommes eux-mêmes changent beaucoup en vieillissant ; mais elles ne prouvent rien davantage.

Ce que les anciens auteurs ont dit de l'âge d'or *et de* l'âge de fer, *fortifie le préjugé où l'on est à cet égard.*

La tradition fortifie plus puissamment encore le préjugé où l'on est à cet égard : on nous parle d'un *âge d'or*, d'un temps où régnaient la paix et l'abondance, où la fraude et la violence étaient presque inconnues. Les anciens auteurs à qui nous sommes redevables de cette belle découverte, entremêlent ce qu'ils nous en disent de grandes plaintes sur les maux de leur siècle, ou de cet *âge de fer*, comme ils l'appellent, dans lequel ils vivaient. Ces autorités en ont porté plusieurs à croire que la malédiction qui avait enveloppé la terre, est toujours allée depuis en augmentant, et qu'il en sera de même jusqu'à la fin du monde.

Mais ces auteurs se sont trompés, et ce qu'ils disent de ces deux âges convient bien mieux aux siècles qui suivirent le déluge, qu'à ceux qui le précédèrent.

Mais l'on doit considérer, que les plus anciens écrivains qui ont donné lieu à une semblable opinion, vivaient à une si grande distance du déluge, que nous pouvons très-bien supposer qu'ils n'ont eu qu'une connaissance fort imparfaite du temps qui l'a précédé. Ils pouvaient aisément appeler les siècles qui le suivirent, *les anciens temps ;* car ils étaient effectivement tels à leur égard ; et il n'y a pas la moindre raison de croire qu'ils eussent aucune idée de la manière de vivre des hommes dans les premiers âges du monde. Peut-être avaient-ils quelque tradition obscure de l'état d'innocence dans le paradis terrestre ; mais ils le confondaient avec l'*âge d'or*, qui était une chose toute différente. Or est-il que les siècles qui suivirent immédiatement le déluge, donnèrent assez de lieu à cette ancienne tradition, sans supposer qu'il fût arrivé à la terre aucun changement pareil à celui qu'on imagine communément. En effet la terre aurait été dans un bien pauvre état d'abord après le déluge, si elle ne pouvait fournir avec abondance au petit nombre de ses habitants les choses nécessaires à la vie ; et quel lieu pouvait-il y avoir à la fraude et à la violence, tandis que chaque homme jouissait de plus de biens qu'il ne lui en fallait ? Quand le genre humain se fût multiplié, et que la terre eût été divisée entre les particuliers pour en jouir en propre, les choses changèrent ; les uns se trouvèrent avoir beaucoup au-delà du nécessaire, et les autres n'en avaient pas

assez ; chacun s'empressa de plus en plus à acquérir des richesses, et mit en œuvre pour cet effet l'artifice, la fraude, ou une violence ouverte, suivant que cela pouvait le conduire plus sûrement à son but. Ainsi voilà d'un côté *l'âge d'or*, et de l'autre *l'âge de fer*. Le premier de ces états, qui fut un état heureux, dura jusqu'au temps même d'Abraham. Ce patriarche et Lot son beau-frère étaient étrangers dans le pays de Chanaan ; ils avaient avec eux de grands troupeaux de bétail, et nombre de domestiques ; et cependant de quelle abondance n'y jouissaient-ils point ? Quand leurs serviteurs prirent querelle au sujet de quelques commodités qui s'offraient pour le bétail, et dont ils voulaient s'emparer au préjudice les uns des autres, Abraham, comme s'il eût été le maître de tout ce pays, offre à Lot le choix de la contrée qui l'accommodera le mieux pour ses troupeaux. *Tout le pays*, lui dit-il (Gen. 13), *n'est-il pas à ton commandement ? ... Si la gauche te plaît, j'irai à la droite, ou si la droite te plaît, j'irai à la gauche.* Aujourd'hui une pareille dispute ne manquerait guère d'être accompagnée de violence et de fraude, de haine mortelle et d'animosité. Mais du temps d'Abraham, l'abondance même dont les hommes jouissaient mit fin à toute querelle ; non que le monde soit pire à présent qu'il n'était alors, mais le genre humain s'est tellement multiplié, et la terre a été si fort divisée entre les particuliers, que ce n'est plus une chose à leur choix de s'établir où il leur plaît. Du temps d'Abraham, il n'y avait que quelques pièces de terre près des villes et des lieux habités, qui fussent possédées en propre, comme il paraît par le champ qu'il acheta des Hétiens pour y avoir un sépulcre à part. Mais ce patriarche n'était pas le propriétaire de la contrée où il nourrissait son bétail, et cependant il ne fut point troublé dans cette jouissance paisible.

Ainsi sans attention à ces préjugés, recherchons ce qu'il y a de vrai dans le cas dont il s'agit, en suivant la plus grande lumière qui nous reste à cet égard.

Les interprètes chrétiens sont partagés sur le sens de la prédiction de Lamech ; *et ce qu'ils en disent n'a aucun fondement.*

Si vous consultez les interprètes sur le sens de la prédiction de Lamech, les uns vous diront que Noé fut l'inventeur des instruments propres à l'agriculture, ce qui diminua de beaucoup le travail et les peines du labourage. Mais c'est ce qu'on avance sans preuves, et il est bien plus apparent que ce fut un des descendants de Caïn qui fit cette heureuse découverte. Il n'est point parlé du tout de l'habileté de Noé dans ce genre de profession ; au lieu que nous lisons de Tubal-Caïn, qu'il *fut le maître de tous les forgeurs d'instruments d'airain et de fer* (Gen. 4, 22). Et est-il croyable qu'il y eût déjà de son vivant (1) des gens qui travaillaient en fer, et que cependant on n'eût point tiré de cet art des secours pour l'agriculture jusqu'au temps de Noé ? D'autres interprètes prétendent que ce patriarche fut le premier qui inventa l'art de faire du vin, liqueur qui réjouit le cœur de l'homme, et lui fait oublier ses chagrins et ses peines ; mais ce sentiment est également destitué de preuves. Nous lisons bien qu'après le déluge, *Noé commença à labourer la terre, et à planter la vigne* (ib. 9, 20) ; mais comme il n'était pas *le premier laboureur* dans le monde, aussi ne peut-on point en conclure qu'il fut *le premier vigneron.*

Il y en a qui croient qu'il n'y a rien de prophétique dans la déclaration de Lamech, et que ce patriarche n'avait autre chose en vue que les circonstances de sa propre famille. Il se réjouissait, disent-ils, de se voir un fils, qui pourrait avec le temps le soulager dans les travaux de l'agriculture. Suivant cette interprétation, Noé est si peu désigné dans cet endroit comme la personne qui devait diminuer, adoucir le labeur et les fatigues du genre humain, que son père se réjouit seulement de ce qu'il était venu pour en prendre sa part, et pour être le compagnon de ses peines. Mais est-ce là une chose particulière à Noé, et tout père ne peut-il pas tenir le langage de Lamech à la naissance d'un fils ? Pourquoi donc ce patriarche est-il le seul dont l'Ecriture nous ait conservé un semblable discours ? Pourquoi Noé est-il appelé d'un nom qui s'y rapporte manifestement (1), s'il n'y avait point de raison particulière pour cela ?

Les Juifs l'expliquent généralement à peu près dans le sens qu'on a d'abord marqué.

Les interprètes juifs s'accordent généralement à expliquer les paroles de Lamech, comme désignant une délivrance future des travaux et des peines du labourage, auxquels avait donné lieu la malédiction répandue sur la terre ; et il y en a quelques-uns qui supposent que ces paroles regardent le rétablissement du monde par Noé et ses enfants. Mais l'Ecriture-Sainte elle-même nous servira ici de guide assuré ; voyons ce qu'elle en dit.

Mais l'Ecriture-Sainte justifie pleinement ce sens.

Lamech prédit que son fils *Noé les soulagerait de leur œuvre et du travail de leurs mains, à cause de la terre que l'Eternel avait maudite* (Gen. 5, 29). Quand Dieu révèle à Noé le dessein qu'il avait formé d'envoyer le déluge, il ajoute (ib. 6, 18) : *Mais j'établirai mon alliance avec toi.* Lamech attend en vertu de la promesse de Dieu une délivrance de la *malédiction répandue sur la terre*, et il prédit que cette délivrance arriverait par son fils. Lorsque Dieu menace de détruire la terre, et de mettre le comble à cette malédiction dont il l'avait chargée, il se souvient de son alliance, et promet à Noé de lui en faire sentir les avantages. Quelle pouvait être cette alliance, qui avait

(1) Il n'y a que cinq générations depuis Caïn jusqu'à Tubal-Caïn exclusivement, de sorte que ce dernier a dû vivre dans le troisième siècle du monde plus de 700 ans avant Noé.

(1) Le nom de Noé signifie en hébreu, *repos.*

un rapport si immédiat à la destruction du monde, sinon la promesse même que Lamech prévit que Dieu exécuterait en la personne de Noé, et qui est ici actuellement confirmée à Noé? Ces paroles *j'établirai mon alliance,* doivent se rapporter à une alliance déjà faite, et non à une alliance à faire; comme cela paraîtra évidemment à ceux qui voudront examiner quel est le sens de cette phrase dans l'Ecriture. Mais poursuivons.

Le déluge ayant cessé, Dieu déclare *qu'il ne maudira plus la terre à l'occasion des hommes* (Genèse, 8, 21); d'où il paraît 1° que le déluge fut l'effet de la malédiction que Dieu avait prononcée contre la terre à cause de l'homme; 2° que cette malédiction fut pleinement accomplie par le déluge, et cessa dès lors entièrement, pour faire place à une *nouvelle* bénédiction énoncée en ces termes : *Tant que la terre subsistera, les semailles et les moissons, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne cesseront point* (ib. 22). Ceci est appelé *une alliance entre Dieu et la terre* (ib. 9, 13); et *une alliance avec Noé et ses descendants, et avec tout animal vivant, tant des oiseaux, que du bétail et de toutes les bêtes de la terre* (ib. 8, 9, 10) : et en effet, une bénédiction accordée à la terre n'est pas seulement une bénédiction pour l'homme, mais encore pour tous les animaux qu'elle nourrit. C'est aussi eu égard à cette première alliance, que le psalmiste s'écrie, admirant la bonté de Dieu : *Eternel, ta gratuité atteint jusqu'aux cieux, et ta fidélité jusqu'aux nues; ta justice est comme de hautes montagnes, tes jugements sont un grand abîme : Eternel, tu conserves les* HOMMES *et les* BÊTES! (Ps. 36, 6, 7.)

Aussitôt qu'Adam eut été créé et placé sur la terre, Dieu lui accorda plusieurs bénédictions et divers priviléges. Il les perdit malheureusement par sa chute. Que direz-vous, si vous voyez ces mêmes bénédictions rétablies, et, pour ainsi dire, rendues à Noé et à sa postérité après le déluge? Or c'est ce qui paraîtra bientôt, si nous comparons ensemble les avantages dont jouiront par rapport au fait en question l'un et l'autre de ces deux hommes. Dieu dit à Adam et à Eve : *Foisonnez et multipliez, et remplissez la terre* (Gen. 1, 28). Il tient précisément le même langage à Noé et à ses enfants (ib. 9, 1). Il dit encore aux premiers : *Dominez sur les poissons de la mer, et sur les oiseaux des cieux, et sur tous les animaux qui se meuvent sur la terre* (ib. 1, 28); et aux seconds : *La crainte et la frayeur de vous sera sur toute bête de la terre, et sur tous les oiseaux des cieux, avec tout ce qui se meut sur la terre, et tous les poissons de la mer; ils sont remis entre vos mains* (ib. 9, 2).

Adam et Eve reçoivent le pouvoir de se nourrir *de toute herbe portant semence...., et de tout arbre ayant en soi du fruit d'arbre portant semence* (ib. 1, 29); Noé et ses enfants obtiennent à cet égard un privilége encore plus étendu : *Tout ce qui se meut, ayant vie, vous sera pour viande, même je vous ai donné toutes choses, comme l'herbe verte* (Gen. 9, 3). La bénédiction répandue sur la terre au moment qu'elle fut formée, est exprimée par ces paroles : *Que la terre pousse son jet, savoir, de l'herbe portant semence, et des arbres fruitiers portant du fruit selon leur espèce, qui aient leur semence en eux-mêmes sur la terre* (ib. 1, 11); celle qui lui fut accordée après la chute est conçue en ces termes : *Tant que la terre subsistera, les semailles et les moissons ne cesseront point* (ib. 8, 22). Au commencement, *les luminaires qui sont dans l'étendue des cieux*, furent créés *pour séparer la nuit d'avec le jour, et pour être..... pour les saisons, et pour les jours et les années* (ib. 1, 14); après le déluge, la bénédiction rendue à la terre emporte, que *le froid et le chaud, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne cesseront point* (ibid. 8, 22). Dites-moi maintenant, je vous prie, y a-t-il quelque chose dans les premières bénédictions qui ne se rencontre pas dans les secondes? Quels furent les avantages dont Adam jouit dans ses plus beaux jours, quels furent les biens qu'il perdit à sa chute par rapport à cette vie, que ce qui est compris dans ces dernières faveurs? S'il n'en posséda point d'autres, s'il n'en perdit point davantage, il est manifeste qu'ils ont tous été rendus à Noé et à ses descendants; et peut-on croire, après cela, que l'ancienne malédiction répandue sur la terre subsiste encore?

Tout ce que j'ai dit là-dessus se réduit, à mon avis, à ceci, que la malédiction à laquelle la terre avait été soumise, fut pleinement accomplie par le déluge, et finit alors. Et quand tout le genre humain, excepté huit personnes, eut été détruit, alors le serpent eut suffisamment brisé le talon de la semence de la femme; et le temps fut venu de soulager les peines des hommes, eu égard à cette malédiction qui venait de recevoir son entier accomplissement : Dieu bénit pour cet effet *encore une fois* la terre, et traita avec Noé, et en sa personne avec tout le genre humain, une alliance qui promettait une prospérité temporelle; et c'est ainsi que s'accomplit à la lettre la prédiction que le père de ce patriarche fit au temps de sa naissance : *celui-ci nous soulagera,* etc.

Les travaux présents de la vie, etc., ne prouvent point que la malédiction répandue sur la terre à la chute d'Adam *subsiste encore, parce que les mêmes choses avaient lieu dans l'état d'innocence, à quelque différence près.*

On dira peut-être que nous n'apercevons que très-peu d'effet de cette *nouvelle* bénédiction; que la vie des hommes n'est toujours que travail et que peine; qu'ils mangent encore le pain de chagrin et d'inquiétude à la sueur de leur visage; et que la terre abonde encore en épines et en chardons. Mais cette réflexion n'est qu'une suite du préjugé où l'on est à cet égard; on en parle, comme si l'on croyait qu'il n'y eût ni épines ni chardons qu'après la chute de l'homme, et que Dieu les créa à dessein de le punir : car s'il y avait auparavant de telles choses, comme cela est indubitable, pourquoi s'attendrait-on à les voir anéanties par le rétablissement de la terre?

Pourquoi croyez-vous que l'homme eût été créé?

Pour *un peu de sommeil, un peu de dormir, et un peu de ploiement de bras pour dormir* (Prov. 6, 10)? Non certainement. Dans l'état même d'innocence, Adam devait cultiver le paradis terrestre, et en prendre soin. Nous ne saurions dire le degré précis de travail qu'exigeait cette culture; mais il est incontestable qu'elle en demandait quelqu'un. Après la chute, le travail s'accrut, et continua à être très-fâcheux jusqu'au temps du déluge. La promesse que Dieu fit à Noé au sortir de l'arche, que les saisons seraient désormais bien réglées, semble insinuer qu'elles étaient fort déréglées et confondues auparavant : circonstance qui seule servira à expliquer tout le changement que nous supposons. On peut juger avec assez de vraisemblance de l'état de l'ancien monde durant la malédiction à laquelle la terre fut assujétie, par les maux dont Dieu menace le peuple d'Israël, s'il venait à désobéir à ses lois : *Je briserai,* lui dit-il, *l'orgueil de votre force, et je rendrai votre ciel comme de fer, et votre terre comme d'airain; votre force se consumera pour néant : car votre terre ne donnera point sa récolte, et les arbres du pays ne produiront point leur fruit* (Lévit. 26, 19, 20).

Ceux qui croient que la terre ait perdu de sa fertilité par le déluge, le croient sans preuves.

Il y a des auteurs graves qui croient que la terre fut fort endommagée, et perdit beaucoup de sa fertilité par le déluge; mais n'est-il pas facile de voir que ce jugement doit être fondé sur la connaissance non-seulement de l'état présent de la terre, mais encore de celui où elle était avant le déluge? car quiconque compare deux choses ensemble, et juge sur cette comparaison, doit être censé les connaître toutes deux; et cependant il est certain que nous ne savons rien de l'état du premier monde, sinon qu'il était fort mauvais, ce qui ne suffit pas pour nous autoriser à croire que celui du monde présent soit beaucoup plus mauvais.

Fréquentes allusions de l'Ecriture à l'alliance traitée avec Noé.

On trouve dans les derniers temps, et dans les derniers livres de l'Ecriture, de fréquentes allusions à cette alliance que Dieu traita avec Noé. Le fils de Sirach nous dit (Eccli. 44, 19), *qu'une alliance perpétuelle avait été faite avec lui;* διαθῆκαι αἰῶνος (Gr.), *Testamenta seculi* (Vulg.), *L'alliance de l'âge :* car Noé fut le *père,* le premier homme de *l'âge* qui suivit le déluge, et il en eut aussi *l'alliance;* tout de même que Jésus-Christ a été le *père* ou le chef de *l'âge* suivant, et en a apporté au monde *la nouvelle alliance.*

Le prophète Jérémie introduit Dieu alléguant sa fidélité dans l'exécution de cette première alliance, comme une raison qui devait engager les hommes à se confier en lui pour l'accomplissement de la seconde. *Ainsi a dit l'Eternel : Si vous pouvez enfreindre mon alliance touchant le jour, et mon alliance touchant la nuit..... aussi sera enfreinte mon alliance avec David mon serviteur, tellement qu'il n'ait plus de fils régnant sur son trône* (33, 20, 21, et v. 25, 26). De même le prophète Isaïe met ces paroles dans sa bouche : *Ceci me sera comme les eaux de Noé : car comme j'ai juré que les eaux de Noé ne passeront plus sur la terre, aussi ai-je juré que je ne serai plus irrité contre toi, et que je ne te menacerai plus* (54, 9). Le psaume 65 peut être regardé comme un commentaire de cette alliance de Dieu avec Noé. *Tu réjouis les hommes,* dit David (v. 9, 10), *par la venue du soir et du matin. Tu visites la terre; et après que tu l'as rendue altérée, tu l'enrichis abondamment... Tu couronnes l'année de tes biens, et de tes pas dégoutte la graisse* (v. 12)..... *Les campagnes sont revêtues de troupeaux, et les vallées sont couvertes de froment; elles en triomphent, même elles en chantent* (v. 14). Il semble aussi que ce soit eu égard à cette alliance, que le *psalmiste* en appelle à *la fidélité de Dieu dans les nues, à sa gratuité qu'il a établie dans les cieux,* et à *la lune qui est un témoin fidèle dans le ciel* (v. le ps. 89). La sagesse, la puissance et la bonté de Dieu ont brillé dans la création; mais sa *gratuité* et sa *fidélité* ont rapport à sa conduite envers les hommes; et quand l'Ecriture nous parle de sa *fidélité dans les nues,* cela nous rappelle naturellement la promesse qu'il avait faite à Noé touchant *les semailles* et la *moisson,* touchant *la pluie de la première et de la dernière saison,* qui sont des choses qui dépendent évidemment du *gouvernement* des *nues.*

Pendant le temps qui s'écoula depuis Noé jusqu'à Jésus-Christ, le caractère sous lequel Dieu fut connu et invoqué était relatif à cette alliance et aux bénédictions qui en étaient la suite. *Certainement,* dit l'un des amis de Job (Job 5, 8, 9, 10), *j'aurai recours au Dieu fort, qui fait des choses si grandes qu'il n'y a pas moyen de les sonder, et tant de choses merveilleuses qu'il n'y a pas moyen de les nombrer, qui donne la pluie sur le dessus de la terre, et qui envoie les eaux sur le dessus des campagnes.* Et le Psalmiste (Ps. 147, 7, 8, 9) : *Chantez des cantiques avec la harpe à notre Dieu, lequel couvre de nuées les cieux, lequel prépare la pluie pour la terre, lequel fait produire le foin aux montagnes. Il donne au bétail sa pâture, et aux petits du corbeau qui crient.* Voici comment s'exprime encore Dieu lui-même par la bouche du prophète Jérémie, au sujet des Juifs rebelles (Jer. 5, 24). Ils n'ont point dit en leur cœur : *Craignons maintenant l'Eternel notre Dieu, qui nous donne la pluie de la première et de la dernière saison, et qui nous garde les semaines ordonnées pour la moisson.* C'est dans le même esprit, et eu égard aux mêmes temps, que Paul et Barnabas disaient aux habitants de Lystre : Que *Dieu, dans les siècles précédents, avait laissé marcher toutes les nations dans leurs voies, quoiqu'il se fût assez fait connaître en faisant du bien aux hommes, leur donnant des pluies* du *ciel et des saisons fertiles, et comblant leurs désirs de tout ce qui était nécessaire pour les nourrir et pour les réjouir* (Act. 14, 16, 17). Notre bienheureux Sauveur relève aussi la miséricorde de Dieu à cet égard-là même : *Il fait*

lever son soleil, dit-il (Matth. 5, 45), *sur les méchants et sur les bons, et il envoie la pluie sur les justes et sur les injustes.* Paroles qui sont un vrai commentaire des conditions de l'alliance que Dieu traita avec Noé, lui promettant des saisons fertiles qui reviendraient constamment, et sans être de nouveau interrompues, à cause de la corruption des hommes, ou, comme porte le texte même, *quoique l'imagination du cœur des hommes soit mauvaise dès leur jeunesse* (Gen. 8, 21). C'est eu égard à cette alliance de bénédictions temporelles traitée avec Noé, et à la seconde alliance d'un bonheur à venir donnée par Jésus-Christ, qu'il faut entendre ce que dit saint Paul (Timoth. 5, 8) : *La piété est utile à toutes choses, ayant les promesses de la vie présente et de celle qui est à venir.* Quelque autre vue qu'on suppose que l'Apôtre ait eue dans ces paroles, on ne saurait les expliquer d'une manière qui s'accorde avec l'expérience, ni avec les déclarations de l'Evangile, qui avertissent les fidèles de s'attendre à des souffrances dans ce monde : au lieu qu'il est vrai qu'en faveur de *la piété, les promesses de la vie présente* ont été faites à Noé, et que, pour la même raison, *l'alliance qui est établie sur de meilleures promesses* (Hébr. 8, 6), a été confirmée par Jésus-Christ.

Toutes ces allusions supposent que la terre a été rétablie par le déluge.

Ces allusions, et beaucoup d'autres qu'on pourrait y joindre, supposent un rétablissement de la terre après le déluge, une nouvelle bénédiction répandue sur elle en vertu de l'alliance de Dieu ; et sans cette supposition, je ne sais comment on pourrait expliquer certains passages de l'Écriture, qui parlent de la bonté de la terre et de l'affluence des biens qu'elle produit. D'où vient que *cette même terre* maudite et condamnée à devenir, pour ainsi dire, une pépinière de *ronces et de chardons*, nous est ensuite représentée comme *découlante de lait et de miel*, abondante en huile, en vin et en toutes sortes de choses utiles et agréables pour la vie? Qui pourrait s'imaginer que le pays de Chanaan, dont la fertilité était si grande, fit partie de la terre soumise à la malédiction de Dieu, asujettie à porter des épines et des chardons, et à fatiguer ses habitants par un travail ingrat et pénible? Cependant c'est ce qu'il faudrait dire, s'il était vrai qu'il ne fût arrivé aucun changement en bien à cet égard ; et le moyen de concilier ces contradictions ! Mais si la malédiction répandue sur la terre a pris fin au temps du déluge, si cette terre a été *de nouveau bénie* par son Créateur, il n'est besoin ni d'art ni d'invention pour résoudre cette difficulté ; la chose parle d'elle-même.

Je quitte ce sujet, après les raisons que je viens d'alléguer : si elles sont capables d'établir une opinion si contraire aux préjugés du genre humain, c'est ce que je ne sais point ; mais elles me paraissent au moins dignes qu'on y fasse attention.

État de la religion après le déluge.

Considérons maintenant quel était l'état de la prophétie après le déluge, et sur quel pied subsistait la religion du nouveau monde.

Je ne trouve point d'autre oracle donné à Noé, ni à aucun de ses enfants, jusqu'à la vocation d'Abraham, que ceux que renferme l'alliance dont nous avons déjà parlé. Voici, ce me semble, quelle en est la raison : la puissance et l'autorité souveraines de Dieu s'étaient manifestées avec tant d'éclat dans le déluge, elles avaient fait de si profondes impressions sur le peu de personnes qui vivaient alors, et leur idée avait passé à la génération suivante munie d'un témoignage si authentique, que la religion n'avait pas besoin d'autre soutien. Quand l'idolâtrie se fut répandue dans le monde, et que les hommes étaient en danger de perdre tout sentiment de vraie religion sans une entremise particulière de Dieu, la *parole de prophétie* fut renouvelée, comme nous le verrons quand nous serons parvenus à ce période.

Il paraîtra peut-être surprenant qu'après une aussi grande révolution que celle qui arriva dans le monde par le déluge, Dieu ne dit rien à ceux qui restaient du genre humain des peines et des récompenses d'une autre vie, mais se contenta de traiter avec eux une nouvelle alliance, qui n'avait pour but que de leur assurer des saisons fertiles et des bénédictions terrestres. Tout ce que je puis dire pour répondre à cette difficulté, c'est qu'il me semble que j'aperçois clairement ici une action graduelle de la Providence, pour délivrer le monde des maux que la chute de l'homme avait attirés après elle : c'est que les bénédictions temporelles avaient été premièrement rendues, comme des arrhes et des gages de meilleures choses qui devaient suivre, et qu'enfin *l'alliance de l'âge* traitée avec Noé ne regardait point, à parler exactement, l'espérance des biens à venir, qui était réservée pour une *autre alliance* dans *un autre âge*, et qui devait être manifestée par celui à qui il appartenait *de mettre en lumière la vie et l'immortalité par l'Évangile* (2 Tim. 1, 10).

Quoique la loi de Moïse fût révélée, et établie pour servir aux grandes fins de la Providence par rapport au genre humain, cependant comme elle avait été donnée dans *l'âge* de la première alliance, elle lui fut rendue conforme en toutes choses, et n'était fondée sur aucune autre promesse *expresse* que sur celle d'un bonheur temporel, ni sur aucune autre menace *expresse* que sur celle d'une misère temporelle. L'alliance que Dieu traita avec Abraham était la même en espèce que celle qu'il avait traitée avec Noé, quoique beaucoup amplifiée, et rétablie sur des promesses et des assurances plus étendues ; tout comme la malédiction répandue sur la terre à cause de la méchanceté de Caïn (voyez Gen. 4, 11, 12), était de la même nature précisément que celle qui avait été prononcée à la chute : si elle en différait, c'était non dans l'espèce, mais dans le degré.

Quoique l'alliance traitée avec Noé ne renfermât aucune promesse expresse d'une vie à venir, il ne laissait pas de l'espérer.

Mais bien que la première alliance donnée à Noé

et la loi de Moïse fondée sur les termes de cette alliance, ne continssent aucune promesse expresse des récompenses à venir, il ne faut pourtant pas s'imaginer que tous ceux qui vivaient sous cette économie fussent destitués de toute espérance à cet égard. Si les fidèles, avant le déluge, attendaient quelque chose au-delà du tombeau, fondés sur l'oracle que Dieu prononça après la chute, il est manifeste que le déluge n'a pas anéanti cette attente; et l'alliance des bénédictions temporelles faite avec Noé était si éloignée de suspendre de meilleures espérances, qu'elle les fortifiait puissamment. Car, si ce patriarche et ses ancêtres attendaient la délivrance de tous les maux que la chute de nos premiers pères avait attirés sur le genre humain, l'affranchissement actuel d'une partie de ces maux était un gage très-assuré d'une plus grande délivrance, qui arriverait en temps convenable. L'homme lui-même avait été maudit, aussi bien que la terre : il était condamné à retourner dans la poudre; et les saisons fertiles, comparées à la grandeur de sa perte, étaient pour lui un avantage bien mince; mais quand la terre redevint l'objet de la bénédiction divine, et qu'ainsi une partie de la sentence prononcée contre Adam et sa postérité fut évidemment abolie, cela n'était-il pas un sûr garant que l'autre le serait aussi un jour?

Comme il paraît par la bénédiction particulière qu'il donne à Sem.

Or, que Noé lui-même eût conçu de telles espérances, et qu'il les fît passer à ses descendants, c'est ce qui semble manifeste par la bénédiction particulière qu'il donne à Sem. *Béni soit*, dit-il (Gen. 9, 26, 27), *l'Éternel, le Dieu de Sem! Chanaan sera fait serviteur de ses frères. Que Dieu attire en douceur Japhet, et qu'il loge dans les tabernacles de Sem.* Pourquoi Dieu est-il *le Dieu de Sem* plutôt que de *Japhet?* La conduite de ces deux fils envers leur père était la même : ils s'étaient joints ensemble dans le pieux office qu'ils lui avaient rendu; à cet égard donc ils étaient égaux, et méritaient également sa bénédiction. Si l'un d'eux devait s'attendre à en être préféré, c'était sans doute Japhet, son premier-né; car il l'était effectivement, quoiqu'il soit nommé pour l'ordinaire le dernier dans les endroits où il est fait mention des trois fils de ce patriarche. Cela étant ainsi, d'où vient que Sem a la préférence, et quelle est cette bénédiction qui lui est donnée? Ce ne pouvait pas être l'alliance temporelle dont nous avons parlé : car elle avait déjà été confirmée à tous les fils de Noé; le jour et la nuit, l'été et l'hiver, les semailles et la moisson, étaient une faveur commune à tous les hommes, un bienfait répandu, comme le dit Notre-Seigneur, *sur les méchants aussi bien que sur les bons.* Par conséquent, la bénédiction particulière à Sem ne pouvait pas faire partie de cette alliance temporelle. Elle ne consistait pas non plus dans aucune chose qu'il fût au pouvoir de son père de donner; car dans ce cas, son frère aîné, qui avait marqué tout autant d'obéissance et de respect que lui, aurait dû avoir été partagé avant lui. On ne saurait jamais comprendre quelle était cette bénédiction dont Noé se faisait l'idée, à moins qu'on ne la cherche dans les espérances qu'il avait conçues d'une délivrance entière des maux que la chute avait attirés après elle, fondé sur cette promesse divine, que *la semence de la femme* aurait enfin le dessus; promesse à laquelle Dieu lui avait donné droit avant le déluge, quand il lui dit (Gen. 6, 18) : *J'établirai mon alliance avec toi.* Car Noé ne jouit pas seulement de l'alliance temporelle faite avec lui et avec ses fils; il fut encore, comme l'assure saint Paul aux Hébreux (Hebr. 11, 7), *héritier de la justice qui est par la foi.* Sur ce pied-là, on peut dire qu'il en est de la bénédiction de Noé, à peu près comme de la prophétie de Lamech : car, comme Lamech prévit que Noé recevrait de Dieu l'alliance du rétablissement de la terre, aussi Noé prévit qu'une plus grande bénédiction que celle-là, et même l'alliance qui devait rendre l'homme à lui-même et à son Créateur, serait communiquée au monde par le ministère d'un des descendants de Sem : car ce patriarche ne déclara point ici son propre choix, mais celui de Dieu, qui préféra, comme il le fit plusieurs fois ensuite, le plus jeune à l'aîné.

Discours V.

ON CONTINUE A DÉVELOPPER LES GRANDES FINS DE LA PROPHÉTIE DANS LES ORACLES DONNÉS A ABRAHAM, etc.

Nous avons ci-devant examiné dans quelles vues les anciens oracles avaient été donnés, et quel fut l'état de la religion depuis la chute de l'homme jusqu'au rétablissement du monde, en la personne de Noé et de ses descendants. Nous allons à présent passer à des temps d'une plus grande lumière, à des prophéties plus claires, plus distinctes, et qui ont un rapport plus immédiat avec la merveilleuse économie de la miséricorde de Dieu envers le genre humain manifestée par l'Evangile de son Fils. Ce période commence à la vocation d'Abraham, et comprend la loi et les prophètes jusqu'à la venue de Jésus-Christ au monde; il renferme des oracles si divers et en si grand nombre, que je ne saurais entreprendre de les examiner en détail dans des discours de la nature de celui-ci. Mais il sera peut-être de quelque utilité pour ceux qui aiment à connaître les raisons des choses, de leur faire apercevoir la grande fin, la fin générale de la Providence dans tous ces oracles; de leur montrer quel fut l'état de la religion pendant ce période, et avec quelle exactitude la lumière de la prophétie, communiquée à Abraham et à sa postérité, répondit aux circonstances et à la nécessité des temps. Si dans cette recherche nous pouvons arriver à la connaissance du but de Dieu à cet égard, nous comprendrons d'autant plus aisément de quel usage peuvent être aujourd'hui les anciens oracles, et jusqu'où la vérité de l'Evangile que nous faisons profession de croire, dépend de l'autorité et de l'évidence de ces oracles. Pour cela il est nécessaire avant toutes choses

de considérer l'état de la vraie religion, et les secours qu'elle eut durant ce période; car la prophétie étant relative à l'état de la religion dans le monde, il faut nécessairement connaître l'un pour pouvoir acquérir l'intelligence de l'autre.

De l'état de la religion après le déluge.

Nous ne saurions dire positivement quand les hommes commencèrent après le déluge à corrompre leurs voies, à perdre la connaissance d'un seul vrai Dieu, et à *changer la gloire de l'Être immortel en des images qui représentent un homme mortel* (Rom. 1, 23). Nous savons seulement avec certitude que du temps d'Abraham l'idolâtrie s'était répandue au long et au large, et avait même jeté de profondes racines dans la famille de Sem, et en particulier dans la branche dont ce patriarche descendait; de sorte qu'il est très-probable que la vraie religion aurait été entièrement éteinte dans le monde, si Dieu ne fût intervenu d'une manière visible pour en conserver le sentiment, autant que cela était nécessaire pour l'exécution du grand dessein qu'il avait formé de rétablir le genre humain.

Je dis, *autant que cela était nécessaire à ce but*, car il est très-manifeste que l'intention de Dieu, en appelant Abraham et en donnant la loi de Moïse, n'était point de propager ou de rétablir la vraie religion parmi tous les peuples d'alors : bien loin de là, que l'alliance qu'il traita avec Abraham avait pour fondement, non de réformer, mais de détruire toutes les nations idolâtres du pays de Chanaan, et que la circoncision fut établie pour séparer ce patriarche et sa postérité du reste du genre humain ; preuve évidente que le reste du genre humain n'avait aucune part à cette alliance, dont la circoncision était le signe ou le sacrement. D'un autre côté, la loi de Moïse renfermait des cérémonies d'une telle nature, et dont plusieurs ne pouvaient même être pratiquées hors du pays de Chanaan, qu'il n'y a aucun lieu de supposer qu'elle eût jamais été établie pour servir de loi générale à tout le genre humain. Ajoutez à cela ce que Paul et Barnabas disaient aux habitants de Lystre (Act. 14, 16), que *Dieu dans les siècles précédents avait laissé marcher toutes les nations dans leurs voies*; comme aussi cette déclaration de saint Paul aux Athéniens (ib. 17, 30) : *Dieu ayant dissimulé les temps d'ignorance, commande maintenant à tous les hommes, en tous lieux, qu'ils se repentent;* et il paraîtra avec la dernière évidence que la vocation d'Abraham et la loi de Moïse, qui en est une suite, ne regardaient point tous les hommes en général, mais qu'elles servaient à quelque autre vue ou dessein de la Providence.

Si nous considérons maintenant le monde entier n'ayant plus aucun sentiment de religion, éloigné de Dieu et privé de toute espérance en lui, et que nous supposions *une seule famille* choisie uniquement *à cause d'elle-même*, pour être délivrée de cette corruption et de cette misère générale, sans aucune autre vue par rapport au bien commun du genre humain, cela donne une idée si basse de Dieu, et le représente comme un être si partial, que je crois qu'il n'y a point de religion qui puisse subsister avec de telles notions.

Mais si la loi de Moïse n'avait été donnée ni comme une loi générale pour tout le genre humain, ni cependant comme une faveur particulière aux Juifs à l'exclusion de tous les autres peuples, qui ne voit que la seule idée qu'il reste à s'en faire, c'est de la considérer comme une dispensation de la Providence, qui servait à la grande fin que Dieu s'était toujours proposée, savoir, la délivrance générale du genre humain des maux auxquels il avait été assujéti par la chute? C'est de l'envisager comme le commencement de cette agréable révolution qui devait apporter la bénédiction *à toutes les nations de la terre*. Cette idée est conforme à ce que nous lisons dans l'Ecriture. Quand Abraham eut été appelé de Dieu, il reçut la promesse non-seulement de bénédictions particulières à lui et à sa postérité, mais aussi d'une bénédiction générale qui devait passer par son canal à tout le genre humain. *Je te ferai devenir*, lui dit Dieu (Genès. 12, 2, 3), *une grande nation, et je te bénirai, et je rendrai grand ton nom, et tu seras bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront, et maudirai ceux qui te maudiront.* Il ajoute immédiatement : *Et en toi seront bénies toutes les familles de la terre.* Il importe extrêmement, dans le cas dont il s'agit, de bien distinguer cette double promesse.

L'alliance que Dieu traita avec Abraham et ses descendants par Isaac, renfermait deux sortes de promesses.

Des promesses temporelles.

Celle d'une prospérité temporelle, qui était particulière à Abraham et à sa postérité, est suffisamment expliquée dans le cours de son histoire. Quand il se fut retiré dans le pays de Chanaan, Dieu lui apparut, et lui dit (Gen. 12, 7) : *Je donnerai ce pays à ta postérité;* dans une autre vision (ibid. 15, 18) : *J'ai donné ce pays à ta postérité, depuis le fleuve d'Egypte jusqu'au grand fleuve, savoir le fleuve d'Euphrate.* Ailleurs encore (ibid. 17, 2, 5, 6) : *Je te multiplierai très-abondamment; tu deviendras père d'une multitude de nations; même des rois sortiront de toi.* C'étaient là de grandes promesses et de puissants motifs d'obéissance ; mais si l'on en excepte le don particulier de la terre de Chanaan (et probablement il y avait d'autres pays qui ne lui cédaient point en bonté), ces promesses ne renfermaient aucune faveur exclusive pour Abraham et pour sa postérité. Il y avait eu avant ce patriarche, et l'on a vu depuis plusieurs grandes et puissantes nations d'une autre race ; les enfants de Cham et de Japhet, et ceux qui descendaient de Sem par d'autres branches, ont joui d'une grande prospérité et laissé une nombreuse lignée, en vertu de la bénédiction accordée à leurs ancêtres après le déluge, et énoncée en ces termes (ibid. 9, 7) :

Foisonnez et multipliez, croissez en toute abondance sur la terre, et multipliez en elle. Dieu leur donna pareillement la promesse des saisons fertiles, et les nourrit de pain et de vin. Jusqu'ici donc la promesse faite à Abraham dérivait de l'alliance temporelle traitée avec Noé et ses enfants après le déluge, à laquelle les autres nations de la terre eurent autant de part que lui, et quelques-unes même beaucoup plus à certains égards, comme on ne peut s'empêcher d'en être convaincu, quand on a quelque connaissance des empires anciens ou présents de l'orient et de l'occident.

Et des promesses éternelles.

Mais si nous descendons plus bas, nous apercevrons une distinction manifeste entre les diverses promesses faites à Abraham, lorsque Dieu renouvela l'alliance qu'il avait traitée avec lui, et qu'il restreignit la *bénédiction particulière* qu'il lui avait donnée, au fils qui naîtrait de Sara sa femme. Nous lisons dans le chapitre 17 de la Genèse (v. 1, 2, 5), que l'Eternel apparut à ce patriarche, et lui dit : *Je suis le Dieu fort, tout-puissant; chemine devant ma face et sois entier.* A quoi il ajouta : *J'établirai mon alliance entre moi et toi, et je te multiplierai abondamment...., et tu deviendras père d'une multitude de nations.* Un peu plus bas, il lui promet de traiter avec lui et avec *sa postérité après lui*, une *alliance éternelle;* de leur donner aux uns et aux autres *tout le pays de Chanaan en possession perpétuelle*, et *d'être leur Dieu.* Il y a ici, ou deux alliances mentionnées ensemble dans l'espace de quelques lignes, ou bien la même alliance répétée, avec cette différence que sur la fin elle est appelée une alliance *éternelle;* que le pays de Chanaan est donné *en possession perpétuelle*, et que (ce qui mérite une attention particulière) Dieu promet d'être *le Dieu d'Abraham et de sa postérité après lui.* Remarquez que c'est ici la première fois que ce caractère singulier que Dieu revêt se trouve dans l'Ecriture, et qu'il a une connexion évidente avec la promesse de l'alliance éternelle; connexion qui paraît être le fondement de l'argument que notre Sauveur tire de cette expression particulière, pour prouver la résurrection des morts (Luc. 20, 37, etc.), tout de même que la liaison de la promesse du pays de Chanaan avec l'alliance éternelle, semble être la raison pour laquelle ce pays est regardé comme un type ou une image du ciel. Cette connexion donne aussi manifestement à connaître qu'il s'agit ici de deux alliances distinctes, et non d'une seule et même alliance répétée. Sur la fin de ce chapitre, Dieu promet à Abraham en termes exprès, que dans un an il *lui donnerait un fils de Sara* sa femme, et qu'il *établirait l'alliance éternelle* avec *ce fils*, et avec *sa postérité après lui.....* Ce patriarche avait alors un fils âgé de treize ans, né d'Agar l'Egyptienne, à qui l'ange de l'Eternel était apparu lorsqu'elle le portait dans son sein, et avait dit : *Je multiplierai tellement ta postérité, qu'elle ne se pourra compter tant elle sera grande* (Gen. 16, 10). Par conséquent il est manifeste que, quoique cette promesse d'une postérité nombreuse et florissante fût renfermée dans celle qui avait été faite à Abraham, comme nous l'avons vu ci-devant, elle ne faisait point partie de l'alliance éternelle confirmée à Isaac, à l'exclusion de tous les fils naturels de ce patriarche. C'est ce qui paraît encore par le passage même où cette promesse est restreinte à Isaac. Quand Abraham eut appris la naissance future de ce fils, il sollicita Dieu en faveur d'Ismaël, et lui dit : *A la mienne volonté qu'Ismael vive devant toi* (ibid., v. 18)! A quoi l'Eternel répondit : *Quant à Ismaël, je t'ai exaucé; voici je l'ai béni, et je le ferai foisonner et multiplier très-abondamment; il engendrera douze princes, et je le ferai devenir une grande nation. Mais*, ajouta-t-il immédiatement, *j'établirai mon alliance avec Isaac, lequel Sara t'enfantera l'année qui vient en cette même saison* (ib. 20, 21). Se peut-il rien de plus clair, pour prouver que *l'alliance éternelle* qui devait être établie avec Isaac et sa postérité, était bien différente de celle qui avait été traitée avec Ismaël, et par laquelle Dieu promettait de multiplier sa postérité, de le faire devenir père de rois et de princes, et chef d'une grande nation? Cependant cette dernière alliance avait été établie originairement avec Abraham; il devait avoir une nombreuse postérité, et être père de rois et d'une grande nation; Ismaël était admis au bénéfice de cette alliance, et néanmoins expressément exclus de celle que Dieu appelle d'une manière emphatique MON alliance, et l'*Alliance éternelle*, preuve incontestable que l'alliance traitée avec Abraham était fondée sur de meilleures espérances que celles d'une prospérité purement temporelle. Cette distinction que Dieu lui-même fait d'une double alliance, dans le cas d'Ismaël et d'Isaac, est le fondement de l'argument de saint Paul aux Galates (Gal. 4, 22, 23, 24). *Il est écrit*, dit-il, *qu'Abraham eut deux fils, l'un de la servante, et l'autre de la femme libre. Mais celui qu'il eut de la servante naquit selon la chair, et celui qu'il eut de la femme libre naquit en vertu de la promesse. Or ceci est allégorique, car ces deux femmes sont les deux alliances.* Quiconque fera attention à ce qui est dit sur ce sujet dans le livre de la Genèse, verra clairement qu'il y avait en effet deux alliances, et deux alliances d'une telle nature, qu'elles justifient pleinement le raisonnement de l'Apôtre à cette occasion.

La promesse que Dieu fit à Abraham, que toutes les nations seraient bénies en sa semence, était proprement le sujet de l'alliance particulière et éternelle qu'il traita avec lui.

Puis donc que les promesses d'une prospérité temporelle faites à Abraham et à ses descendants sont évidemment distinctes de l'alliance *éternelle* traitée avec ce patriarche, et restreinte à Isaac et à Jacob, ensuite à la tribu de Juda, et enfin à la famille de David, il reste à voir quel était le sujet de cette alliance si limitée. Si nous remontons à la vocation

d'Abraham et aux promesses qui l'accompagnèrent, nous trouverons qu'après avoir fait l'énumération des bénédictions temporelles qui devaient passer de ce patriarche à ses descendants, Dieu en ajoute une qui intéressait tous les hommes, et qui leur serait transmise par ce même patriarche et sa postérité. *En toi*, lui dit-il (Genèse, 12, 3), *seront bénies toutes les familles de la terre.* Quelle que fût l'idée qu'Abraham se fît de cette promesse, je suis assuré qu'il ne pouvait pas l'entendre dans le sens qu'y ont attaché ses descendants, qui espèrent en conséquence devenir les maîtres du monde, et commander à tous les peuples. En effet, quelle étrange *bénédiction pour toutes les nations,* que celle qui les ferait déchoir de leur liberté naturelle, et qui les soumettrait à l'empire d'un seul peuple? Il n'y a qu'un Juif qui puisse apercevoir le bonheur d'un tel état; pour les nations de la terre, elles rejetteraient toutes un avantage de cette nature, si la chose était à leur choix. Mais avant que d'entrer dans l'examen du sens particulier de cette bénédiction qui s'étendait à tous les peuples du monde, il faut voir si elle était effectivement le sujet de l'alliance *spéciale*, de l'alliance *éternelle* de Dieu avec Abraham. Nous avons déjà remarqué qu'Isaac fut admis au bénéfice de cette alliance, à l'exclusion d'Ismaël. Moïse nous a laissé par écrit, dans le livre de la Genèse, cette alliance renouvelée avec Isaac, et celle que Dieu avait traitée auparavant avec Ismaël; et il est à observer que ces deux alliances sont à peu près les mêmes quant à la prospérité temporelle qui y est promise, mais qu'elles diffèrent en ce que l'alliance que Dieu fit avec Ismaël, ne dit pas un mot *de la bénédiction commune à toutes les nations*, au lieu que celle qu'il établit avec Isaac, l'emporte expressément. *Toutes les nations de la terre seront bénies en ta semence*, lui dit-il (ibid. 26, 4): preuve manifeste assurément que le sujet principal de l'alliance traitée avec Abraham, et restreinte à Isaac, était la promesse de cette bénédiction *universelle,* qui devait être transmise par ces patriarches et leur postérité à tout le genre humain.

Nous pouvons tirer un argument tout semblable de la même chose qui arriva aux enfants d'Isaac, avec cette seule différence, qu'Ismaël et Isaac étaient nés l'un d'une femme esclave, et l'autre d'une femme libre, au lieu qu'Esaü et Jacob étaient jumeaux, nés d'une femme libre. La bénédiction promise à Abraham fut restreinte à Jacob; cependant Esaü reçut aussi bien que lui une bénédiction temporelle de son père. L'auteur de l'épître aux Hébreux regarde comme une *profanation* en Esaü (voyez Hébr. 12, 16, etc.), d'avoir vendu son droit d'aînesse; sans doute parce qu'en le vendant, il vendit *la bénédiction donnée à Abraham,* et les promesses de Dieu. Si on ne l'entend ainsi, ce serait sans fondement que l'Apôtre l'accuserait d'un tel crime: car on n'a jamais traité de *profanation* l'action de ceux qui vendent des droits purement temporels; et d'ailleurs Esaü ne fut pas exclu du bénéfice des promesses temporelles par cet indigne marché. Si Jacob fut béni de son père en ces termes (Gen. 17, 28): *Dieu te donne de la rosée des cieux, et de la graisse de la terre, et abondance de froment et de vin;* Esaü le fut aussi au même égard: *Voici, ton habitation,* lui dit Isaac, *sera en la graisse de la terre, et en la rosée des cieux d'en haut* (v. 39). *Si les nations devaient se prosterner devant Jacob* (v. 29), Esaü devait aussi *vivre* et dominer *par son épée* (v. 40). Si *les frères de Jacob* devaient *se prosterner devant lui* (v. 29), néanmoins le temps viendrait qu'Esaü serait le *maître*, et même qu'il *briserait ce joug de dessus son cou* (v. 40). Ainsi la chose était égale entre ces deux frères, si nous expliquons toute la bénédiction donnée à Jacob comme renfermant une prospérité et une domination temporelles; mais il y a grande raison d'en restreindre une partie à la bénédiction d'Abraham et d'Isaac, qui avait alors assurément passé à Jacob. Transporter le droit d'aînesse dans la famille d'Abraham, c'était transporter la bénédiction particulière donnée à ce patriarche, qui fut toujours inséparable de ce droit: or il est manifeste que ce droit avait été transporté à Jacob par ces paroles: *Sois maître de tes frères, et que les fils de ta mère se prosternent devant toi* (v. 29). La principale bénédiction devait s'étendre un jour *à toutes les nations,* aussi bien qu'à la famille d'Abraham; car *en sa semence toutes les familles de la terre devaient être bénies;* et c'est pour cela qu'en conséquence du droit de primogéniture, Isaac dit à Jacob: *Que les peuples te servent, et que les nations se prosternent devant toi* (ibid.). Il paraît évidemment par tout ce qui se passa alors qu'Isaac bénit ses deux fils, que la principale bénédiction que ce patriarche avait à donner, tomba sur Jacob; et il n'est pas moins évident que les paroles que nous examinons maintenant, sont les seules qui restreignent cette grande bénédiction à Jacob: Isaac lui-même comprit bien qu'il avait en les prononçant transporté cette bénédiction à ce fils, d'ou vient qu'il dit à Esaü qu'il n'y avait plus aucun retour: *Je l'ai béni, et aussi sera-t-il béni* (ibid. 33). Mais Esaü le pressant de lui accorder nonobstant cela sa bénédiction, il lui *répondit disant: Voici, je l'ai établi maître sur toi, et je lui ai donné tous ses frères pour serviteurs, et je l'ai fourni de froment et de vin; et maintenant, que ferai-je pour toi, mon fils* (v. 37)? Esaü sollicite de nouveau son père: *N'as-tu qu'une bénédiction, mon père*, lui dit-il? *Bénis-moi aussi moi-même, mon père* (v. 38). Là-dessus Isaac le bénit; et remarquez, je vous prie, qu'il lui donne une ample provision, une portion égale à celle de son frère, de froment et de vin, et de pouvoir temporel.... (v. 39). *Ton habitation sera en la graisse de la terre, et en la rosée des cieux d'en haut;* la seule restriction qu'il met à sa bénédiction, est celle-ci: *Tu serviras à ton frère* (v. 40). Ainsi donc tous les biens qui furent promis en particulier à Jacob, étaient renfermés dans le privilége d'*être le maître de ses frères.* Si l'on veut savoir en quoi consistait ce privilége, on peut l'apprendre d'Isaac lui même, qui dans le chapitre sui-

vant renouvelle sa bénédiction à Jacob, et lui donne expressément et à sa postérité la *bénédiction d'Abraham* (28, v. 4). Un peu plus bas, Dieu répète et confirme cette même bénédiction : *Toutes les lignées de la terre*, lui dit-il, *seront bénies en toi et en ta semence* (v. 14).

Et qu'on ne s'imagine pas que ce soit une figure trop hardie, que d'exprimer les égards, les soumissions de *toutes* les nations pour la semence dans laquelle elles *doivent être toutes bénies*, en disant qu'*elles se prosterneraient devant elle*; il n'y a rien là que de naturel et de conforme au génie des prophètes. Dire que ce joug même serait rompu, que cette supériorité de la famille d'Abraham cesserait un jour, comme l'assure la promesse faite à Ésaü, ce qui arriverait, lorsque les Juifs et les Gentils auraient part aux mêmes avantages, et deviendraient également le peuple de Dieu; ce n'est rien dire de plus que ce que renferme l'alliance primitive : car elle porte que le temps devait venir, que *toutes les nations de la terre* seraient également *bénies*.

Cette promesse ne peut s'entendre d'une prospérite temporelle par rapport à Jacob lui-même.

Si vous n'entendez cette bénédiction que d'une grandeur temporelle, voyez un peu comment l'expérience y aura répondu : *Jacob doit être maître sur Ésaü*; et cependant cet avantage ne lui a pas plutôt été conféré, qu'il quitte son pays pour la crainte d'Ésaü (Genèse, 27, 43, etc.). Il vit dans une espèce d'exil pendant plusieurs années; et quand il retourne chez lui, la frayeur qu'il avait conçue de son frère l'y accompagne. *Il craignit fort et fut en détresse*, dit l'historien sacré (ibid., 32, 7). Sa seule ressource dans cette extrémité est de recourir à Dieu, en ces termes : *Délivre-moi, je te prie, de la main de mon frère, de la main d'Ésaü* (v. 11). Quand il prévient ce frère irrité par des présents qu'il envoie devant lui, il se qualifie de *ton serviteur Jacob* (v. 20). Quand il le rencontre, *il se prosterne en terre par sept fois, jusqu'à ce qu'il se soit approché de lui* (ibid., 33, 3). Lorsqu'il lui parle, il l'appelle *son seigneur* (v. 8); et lorsqu'il en a été bien reçu, il lui dit : *J'ai vu ta face, comme si j'eusse vu la face de Dieu, et tu as été apaisé envers moi* (v. 10). Qu'y a-t-il en tout cela, qui fasse voir l'autorité et l'empire qui avait été donné à Jacob sur *les fils de sa mère?*

Ni par rapport à ses descendants.

Si vous supposez que cette prophétie, expliquée par rapport à une grandeur temporelle, ait été accomplie dans les descendants de ces deux frères, examinons par leur histoire ce qui en est. La famille d'Ésaü fut établie en pouvoir et en autorite longtemps avant que celle de Jacob eût aucune demeure fixe. Dans le chapitre 36 de la Genèse on trouve une longue énumération des princes et des rois sortis d'Ésaü; et l'historien sacré nous dit (v. 31) : *Ce sont ici les rois qui ont régné au pays d'Edom, avant qu'aucun régnât sur les enfants d'Israël.* Quand le temps marqué pour établir la maison d'Israël dans le pays de Chanaan, et lui donner les terres de ses ennemis, fut venu, la famille d'Ésaü fut exemptée de se soumettre à sa domination par un decret particulier. *L'Éternel parla à Moïse, disant..... Commande au peuple, et leur dis : Vous allez passer la frontière de vos frères les enfants d'Ésaü qui demeurent en Séhir, et ils auront peur de vous; mais soyez bien sur vos gardes, ne vous prenez point à eux : car je ne vous donnerai point de leur pays, non pas même pour y pouvoir asseoir la plante au pied, parce que j'ai donné à Ésaü en héritage la montagne de Séhir* (Deut 2, 11, 4, 5). Si du temps de *David les Iduméens furent asservis* à ce prince (2 Sam. 8, 14), ils recouvrèrent pourtant leur liberté sous le règne de *Joram, et établirent un roi sur eux* (2, Reg. 8, 20); et du temps d'Achaz ils *battirent ceux de Juda*, et en *emmenèrent des prisonniers* (2 Chron. 28, 17). Or, peut-on supposer que ce changement de fortune entre les enfants de Jacob et ceux d'Ésaü fût l'objet que la Providence avait en vue, ou qu'elle avait dessein de décrire, lorsqu'Isaac prédit à Jacob que les *fils de sa mère se prosterneraient devant lui?* Si cela était ainsi, ce patriarche n'avait que faire d'être si scrupuleux à conserver à Jacob la bénédiction particulière qu'il lui avait donnée; il pouvait en faire part à Ésaü, et l'événement s'y serait trouvé conforme.

Il paraît de là, à ce qu'il me semble, que la bénédiction donnée à Jacob, et exprimée en des termes qui emportent *une autorité sur ses frères*, était vraiment un transport fait en sa faveur du droit d'aînesse dans la famille d'Abraham; que ce droit d'aînesse regardait l'alliance particulière que Dieu avait traitée avec Abraham; qu'Isaac lui-même appelle ce droit de primogéniture dans sa maison, *la bénédiction d'Abraham*; et qu'enfin Dieu, pour confirmer ce droit en la personne de Jacob, l'assure qu'*en sa semence toutes les familles de la terre seront bénies.*

Or cette promesse étant la seule promesse particulière faite à Isaac et à Jacob à l'exclusion de leurs frères, et en conséquence de l'alliance éternelle de Dieu restreinte à leurs personnes, il faut nécessairement reconnaître qu'elle fait le sujet de cette alliance; et c'est une chose très-digne de remarque, que cette bénédiction lui appartient d'une manière si particulière, qu'il n'en est jamais fait mention par rapport à *aucune autre personne que ce soit*, que par rapport à ceux à qui le privilége de cette alliance et la promesse du pays de Chanaan avaient passé.

Explication fausse que quelques interprètes en ont donnée.

Quelques interprètes se sont imaginé que ces paroles n'emportent rien de plus sublime que ceci, savoir que toutes les nations de la terre seraient si sensiblement les témoins de la prospérité d'Abraham et de ses descendants, qu'elles se beniraient réciproquement en ces termes, ou en des équivalents : *Dieu te fasse devenir aussi grand qu'Abraham et sa postérité!* Mais qui pourrait croire que *l'alliance éternelle* de Dieu,

comme il l'appelle lui-même, n'eût eu pour but que de donner cours à une façon de parler proverbiale, et que la prérogative d'Isaac sur Ismaël, et de Jacob sur Esaü, ne consistât qu'en ce que les nations se serviraient du nom de l'un, et point du tout de celui de l'autre, dans les bénédictions qu'elles se donneraient réciproquement ? D'ailleurs en quel temps cela a-t-il eu lieu ? Quand est-ce que toutes les nations ont suivi cet usage, ou quand a-t-il pris naissance ? La postérité d'Ismaël fut établie beaucoup plus tôt, et jouit pendant plusieurs siècles d'autant de gloire et de bonheur que les Juifs, et elle a fondé des empires d'une bien plus vaste étendue, en sorte qu'à peine y a-t-il jamais eu aucun lieu à mettre en usage un proverbe de cette nature, que certaines gens regardent comme le fondement de l'alliance particulière traitée avec Abraham, et restreinte à Isaac et à Jacob.

Abraham et ses descendants par Isaac devaient naturellement se persuader que cette promesse emportait en général la délivrance des maux que la chute de l'homme lui avait attirés.

Nous ne saurions prétendre déterminer l'idée qu'Abraham se faisait de la bénédiction promise à toutes les nations par son moyen et celui de sa postérité, ni ce qu'il pensait de la manière en laquelle cette bénédiction aurait lieu ; mais on ne peut guère douter qu'il ne l'envisageât comme la source du rétablissement du genre humain, et de la délivrance complète des maux que la chute de nos premiers pères avait attirés après elle. Il savait que la mort était entrée dans le monde par le péché ; et que Dieu avait promis la victoire et la rédemption à la semence de la femme : c'était sur les espérances de ce rétablissement qu'était fondée la religion de ses ancêtres ; et quand Dieu de qui l'on attendait cette bénédiction commune à *tous les hommes*, en promit expressément une aussi universelle à Abraham, et établit là-dessus son *alliance éternelle*, quelle autre espérance cela pouvait-il faire naître dans l'esprit de ce Patriarche, sinon qu'en sa postérité serait accompli un jour l'oracle donné à nos premiers pères touchant la victoire que la semence de la femme devait remporter ? La malédiction répandue sur la terre avait été abolie par le déluge, et le monde avait reçu de Dieu une bénédiction qui était le fondement de l'alliance temporelle qu'il avait traitée avec Noé, et dont il accorda une portion considérable à Abraham et à ses descendants en particulier, en même temps qu'il lui promit de faire descendre par leur canal sur tout le genre humain un bénédiction nouvelle et plus étendue. Réunissez tout cela, et voyez si l'on pouvait moins attendre de la promesse ou prophétie donnée à Abraham, qu'une délivrance de cette partie de la malédiction à la quelle l'homme se trouvait encore soumis : *Tu es poudre, et tu retourneras en poudre.* En vertu de cette nouvelle alliance, ce Patriarche et ses descendants avaient raison d'espérer que le temps viendrait que l'homme se *relèverait de la poussière* : car celui qui l'avait traitée avec eux, les avait assurés qu'il *serait leur Dieu* à jamais. Notre-Seigneur pouvait donc bien dire aux Juifs, que Moïse lui-même avait prouvé la résurrection des morts, lorsque récitant ce qui lui arriva *auprès du buisson, il appelle le Seigneur, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob.* (Luc. 20, 37.)

Ce fut pour conserver dans le monde l'idée de cette grande délivrance, que Dieu appela Abraham.

Ce fut pour conserver dans le monde ces espérances, qui emportaient le retour des hommes à la vie et à l'immortalité, que Dieu appela Abraham, et lui fit quitter sa patrie et sa famille, afin qu'il rendît témoignage à la vérité. Si ce Patriarche eût persévéré avec le reste du genre humain dans l'idolâtrie, la connaissance de cet Être suprême aurait été perdue, le souvenir de sa Providence en créant l'homme au commencement, et les espérances qu'il avait données d'une seconde et meilleure création après la chute, auraient enfin entièrement disparu. Abraham ne fut point appelé pour l'amour de lui-même, beaucoup moins ses descendants, peuple revêche et de col raide, furent-ils conservés en considération d'eux-mêmes ; mais cela arriva, afin qu'ils pussent être et les uns et les autres des instruments en la main de Dieu, pour l'exécution des desseins de sa miséricorde dans la rédemption du monde. Le grand article de l'alliance particulière à Abraham et à sa postérité choisie, regardait manifestement tout le genre humain, et devait se vérifier dans la plénitude des temps par une bénédiction commune à toutes les nations de la terre : ce Patriarche et ses descendants étaient les dépositaires de ces espérances, ou pour me servir des paroles de S. Paul, le grand avantage des Juifs sur tous les autres peuples consistait, en ce que *les Oracles de Dieu leur avaient été confiés.* (Rom. 3, 2.)

Les anciens oracles sont de deux sortes, les uns relatifs à l'alliance temporelle, les autres relatifs à l'alliance éternelle que Dieu traita avec ce Patriarche.

Ce que nous venons de dire servira à nous donner une idée distincte des Prophéties qui se rapportent au temps dont nous parlons. Comme Dieu avait traité deux alliances avec Abraham et sa postérité ; l'une temporelle, qui devait avoir lieu et être exécutée dans le pays de Chanaan, l'autre spirituelle, qui était fondée sur de meilleures espérances, et devait recevoir son accomplissement dans une *meilleure patrie* : aussi les oracles donnés à ce Patriarche et à ses descendants sont-ils de deux sortes ; les uns relatifs à l'alliance temporelle, et rendus en exécution des promesses temporelles de Dieu ; les autres relatifs à l'alliance spirituelle, et publiés pour l'établissement et la confirmation des espérances d'une vie avenir, et pour préparer les Juifs à recevoir le royaume de Dieu.

Il y en a plusieurs qui se rapportent à l'une et à l'autre de ces alliances ; et c'est ce qui en fait l'obscurité.

Plusieurs des anciennes Prophéties se rapportent à l'une et à l'autre de ces alliances ; et de là vient qu'à

la première vue elles semblent renfermer des choses à peine compatibles, des idées qu'on ne peut réunir dans une même personne, ou dans un même événement. C'est ainsi que les diverses promesses faites à David, d'un fils qui monterait après lui sur le trône, contiennent des circonstances, dont les unes ne sont applicables qu'à Salomon et à l'autorité temporelle sur la maison d'Israël, et donc les autres sont particulières à ce fils de David qui devait hériter d'un royaume éternel, qui serait établi sur la vérité et sur la justice. De là vient encore, que l'on trouve souvent des promesses de félicité et de délivrance temporelles exprimées en des termes si magnifiques, qu'il n'y a rien dans le monde qui puisse y répondre, les pensées et les expressions du prophète passant naturellement des bénédictions d'une alliance aux bénédictions de l'autre, et décrivant quelquefois la gloire inconcevable du siècle à venir par des phrases et des similitudes empruntées de l'éclat plus sensible des biens de cette vie. Le prophète Isaïe est envoyé de Dieu pour relever le courage abattu d'Achaz et de la maison de David, que deux puissants ennemis menacaient d'une ruine prochaine; cette circonstance lui rappelle naturellement la double promesse d'un royaume faite à David, qui était une double sûreté pour l'établissement de sa maison : il les réunit donc toutes deux, et il les entremêle. Aux assurances et aux signes qu'il donne d'une délivrance temporelle, il joint l'assurance et le signe d'une plus grande délivrance encore, avant laquelle la maison de David ne pouvait être éteinte : car cette maison devait subsister jusqu'à ce *qu'une vierge eût conçu et eût enfanté un fils qui serait l'Emmanuel* (Isaïe 7, 14), ce même fils de David à qui le règne éternel était promis. Doit-on être surpris que les prophètes, qui étaient ministres de l'une et de l'autre alliance, dépositaires des desseins de Dieu pour la conduite des affaires temporelles du peuple d'Israël, et chargés d'entretenir au milieu de ce peuple les espérances d'un *plus excellent royaume*, qui devait lui être donné en vertu de l'alliance éternelle traitée avec les Patriarches; doit-on être, surpris, dis-je, que ces saints hommes parlent souvent des deux règnes à la fois, qu'ils se servent de la vue des délivrances temporelles, pour fortifier les espérances de la rédemption spirituelle acquise par Jésus-Christ, puisqu'en effet les délivrances temporelles étant l'accomplissement actuel de l'une des alliances, elles répondaient hautement de l'exécution de l'autre, et qu'il n'était point naturel de voir la main de Dieu effectuer une partie de ses promesses, sans réfléchir sur la certitude de l'accomplissement des autres.

Le style figuré des Prophéties est conforme au degré de lumière que Dieu avait résolu de communiquer sous la loi.

Les bénédictions qui appartenaient à l'alliance particulière traitée avec Abraham et sa postérité devaient être révélées dans le temps marqué de Dieu. Les prophètes sous la loi ne pouvaient les annoncer clairement et à découvert, sans anticiper ce temps-là. D'où vient que les prédictions touchant Jésus-Christ et son royaume sont enveloppées de figures qui étaient propres à exciter l'attention et l'espérance du peuple, sans lui faire passer les bornes de la connaissance que Dieu avait marquée pour le temps de l'Alliance *Judaïque*.

C'est ce qui paraît par la considération de celles qui se rapportent à l'alliance temporelle.

Si nous examinons chaque espèce de prophétie séparément en elle-même, nous comprendrons d'autant mieux ce que je viens dire. Commençons par celles qui se rapportent à l'alliance temporelle. Abraham fut appelé *hors de la maison de son père*, sur la promesse qu'il deviendrait *une grande nation*, et que sa *postérité posséderait le pays de Chanaan*. Cette promesse ne pouvait être exécutée dans toutes ses parties, jusqu'à ce que la famille d'Abraham se fût multipliée au point de faire une nation. Mais cela demandait plusieurs années; et que fallait-il que devinssent ces *enfants de la promesse* pendant cette intervalle? Ils n'avaient point de pays en propre; où devaient-ils donc s'établir et multiplier? Je ne veux pas m'étendre en spéculations sur les moyens dont la Providence s'est servie pour accroître et conserver le peuple d'Israël; mais si l'on jette les yeux sur les oracles rendus depuis la vocation d'Abraham jusqu'à Moïse, on verra manifestement qu'ils se rapportent tous à l'état temporel de ce peuple. Pour soutenir la foi d'Abraham et de sa postérité contre la crainte de voir leurs espérances frustrées, à cause des délais nécessaires et des mauvais traitements qu'ils devaient éprouver, Dieu instruit ce Patriarche de son dessein, et lui dit que *sa race habiterait quatre cents ans dans une terre étrangère, qu'elle servirait aux gens du lieu, et qu'elle en serait affligée* (Gen. 15, 13). Si cette circonstance n'eût point été prédite, elle aurait suivant toutes les apparences, entièrement effacé le souvenir de la promesse; quatre cent ans de malheurs suffisent à faire perdre à quelque peuple que ce soit ses plus grandes espérances. Mais cette prédiction était pour les Israélites un avertissement capable d'affermir leur foi contre toutes sortes de doutes. Quand le temps de l'esclavage de ce peuple fut proche, et qu'il eut besoin d'un secours plus qu'ordinaire pour persévérer dans la confiance aux promesses de Dieu, Jacob animé de l'esprit prophétique sur la fin de ses jours, exposa aux yeux des douze tribus, ou de leurs chefs, la gloire et les richesses dont chacune d'elles se verrait comblée au temps de leur triomphe. Ce fut par le même esprit que Joseph les assura dans son lit de mort : *Que Dieu ne manquerait point de les visiter, et de les faire remonter du pays où ils étaient, au pays qu'il avait juré à Abraham, à Isaac, et à Jacob de leur donner* (Gen., 50, 24). C'étaient là des assurances capables de les soutenir contre les afflictions auxquelles ils allaient être exposés.

Les temps de Moïse et de Josué, dans lesquels Dieu

se manifesta aux Israélites par des miracles aussi bien que par des Prophéties, n'ont pas besoin d'explication. Le but de cet Être suprême y paraît clairement à chaque pas, et peut être aperçu de tout homme qui veut faire usage de ses yeux et de sa raison.

La république d'Israël se forma et fleurit sous l'alliance temporelle donnée premièrement à Noé, et puis confirmée d'une manière particulière à Abraham et à sa postérité, avec de nouvelles promesses. Pour cette raison toutes les promesses et les menaces de la loi étaient temporelles, conformes à l'âge et aux circonstances du monde. Mais ces promesses et ces menaces étaient exécutées par la main de Dieu d'une manière si sensible, que chaque exemple qu'on en avait, fournissait une nouvelle preuve de l'autorité divine de la loi. Si vous demandez d'où vient que Dieu intervenait si visiblement dans le gouvernement de ce peuple, le dirigeant toujours dans l'administration des affaires temporelles de l'état par la voix de ses prophètes, tandis qu'il abandonnait toutes les autres nations, qui ont été avant ou après, à leur propre conduite sous les lois générales de sa Providence ; je crois qu'en voici la raison. Aucun autre peuple ne reçut jamais la loi divine, qui fût établie sur des récompenses et des punitions temporelles ; et par conséquent Dieu ne s'était point lié lui-même envers aucun autre peuple à lui rendre compte de sa prospérité ou de son adversité. Mais à l'égard des Juifs, avec lesquels il avait établi une loi et une alliance sur des *promesses temporelles,* il était obligé de dégager sa parole, et de se justifier lui-même à leurs yeux dans l'administration des *affaires temporelles*. C'est pour cela qu'il s'éleva au milieu d'eux une suite de prophètes, de la bouche desquels ils pouvaient apprendre les ordres de cet Être suprême : avantage que Moïse a en vue, quand il dit (Deut. 4, 7) : *Quelle est la nation si grande, qui ait ses dieux près de soi, comme nous avons l'Éternel notre Dieu dans toutes les choses pour lesquelles nous l'invoquons ?*

Toutes les fois qu'il était nécessaire de punir le peuple de sa désobéissance, de peur qu'il ne fût tenté par la prospérité des autres nations et par sa propre adversité à courir après d'autres dieux, les prophètes l'avertissaient à l'avance des maux qui devaient lui arriver ; et ils les lui décrivaient d'une manière si sensible, que dès qu'il souffrait, il ne pouvait s'empêcher de reconnaître que c'était la main de Dieu, *de son Dieu particulier,* qui le châtiait. Et c'est la raison pour laquelle on trouve sous la loi un si grand nombre de prophéties qui se rapportent à l'état temporel des Juifs : c'est pour cela en particulier que la grande captivité de Babylone est décrite si au long par les prophètes, de peur que ce peuple ne fût porté à croire que les dieux des nations l'avaient enfin vaincu, et qu'il ne se trouvât par là même tenté aussi souvent que cette fausse imagination le saisissait, à abandonner l'Éternel dans son infortune ; mais afin au contraire qu'il pût reconnaître la main toute-puissante de Dieu dans toutes ses souffrances, apprendre de là à s'humilier et à lui obéir, et se convaincre que la prospérité ou l'adversité dans laquelle il vivait, lui arrivait conformément aux termes exprès de l'alliance traitée avec cet Être suprême, qui le bénissait lorsqu'il se montrait obéissant, et qui l'affligeait lorsqu'il était rebelle à ses ordres. Toutes les nations ont éprouvé et éprouvent encore de grandes vicissitudes dans les affaires humaines ; et cependant Dieu ne se croit point obligé à leur rendre raison de la conduite de sa Providence à leur égard. Mais il n'en était pas de même par rapport aux Juifs : car Dieu ayant établi avec eux une alliance sur des promesses et des menaces temporelles, l'exécution même de cette alliance de sa part demandait qu'il administrât d'une manière visible les peines et les récompenses attachées à ses lois ; qu'il rendît ce peuple heureux dès-là qu'il obéirait à ses ordres, et qu'il lui infligeât aussi les châtiments que mériteraient ses crimes : voilà pourquoi il lui mettait devant les yeux le chemin d'un bonheur temporel, et il le sollicitait à y entrer par la voix de ses prophètes ; voilà pourquoi il l'avertissait clairement à l'avance des maux dont il le visitait, afin qu'il pût voir dans chaque événement sa main accomplissant la parole de son alliance. Tous les oracles qui s'y rapportaient, renfermaient ce langage de Dieu lui-même, dans le cantique de Moïse (Deut. 32, 39) : *Regardez maintenant que C'EST MOI, C'EST MOI QUI SUIS, et il n'y a point de Dieu avec moi : je fais mourir, et je fais vivre ; je blesse et je guéris, et il n'y a personne qui puisse délivrer aucun de ma main.*

Par là on peut rendre raison de toutes les prophéties du vieux Testament qui sont relatives à l'état temporel des Juifs, et dans lesquelles nous n'avons point d'autre intérêt à prendre, que celui de leur donner un sens raisonnable, afin que les anciens prophètes de Dieu ne passent pas pour de simples *diseurs de bonne aventure,* comme on les a représentés depuis peu dans le monde (1).

Le peuple Juif était si enclin à suivre les coutumes des nations voisines, et à s'abandonner à l'idolâtrie, que depuis qu'il fut introduit dans le pays de Chanaan jusqu'au temps de la captivité de Babylone, il y eut de continuelles disputes entre les prophètes de Dieu et les faux prophètes des nations, à qui l'emporterait ; c'est dans cette vue que plusieurs anciens oracles ont été donnés, pour empêcher les Juifs de se laisser séduire par leurs voisins. Nous en avons un exemple dans les reproches que Dieu commande à Elie de faire aux messagers du roi Achazia, qui avait envoyé

(1) C'est l'auteur du discours *des Fondements et des raisons,* etc., qui assure pag. 28 et 29, que *les anciens prophètes faisaient paraître leur inspiration divine, non-seulement dans les affaires importantes du gouvernement mais encore à découvrir des effets perdus, et à dire la bonne aventure.* Il ajoute, *qu'ils étaient payés pour cela par ceux qui les consultaient, soit en provisions, en argent, ou en présents.* Un peu plus bas il dit, *qu'ils vivaient de ce métier* ; tout cela pour tourner en ridicule l'esprit qui les animait, et décréditer les prédictions qu'ils ont faites.

s'informer de Baalzebub dieu de Hékron s'il releverait de sa maladie. *Va*, dit l'ange de l'Éternel à ce prophète (2 Reg. 1, 3, 4), *va au-devant des messagers du roi, et leur dis : N'y a-t-il point de Dieu en Israël, que vous allez pour vous informer de Baal-zebub, dieu de Hékron ? Et pourtant, ainsi a dit l'Éternel : Tu ne descendras point du lit sur lequel tu es monté, mais certainement tu mourras.* C'est dans la même vue que le prophète Isaïe introduit Dieu rendant raison de ses anciens oracles, en ces termes (Isaïe, 48, 3, 4, 5) : *J'ai déclaré depuis longtemps les choses précédentes, et elles sont sorties de ma bouche, et je les ai publiées ; je les ai subitement faites, et elles sont arrivées. A cause que j'ai su que tu étais rebelle, et que ton cou était comme un barreau de fer, et que ton front était d'airain. Je t'ai déclaré ces choses-là dès-lors, et je te les ai fait entendre avant qu'elles arrivassent, de peur que tu ne dises : Mes faux dieux ont fait ces choses, et mon image taillée, et mon image de fonte les ont commandées.*

Vous voyez maintenant ce que l'on doit penser de tous les anciens oracles qui se rapportent à l'état temporel des Juifs ; vous voyez aussi d'où vient que cette espèce de prophétie a cessé dans l'Église chrétienne. L'Évangile n'est pas fondé sur des promesses temporelles ; bien loin de là que nous sommes appelés *à prendre notre croix, et à suivre Jésus-Christ.* En nous donnant de meilleures espérances, cet Évangile a annulé les promesses de l'alliance mosaïque ; et il attend de nous qu'après les grandes lumières qu'il nous a communiquées, notre foi tiendra bon contre toutes les adversités de la vie, sans le secours d'un prophète qui nous prédise, ou nous révèle dans chaque événement le dessein de Dieu.

Ces prophéties qui sont relatives aux choses de ce monde, nous intéressent peu ; il y a plusieurs siècles qu'elles ont eu leur accomplissement dans des événements qui ne nous touchent point. Mais il y en a d'autres qui regardent le grand *dépôt* confié aux Juifs, les espérances mêmes de notre rédemption : celles-ci renferment une bénédiction commune à tous les peuples de la terre ; par conséquent elles nous intéressent de fort près, et elles méritent que nous les examinions avec soin.

Discours vi.

ON RECHERCHE DANS CE DISCOURS, EN GÉNÉRAL, L'USAGE ET LES FINS DES PROPHÉTIES QUI SE RAPPORTENT A L'ALLIANCE SPIRITUELLE TRAITÉE AVEC ABRAHAM ET SA POSTÉRITÉ PAR ISAAC.

Les prophéties du vieux Testament, considérées en général, sont de deux sortes. Les unes se rapportent à l'état temporel des Juifs, et furent données à Abraham et à ses descendants naturels, pour l'administration et l'exécution de l'alliance temporelle de la part de Dieu ; les autres sont relatives à cette grande et universelle bénédiction promise à Abraham et à sa race, quoiqu'elle ne leur fût pas restreinte, mais qu'au contraire elle fût expressément destinée, et elle dût s'étendre dans les paroles de l'alliance primitive *à toutes les nations du monde.* Nous avons déjà examiné les premières de ces prophéties, et tâché de montrer le dessein de la Providence en les donnant. Il nous reste donc à suivre la même méthode à l'égard des secondes, c'est-à-dire, à rechercher, non le sens et l'accomplissement exprès de chaque prophétie en particulier, mais en général l'usage et les fins de cette sorte de prophéties, ce qui une fois connu, nous mettra en état de les examiner toutes séparément avec succès.

Nous avons vu ci-devant, que les oracles de divers périodes que nous avons parcourus, répondaient à l'état de la religion dans le monde au temps qu'ils ont été publiés ; d'où l'on peut très-bien présumer qu'il en a été de même sous la *loi.* Ainsi, pour exécuter notre dessein, il faut que nous considérions quel fut l'état de la religion durant cette économie ; que nous examinions jusqu'où et pour quelles fins la *prophétie* était alors nécessaire ; et que nous recherchions si les oracles donnés sous la loi ont effectivement rempli ces fins.

De l'état de la religion sous la loi.

Quant à l'état de la religion pendant l'économie *Mosaïque*, pour ne pas perdre le temps, je renverrai mes lecteurs aux livres de la Loi qui sont entre les mains de tout le monde. Mais on peut faire sur ce sujet deux questions, qu'il est nécessaire d'examiner à présent. Et d'abord la promesse faite à Abraham ayant deux parties, ou renfermant deux alliances distinctes, l'une relative à l'état temporel de sa postérité dans le pays de Chanaan, l'autre qui se rapporte à la bénédiction, qui par lui et par ses descendants devait être transmise à *toutes les nations de la terre ;* il s'agit de savoir à laquelle de ces deux alliances la loi de Moïse appartient. Si cette loi fut donné en exécution de *la promesse* faite à *toutes les nations*, les nations n'ont plus rien à attendre ; Dieu a dégagé sa parole, les Juifs ont raison de demeurer attachés à leur religion, et nous avons tort de la rejeter. Mais si l'économie *Mosaïque* n'est fondée que sur l'alliance temporelle, et si elle n'a été donnée proprement qu'aux Juifs, dans ce cas, et les Juifs et les Gentils ont encore quelque chose à espérer ; ils peuvent s'attendre avec raison à voir l'accomplissement de la promesse de Dieu envers *toutes les nations*, laquelle n'avait point été exécutée par l'établissement de la loi.

Raisons qui prouvent que la loi avait été destinée aux seuls Juifs.

J'ai déjà remarqué ci-devant, que cette loi avait été donnée aux seuls Juifs, et non à toutes les nations ; c'est ce qu'on peut faire voir par les raisons suivantes, entre autres.

I. Premièrement, l'obligation de quelque loi que ce soit ne s'étend pas au-delà des bornes de sa publication ; or la loi de Moïse a été annoncée aux Juifs seulement. Elle commence par ces mots, *Ecoute, Is-*

raël; au lieu que si elle eût été destinée pour toutes les nations, elle aurait dû leur être manifestée à toutes, et commencer en ces termes : *Écoutez, toutes les nations de la terre ;* c'est ainsi que la loi chrétienne a été publiée. Les apôtres reçurent de Jésus-Christ la commission expresse *d'enseigner* TOUTES LES NATIONS, *et de les baptiser au nom du Père, et du Fils, et du S. Esprit ; leur apprenant,* ajoute ce divin Sauveur, *à observer toutes les choses que je vous ai commandées. Et voici je suis* TOUJOURS *avec vous jusqu'à la* FIN DU MONDE (Matth. 28, 19, 20) ; commission qui prouve manifestement, que la dispensation de l'Évangile s'étend à tous les lieux et à tous les temps, même jusqu'à la fin des siècles, et qu'on ne doit plus attendre de nouvelle loi.

II. En second lieu, la loi *Mosaïque* n'est relative qu'à l'alliance temporelle, comme étant expressément fondée sur les termes et les conditions de cette alliance. Les dix commandements tirent leur force de ce que *Dieu les a retirés* (les Juifs) *du pays d'Egypte, de la maison de servitude;* raison qui ne regardait que le seul peuple Juif; car toutes les autres nations n'avaient pas été retirées du pays d'Égypte, de la maison de servitude. La première menace de cette loi est temporelle, consistant en ce que Dieu punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération. La promesse qui suit, est de la même nature, c'est-à-dire, relative à l'alliance temporelle ; comme aussi celle du cinquième commandement, *afin que tes jours soient prolongés sur la terre que l'Éternel ton Dieu te donne.*

III. En troisième lieu, la plupart des cérémonies et des observations du culte *Mosaïque* étaient restreintes au pays de Chanaan, et au temple de Jérusalem ; de là vient aussi que les Juifs dispersés font profession de ne pas suivre la loi dans ces points, et prétendent qu'ils la violeraient, s'ils le faisaient. Or il est absurde de supposer que si cette loi avait été destinée pour toutes les nations, les principales pratiques qu'elle recommande eussent été restreintes au territoire d'un seul peuple particulier. Et c'est pour cela qu'à l'établissement du christianisme, tous les pays du monde sont devenus des lieux propres à servir Dieu ; comme le marquent nettement ces paroles de Notre-Sauveur à la Samaritaine : *Femme, croyez-moi, le temps va venir que ce ne sera plus sur cette montagne, ni à Jérusalem que l'on adorera le Père* (Jean, 4, 21).

Par conséquent cette loi n'appartient point à l'alliance spirituelle, qui intéressait toutes les nations.

Cela étant ainsi, il est manifeste que la promesse d'une bénédiction commune à toutes les nations subsista dans toute sa force durant l'économie *Mosaïque;* car comme cette promesse n'avait pas été [illegible] par l'établissement de la loi, qui ne regardait point toutes les nations, aussi ne pouvait-elle être annulée, ou négligée en vertu d'une loi particulière donnée à un seul peuple. C'est là le vrai sens de ce raisonnement de S. Paul (Gal. 3, 17). *Voici donc ce que je dis : c'est que la loi qui n'est venue que quatre cent trente ans après, n'a pu anéantir la promesse, en rendant nulle une alliance que Dieu avoit confirmée auparavant en Jésus-Christ.*

De quel usage elle pouvait être pour l'établissement de l'Evangile, sous lequel la promesse faite à toutes les nations devait s'accomplir.

Une autre chose qu'il est à propos d'examiner par rapport à l'état de la religion sous l'économie *Mosaïque,* c'est jusqu'où cette économie pouvait frayer le chemin à la nouvelle dispensation, qui devait être révélée en temps convenable pour l'accomplissement de la promesse faite à tous les peuples de la terre. Pour résoudre cette question, je dis que si Abraham et sa postérité furent choisis, non pas simplement en considération d'eux-mêmes, ou par aucun esprit de prévention en leur faveur, mais afin qu'ils pussent être des instruments dans la main de Dieu pour l'exécution de ses grands desseins dans le monde ; si l'alliance temporelle fut donnée à cause de l'alliance éternelle, et pour servir à son établissement ; si cela est vrai, comme nous l'avons prouvé plus haut, il est très-probable que toutes les parties de la dispensation *Judaïque* furent accommodées à cette même fin, et que la loi qui était fondée sur l'alliance temporelle, eut pour but, comme cette alliance elle-même, de frayer le chemin à de meilleures promesses. Si cette supposition paraît en général raisonnable, nous sommes bien fondés à expliquer la loi, non pas simplement comme un précepte littéral par rapport aux Juifs, mais comme renfermant la figure et l'image des biens à venir. Il est difficile de s'imaginer que Dieu ayan résolu de sauver enfin le monde par Jésus-Christ et par la prédication de son Évangile, eût fait intervenir une loi qui n'eût aucun égard, aucun rapport à l'alliance éternelle qu'il voulait établir. Et certes quiconque se donner a la peine d'examiner sérieusement et d'une même vue toute la conduite de la Providence depuis le commencement jusqu'à la fin, apercevra peut-être plus de raison qu'il ne pense d'admettre des types et des figures dans la loi *Mosaïque.*

Elle servait, par ses prophéties, à entretenir et à fortifier l'espérance des biens évangéliques.

Ainsi donc cette économie ne communiquant point à *toutes les nations* la bénédiction promise par Abraham et sa postérité, et ne servant qu'à entretenir et augmenter les espérances que la promesse de Dieu avait fait naître, à cet égard elle dépendait entièrement de la prophétie : car l'attente d'un bien avenir de la part de Dieu ne peut avoir d'autre fondement réel. Tout autant donc que la loi contenait virtuellement les espérances évangéliques, tout autant était-elle une véritable prophétie ; et comme l'Église juive avait été établie pour conserver et dispenser ces espérances, la charge de prophète était en quelque manière nécessaire et essentielle à cette Église pour une telle fin.

L'alliance spirituelle fut restreinte à la tribu de Juda, comme il paraît par l'oracle de Jacob.

Nous avons déjà vu comment c'est que l'alliance de la *bénédiction commune à tous les hommes* fut établie avec Abraham, Isaac et Jacob. Dieu la restreignit bientôt après à la tribu de Juda, dans cette fameuse prophétie donnée par Jacob peu de temps avant sa mort : *Le sceptre ne se départira point de Juda, ni le législateur d'entre ses pieds, jusqu'à ce que le Scilo vienne, et à lui appartient l'assemblée des peuples* (Gen. 49, 10). Il y a tant de diverses explications de cette prophétie, dont les unes sont particulières aux Juifs, et les autres aux Chrétiens, et tant de difficultés à résoudre, quelque parti qu'on prenne, que je ne saurais les discuter à présent; mais si nous envisageons tout l'oracle sous un même point de vue par rapport à la tribu de Juda, nous y trouverons suffisamment de quoi répondre à notre but principal, sans entrer dans une matière si embarrassée. *Juda*, dit *Jacob, quant à toi, tes frères te loueront; ta main sera sur le cou de tes ennemis : les enfants de ton père se prosterneront devant toi* (v. 8). Ce fut dans des termes à peu près semblables, que la bénédiction particulière fut restreinte à Sem (ibid. 9, 27), *Japheth habitera dans les tentes de Sem, et Chanaan lui sera serviteur.* Et quand Jacob lui-même reçut comme en héritage de son père Isaac la bénédiction d'Abraham à l'exclusion de son frère Ésaü, voici de quelle manière était exprimée cette prérogative (ibid. 27, 29) : *Que les peuples te servent et que les nations se prosternent devant toi; sois maître sur tes frères, et que les fils de ta mère se prosternent devant toi.* Or Jacob se servant ici de ces mêmes paroles, ou d'autres qui emportent la même chose, on ne saurait s'imaginer qu'il donne à son fils Juda d'autre bénédiction que celle-là même qu'il avait reçue de son père dans les mêmes termes. Pouvait-il avoir oublié ce que signifiait cette bénédiction particulière, qu'il avait obtenue à l'exclusion d'Ésaü? Ou pouvait-il employer une forme de bénédiction si solennelle, dans un sens tout différent de celui qu'elle exprimait, quand son père s'en était servi à son égard? Les autres parties de cet oracle se rapportent, à mon avis, à la prospérité temporelle de Juda, et promettent que cette tribu subsisterait jusqu'à ce que la bénédiction d'Abraham fût venue, et fût communiquée à *toutes les nations;* mais je ne veux pas entrer dans cette grande controverse.

Et ensuite à la famille de David.

Enfin la promesse particulière d'une bénédiction si générale fut restreinte à la famille de David; ce qu'on ne saurait révoquer en doute sans rejeter l'autorité de tous les prophètes, et qui est d'ailleurs si manifeste, qu'il n'a pas besoin de preuves. Cette promesse demeura renfermée dans cette famille, jusqu'à ce qu'elle s'accomplit en celui pour qui elle était réservée, et à qui elle était même due; en celui à qui *le droit d'aînesse* appartenait, qui était *le premier né* de toute créature, et touchant lequel l'Éternel avait dit longtemps auparavant : *Je le constituerai l'aîné et souverain sur les rois de la terre* (Ps. 89, 29). C'est à lui que cette promesse se termine, et c'est en lui qu'elle doit demeurer jusqu'à *l'accomplissement de toutes choses : car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds,* et que *la mort elle-même soit engloutie en sa victoire* (1 Cor. 15).

Les prophéties, qui se rapportaient à cette alliance, furent données, lorsque la religion avait le plus besoin d'appui; preuve évidente que leur grand but était de la soutenir.

C'est une chose bien digne de remarque, que les prophéties qui se rapportent à l'alliance spirituelle, furent données au peuple de Dieu, précisement dans le temps que la religion elle-même paraissait être expirante, et avoir besoin de tous les secours possibles pour se soutenir. Abraham reçut la promesse de *la semence bénie,* lorsqu'il eut été appelé de Dieu à abandonner sa patrie et la religion de ses pères. Isaac et Jacob furent soutenus par les mêmes espérances, au milieu de l'idolâtrie et de la corruption extrême qui régnaient dans le monde. Quand est-ce que la promesse du Messie fut attachée à la famille de Juda, et que le fameux oracle de la venue du Scilo fut donnée? Ce fut lorsque les Israélites se furent établis en Égypte, où ils étaient exposés en plusieurs manières à la tentation de suivre les dieux du pays. Dès que Dieu se manifesta d'une manière évidente et souvent miraculeuse, accomplissant envers les descendants d'Abraham les promesses de l'alliance temporelle, et que ce peuple n'eut pas besoin d'autre motif pour demeurer fortement attaché à son devoir, ou pour se garantir de l'idolâtrie des nations voisines, on ne vit que peu d'exemples de cette espèce d'oracle. Tant que cet Être suprême fut le roi visible des Juifs, et qu'il dirigea toutes leurs affaires par le ministère de ses prophètes, leur prospérité et leur adversité, qui étaient toujours proportionnées à leur obéissance ou à leur rébellion, suffisaient pour les attacher inviolablement à son service. C'est ce qui eut lieu depuis Moïse jusqu'à David, qui reçut tant pour lui que pour sa postérité la promesse de l'alliance éternelle, en récompense de sa constance et de sa foi en Dieu dans toutes les traverses qu'il eut à essuyer pour parvenir à la couronne qui lui était destinée. Mais quand les rois ses successeurs tombèrent dans l'idolâtrie, et que le peuple porté au mal suivit leur exemple, de manière que Dieu résolut de les chasser de devant sa face, et de les disperser parmi les nations idolâtres, dont ils avaient servi les dieux préférablement à l'Eternel, leur libérateur, alors pour l'amour d'un petit nombre de fidèles, la promesse des biens à venir fut renouvelée, afin que le *juste pût vivre de sa foi,* et qu'il y eût *un résidu de sauvé.* Le prophète Isaie qui parle si clairement du règne de Jésus-Christ, commença à exercer son ministère peu de temps avant que les dix tribus fussent menées en captivité pour une punition de leur idolâtrie : le prophète Jéremie

vit transporter à Babylone les autres tribus, et Daniel lui-même se trouva du nombre des captifs. C'était là un temps où la vraie foi avait besoin d'être soutenue par l'espérance des biens évangéliques : la face des affaires ne présentait rien que de ténébreux et d'obscur; la grande bonté du Seigneur avait disparu aux yeux de son peuple, et l'on ne voyait plus de toutes parts que des marques de son indignation et de sa colère. Ce fut aussi dans ce temps-là, que Dieu jugea à propos de donner des déclarations de son dessein touchant l'établissement du *règne de justice,* et plus claires et en plus grand nombre qu'on n'en avait encore eu, même depuis Adam : Ce fut alors que *la semence dans laquelle toutes les nations devaient être bénies*, fut décrite en termes manifestes; que le temps et le lieu de sa naissance furent marqués; que ses grandes œuvres et ses souffrances furent prédites : ce fut alors que Dieu fit clairement connaître à son peuple, qu'il devait s'attendre à une nouvelle alliance beaucoup meilleure que celle qu'il avait traitée avec leurs pères : ce fut alors en un mot que les yeux de tous les Juifs furent ouverts, pour regarder à la venue de celui qui devait être *la gloire d'Israël, le désir de toutes les nations et une lumière pour éclairer les Gentils.* Quand cet illustre événement eut été manifesté et placé dans un si grand jour, les oracles cessèrent, et le don même de prophétie disparut en peu d'années : preuve évidente que *l'esprit de prophétie est le témoignage de Jésus* (Apoc. 19, 10), et que toutes les bénédictions et les promesses données à l'ancien peuple de Dieu devaient avoir leur plein accomplissement dans la manifestation de *la semence bénie.*

Ce fut en vertu de la promesse particulière faite à la tribu de Juda et pour frayer le chemin à une meilleure alliance, que cette tribu fut rétablie après la captivité de Babylone.

Les dix tribus qui furent transportées par le roi d'Assyrie ne se rétablirent jamais; au lieu que la tribu de Juda, après soixante et dix ans de captivité, retourna dans le pays de Chanaan, y érigea un nouveau temple, et continua à former une tribu et un peuple particulier jusqu'à la dernière destruction de Jérusalem par les Romains. Si vous croyez que tout cela soit arrivé au hasard, il est inutile de vous faire là-dessus aucune question ; mais si vous reconnaissez la main de Dieu dans ces événements, dites-moi, d'où vient cette distinction, cette préférence en faveur de la tribu de Juda? Lisez les propres prophètes de ce peuple et apprenez d'eux quel était son caractère; vous verrez qu'il n'y avait rien en lui, qui pût justifier cette prédilection de Dieu à son égard. Il était aussi corrompu qu'aucun de ses voisins; mais il avait un avantage particulier, il avait reçu une promesse qui n'avait été faite à aucune des dix tribus, savoir : *Que le sceptre ne se départirait point de Juda..... jusqu'à ce que le Scilo fût venu.* Ce fut pour accomplir cette promesse, et en général toutes celles qui regardaient *la semence bénie,* que cette tribu fut préservée et subsista encore quelques siècles après la ruine entière des autres.

Il paraît par toutes les circonstances de l'état des Juifs après leur retour de la captivité, qu'ils ne furent rétablis que pour l'accomplissement des promesses de Dieu touchant une meilleure alliance. En effet ils ne jouirent plus des anciens priviléges du peuple d'Israël; ils les avaient perdu par leur iniquité : leurs Urim et leurs Thummim disparurent pour toujours; et bientôt (ce qui intéressait de près la Providence) le don de prophétie cessa et Dieu ne se fit plus apercevoir comme auparavant dans l'administration de leurs affaires temporelles. Ils se virent souvent affligés de maux et quelquefois même à deux doigts de leur ruine; ils souffrirent dans toutes les révolutions de l'empire d'Orient, et furent, comme ils s'expriment eux-mêmes, *esclaves au pays que Dieu avait donné à leurs pères* (Neh. 9, 36). J'entre dans ce détail, pour vous faire comprendre d'une manière d'autant plus claire, comment et pourquoi les anciens oracles cessèrent quelques siècles avant la venue de Jésus-Christ. La prophétie chez les Juifs était relative aux deux alliances traitées avec Abraham; quand ce peuple eut perdu les bénédictions de l'alliance temporelle et que Dieu eut pleinement manifesté et préparé le chemin à l'établissement de l'alliance éternelle, il rappela ses ministres et ses ambassadeurs du service desquels il n'avait désormais plus à faire.

Il est certain que les oracles qui regardaient l'Évangile contribuaient efficacement à entretenir la piété et la religion parmi les Juifs.

Que les prophéties qui se rapportent à la seconde et meilleure alliance produisissent un effet convenable et fussent un sujet de consolation et de joie pour les gens de bien parmi les Israélites, c'est ce qu'on peut recueillir de quelques allusions aux opinions de ces temps-là, qu'on trouve dans les écrits des prophètes Il paraît par ce reproche que fait Amos à ceux qui, quoique destitués de la crainte de Dieu, se promettaient d'avoir part à sa bénédiction (Amos. 5, 18) : *Malheur à vous qui désirez le jour de l'Eternel; de quoi vous servira le jour de l'Éternel? Ce sont des ténèbres, et non pas une lumière;* il paraît par là, dis-je, que du temps de ce prophète, le peuple d'Israël avait une idée de quelque grande délivrance ou bénédiction qui était encore à venir. Comme il y en avait qui *attendaient* avec foi *la consolation d'Israël,* il s'en trouvait aussi d'autres qui se moquaient d'une telle attente; et c'est à ces derniers que le prophète Isaïe dit (v. 18, 29) : *Malheur à ceux qui tirent l'iniquité avec des câbles de vanité, et le péché comme avec des cordages de chariot : qui disent qu'il se hâte et qu'il fasse venir son œuvre bientôt, afin que nous la voyions; et que le conseil du Saint d'Israël s'approche et qu'il vienne, afin que nous le sachions.* Les gens de bien, comme c'a toujours été leur sort, se voyaient poussés à bout et opprimés par ces profanes moqueurs; mais le prophète les console en ces termes (ibid. 66) : *Ecoutez ce que dit l'Éternel, vous qui tremblez à sa parole. Vos frères qui*

vous haissent et qui vous rejettent comme une chose abominable à cause de mon nom, ont dit : Que l'Eternel montre sa gloire. Il apparaîtra donc à votre joie, mais pour eux, ils seront confus. Quelque dépravé que fût le peuple d'Israël, il s'y trouva toujours des hommes justes qui attendaient le salut de Dieu, et dont la foi et l'espérance sont bien représentées dans ces paroles du fils de Sirach (Ecclesiastiq. 10, 4) : *Les puissances de la terre sont en la main de l'Éternel, et en temps convenable il en établira sur elles une qui est utile.*

Il paraît par divers passages de l'Écriture, que les anciens Juifs appliquaient au temps du Messie l'oracle donné à nos premiers pères.

Que dans l'ancienne Église juive l'on crût que la prophétie donnée à la chute se rapportait aux temps du Messie, c'est ce qu'on peut inférer avec beaucoup de vraisemblance de plusieurs passages de l'Écriture, mais surtout d'un endroit d'Isaïe, où après une ample description du règne de Christ, et du bonheur de ceux qui sont *la postérité des bénis de l'Éternel,* ce prophète représente l'état et la condition des méchants sous ce règne par ce peu de paroles : *Et la poudre sera la nourriture du Serpent* (Isai. 65, 25). Par quelle figure de langage, ou pour quelle raison *le Serpent* désigne-t-il ici ceux qui sont distingués de *la postérité des bénits?* et d'où vient que la punition de ces réprouvés est représentée par l'action du *Serpent qui mange la poudre* de la terre ? Il n'y a rien dans tout ce chapitre qui puisse servir à expliquer cette figure; mais il semble que le prophète l'ait employée comme une façon de parler proverbiale fort commune et parfaitement entendue de ses compatriotes. Et d'où, je vous prie, pouvaient-ils l'avoir empruntée, que de l'histoire de la chute de l'homme? Là on voit *la postérité des bénis*, à qui la victoire sur le Serpent est promise, et *le Serpent* lui-même assujéti *à manger la poudre.* Cette allusion à l'oracle donné à nos premiers pères, ainsi renfermée dans la description qu'Isaïe fait du règne du Messie, montre dans quel sens cet oracle était entendu anciennement, et plusieurs siècles avant la naissance de Jésus-Christ.

Mais les prophéties qui regardent le règne du Messie ont un usage encore plus grand et plus universel, qui ne doit pas être restreint à aucun temps particulier, mais qui s'étend à tous les siècles de l'Église chrétienne. Elles ont été données aux *anciens Juifs* pour soutenir leur foi et elles reprochent hautement à *leurs enfants* leur incrédulité : elles apprenaient à ceux *d'autrefois* à attendre le royaume de Christ, et elles servent à la condamnation de ceux *d'aujourd'hui* qui le rejettent : elles forment un argument solide en faveur de l'Évangile, et elles fournissent à tout vrai croyant une bonne réponse à faire *à quiconque lui demande raison de l'espérance qui est en lui.*

Les oracles du vieux Testament ne prouvent pas également pour les Juifs et pour les Gentils, comme on peut s'en convaincre par la manière dont l'Évangile a été annoncé aux uns et aux autres.

Ceux qui ont été élevés dans la créance du christianisme, et enseignés à recevoir avec un respect égal le vieux et le nouveau Testament, ne pensent point à mettre de la différence entre les preuves de leur foi qui naissent de l'un, et celles qui naissent de l'autre. Cependant si nous remontons aux premiers temps de la prédication de l'Évangile, et que nous considérions la manière dont il fut annoncé, d'un côté aux Juifs qui étaient convaincus de la divinité du vieux Testament, et de l'autre aux Gentils qui ne la reconnaissaient point, nous y apercevrons une distinction très-manifeste. Quoique les anciennes prophéties prouvent et pour le Juif et pour le Gentil, elles ne prouvent pas également pour tous deux en vertu des mêmes raisonnements et des mêmes conséquences, ni par rapport au même but et au même dessein. En effet le Juif était en possession des oracles de Dieu, et fortement persuadé de leur vérité ; ainsi la première chose qu'il avait à faire à la manifestation du Messie, était d'examiner ses titres par les caractères que les prophètes en ont donnés : il ne pouvait point, pour agir conformément à sa croyance en Dieu et à sa foi aux anciennes prophéties, s'attendre à d'autres preuves, que premièrement il ne fût pleinement satisfait et convaincu de celle-ci. Tous les oracles qui se rapportent à la charge et au caractère du Messie, étaient autant de puissantes barrières contre toute prétention à cette glorieuse qualité, jusqu'à ce qu'ils fussent manifestement accomplis en la personne qui se dirait être le Rédempteur promis et si longtemps attendu. C'est pour cela que les premiers prédicateurs de l'Evangile, quand ils s'adressaient aux Juifs, leur exposaient d'abord l'argument tiré de la prophétie. S. Paul, par exemple, dans le discours qu'il fit aux Juifs d'Antioche de Pisidie, commence par la vocation d'Abraham, et après une courte déduction historique de ce qui se passa jusqu'au temps de David, il ajoute : *C'est de la postérité de cet homme, que Dieu selon sa promesse a suscité Jésus, pour être le Sauveur d'Israël* (Act. 13, 23). Vous voyez manifestement que tout le raisonnement de cet Apôtre est fondé sur l'évidence de la prophétie. Toutes les autres parties de ce discours répondent à celle-là; ce n'est d'un bout à l'autre qu'une suite d'arguments qui tirent toute leur force de l'autorité des anciens prophètes. Le même Apôtre prêchant aux Athéniens, raisonne sur de tout autres principes : il ne leur dit pas un mot des prophètes, dont ils ignoraient parfaitement la mission divine; mais il commence par leur faire connaître *Dieu, qui a fait le monde, et toutes les choses qui y sont* (ibid., v. 25). Il condamne ensuite toute sorte de pratiques superstitieuses, les assurant que *Dieu n'est point servi par les mains des hommes, comme s'il avait besoin de quelque chose* (ibid., 17, 24) : il leur parle *des temps passés d'ignorance que Dieu avait dissimulés,* et il leur dit que cet Être suprême appelle *maintenant* tous les hommes à la *repentance* (v. 30), ayant *établi Jésus-Christ pour être le juge de toute la terre ;* vérité qu'il démontre par la considération de sa résurrection. . . . . *Ce dont il a donné*, dit-il, *une preuve*

certaine à tout le monde, en le ressuscitant des morts (v. 31). D'où vient cette différence? Pourquoi S. Paul raisonne-t-il sur un seul et même sujet tout autrement dans un endroit que dans l'autre? On ne saurait en rendre aucune raison, si on ne la tire des différentes circonstances des personnes à qui cet Apôtre s'adressait. Dans le chapitre 13, il dispute ouvertement contre les Juifs qui avaient reçu les oracles de Dieu, et qui par ses oracles devaient s'être bien instruits des grands caractères du Messie attendu. Ainsi ç'aurait été une chose très-absurde, que de raisonner avec eux sur d'autres principes, avant que de les avoir convaincus par leurs propres prophètes.... et cela une fois fait, tout autre argument eût été hors d'œuvre. De là vient que S. Paul se borne uniquement à faire valoir contre eux l'autorité de la prophétie. Mais par rapport aux Athéniens qui ne connaissaient point les prophètes de la loi, ou qui, s'ils les connaissaient, n'avaient pour eux aucune vénération, aucune estime, rien n'aurait été plus ridicule que de leur proposer des preuves tirées des anciens oracles; et voilà pourquoi l'Apôtre se contente d'en appeller devant eux aux principes clairs et solides de la religion naturelle, et aux miracles de l'Évangile, dont le bruit était probablement parvenu à Athènes longtemps auparavant, dont la vérité pouvait être démontrée d'une manière incontestable, puisqu'il s'agissait de faits.

C'est une chose très-digne de remarque, que dans ce discours que S. Paul fit aux Athéniens, il ne leur prêche que la repentance et la foi en Jésus, comme en celui que Dieu avait établi pour juger le monde: doctrine qui se trouvait en tout conforme aux idées de la religion naturelle, si l'on en excepte l'article particulier de l'établissement de Jésus-Christ pour être le juge des hommes, en faveur duquel l'Apôtre allègue la preuve que Dieu lui-même en avait donnée en ressuscitant ce Jésus mort. Mais quand il s'adresse aux Juifs, il leur parle d'un Sauveur, de la rémission des péchés, de l'avantage qu'ont tous les croyants d'être justifiés de tout ce dont la loi de Moïse ne pouvait justifier. D'où vient cette différence, sinon de ce que les Juifs connaissaient par leurs écritures le malheur de l'homme tombé, et savaient qu'il y avait une délivrance à attendre du péché et de ses suites funestes? Mais les Gentils avaient perdu cette connaissance, et devaient être par-là même premièrement instruits de l'état du genre humain, et des diverses dispensations de la Providence envers lui, avant qu'ils pussent se former aucune juste idée de la rédemption du monde.

Les prophéties étaient pour les Juifs la première preuve en faveur du christianisme, et pour les Gentils la dernière.

Voici donc quel était le cas de ces derniers. L'Evangile les appelait d'abord à renoncer au culte des idoles pour servir le vrai Dieu; et à se détourner du vice pour suivre la vertu, en leur faisant connaître Jésus-Christ, comme le ministre de la justice et le juge de tous les hommes, que Dieu avait autorisé par un grand nombre de signes et de miracles. Étant instruits et fondés dans la foi jusqu'à ce point, alors seulement les Apôtres les faisaient remonter aux temps passés, pour y considérer la dispensation merveilleuse de la providence dans les anciens oracles, dont l'autorité par rapport à eux dépendait uniquemement de l'accomplissement exact qu'ils en avaient devant les yeux: cette autorité ainsi établie, ils purent se former de justes idées de la conduite précédente de Dieu envers les hommes, et de l'état du monde; et se convaincre que Jésus-Christ n'était pas seulement le juge, mais encore le rédempteur du genre humain. Pour le Juif, la prophétie était la première preuve; pour le Gentil, elle était la dernière. Le Juif crut en Jésus-Christ, parce qu'il était prédit par les prophètes; le Gentil crut aux prophètes, parce qu'ils avaient si exactement prédit Jésus-Christ. Tous les deux ajoutèrent une pleine foi à l'Evangile, ayant chacun à sa manière une idée complète de toutes les dispensations de la Providence envers le genre humain.

Si ce que je viens de dire est vrai, comme il me le paraît, il nous mettra en état de débarrasser l'argument tiré de la prophétie, des fausses idées dont on l'a adroitement embrouillé (1). Nous verrons clairement qu'il n'y a point de raison qui doive obliger un païen à se faire juif sur l'autorité des anciens prophètes, pour devenir chrétien: nous demeurerons convaincus que la preuve qui se tire des oracles de la loi en faveur de l'Évangile, n'est point un argument *ad hominem*, ni pour les Juifs, ni pour les Gentils; et que cependant ce n'est pas non plus un argument de la même espèce par rapport aux uns et aux autres, quoique dans ces deux cas il soit fondé sur des principes de raison vrais et solides. Mais je dois vous laisser le soin de faire cette application, et passer à la considération d'un autre avantage de la prophétie qui regardait les Juifs, et dont il semble que le monde païen n'ait pas eu le même besoin.

Un autre usage particulier des prophéties par rapport aux Juifs, était de les prémunir contre les préjugés, où ils pouvaient aisément entrer en faveur de leur loi contre toute révélation nouvelle.

Les Juifs vivaient sous une loi divine établie par des signes et des miracles, confirmée par les prodiges les plus extraordinaires, et fondée d'un côté sur d'aussi grandes promesses, et de l'autre sur d'aussi terribles menaces, que les promesses et les menaces de cette vie peuvent s'étendre. Dieu les avertit très-souvent de ne point abandonner cette loi, et de ne point permettre qu'aucune coutume ou cérémonie étrangère s'introduisît parmi eux. Ces précautions qui avaient pour but de les garantir des désordres des nations

(1) Ceci regarde le livre *des Fondements et des raisons du Christianisme*, où l'auteur n'a rien négligé pour obscurcir et invalider la preuve tirée des anciens oracles.

païennes qui les environnaient, pouvaient aisément, comme l'événement ne le justifia que trop, faire naître de violents préjugés contre toute révélation future, quoique fondée sur l'autorité de Dieu lui-même. Pour les prémunir contre de tels préjugés, et pour les rendre inexcusables, il était à propos de les avertir de bonne heure, et souvent, du changement qui devait arriver, afin qu'ils ne pussent point, sous le prétexte de se tenir inviolablement attachés à la première alliance de Dieu, rejeter la seconde, quand le temps de sa publication serait venu. On trouve dans le vieux Testament plusieurs prophéties qui tendent à cela : c'est dans cette vue que Dieu a déclaré plus d'une fois qu'il ne prenait aucun plaisir aux sacrifices et aux oblations, aux nouvelles lunes et aux sabbats ; déclarations étranges, si l'on considère qu'il avait lui-même ordonné toutes ces choses, mais très-naturelles, si l'on fait attention aux fréquentes prédictions d'une nouvelle et meilleure alliance qu'il voulait traiter avec son peuple. On donne souvent au prophète Isaïe le titre de prophète *évangélique*, à cause du grand nombre de prophéties, et de prophéties expresses, qu'on trouve dans ses révélations touchant Jésus-Christ et son Église : or ce prophète, dès l'entrée même de son ministère, montre le peu de prix des ordonnances purement légales : *Qu'ai-je à faire*, dit-il, parlant au nom de l'Éternel (Isaïe 1, 11), *Qu'ai-je à faire de la multitude de vos sacrifices? Je suis rassasié d'holocaustes de moutons, et de la graisse des bêtes grasses; je ne prends point de plaisir au sang des bouveaux, ni des agneaux, ni des boucs.....* (v. 1, 14): *Mon âme hait vos nouvelles lunes et vos fêtes solennelles; elles me sont désagréables, je suis las de les supporter.*

C'est à cela que tendait en particulier le fameux oracle du chap. 18 *du Deutéronome.*

Mais le passage le plus remarquable de cette espèce, et qui mérite le plus notre attention, c'est la prophétie de Moïse lui-même, rapportée au c. 18 du *Deutéronome* v. 15. *L'Éternel ton Dieu*, dit-il aux Israélites, *te suscitera un prophète comme moi d'entre tes frères; vous l'écouterez.* La même chose est répétée au v. 18 : *Je leur susciterai* (c'est Dieu qui parle à Moïse) *un prophète comme toi d'entre leurs frères, et je mettrai mes paroles en sa bouche, et il leur dira tout ce que je leur aurai commandé.* A quoi il ajoute, v. 19. *Et il arrivera que celui qui n'écoutera point mes paroles qu'il aura dites en mon nom, je lui en demanderai compte.* Vous voyez là une déclaration manifeste de la part de Dieu, au temps même de l'établissement de la loi, d'un autre prophète semblable à Moïse, qui devait s'élever un jour, comme un nouveau législateur à qui tous les Juifs seraient obligés de rendre obéissance. Je n'ignore pas qu'on allègue de grandes autorités, pour montrer qu'il faut expliquer ces paroles d'une simple succession de prophètes dans l'Église juive; mais quelque grandes que puissent être ces autorités, elles relèvent de *la loi et du témoignage*, et c'est là que j'en appelle.

Raisons qui prouvent qu'il ne s'agit point dans cet oracle d'une simple succession de prophètes dans l'Église juive.

I. Premièrement donc, le texte parle d'un second prophète au nombre singulier, et non de plusieurs. Ainsi dans ce cas la *lettre* est pour nous; considération qui doit être d'un grand poids pour ceux qui se récrient si fort, dès que nous voulons aller plus loin que *le sens littéral* du vieux Testament.

II. Mais en second lieu, expliquer ce passage d'une succession de prophètes, et avancer qu'ils devaient tous être semblables à Moïse, c'est contredire la déclaration de Dieu même touchant la manière dont il avait résolu d'agir envers les autres prophètes.

Nous lisons au chapitre 12 des *Nombres*, que Marie et Aaron commencèrent à s'élever contre l'autorité de Moïse. *Est-ce que l'Éternel a parlé seulement par Moïse*, disaient-ils (v. 2), *n'a-t-il point aussi parlé par nous?* Cette querelle allait avoir probablement des suites si fâcheuses, que Dieu jugea à propos de s'y interposer; et voici quelle fut sa décision (v. 6, 7, 8) : *S'il y a quelque prophète parmi vous, moi qui suis l'Éternel, je me ferai connaître à lui par vision, et je parlerai à lui par songe. Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse, qui est fidèle dans toute ma maison ; je parle avec lui bouche à bouche, même clairement, et non pas par énigmes; et il voit la ressemblance de l'Éternel. Pourquoi donc n'avez-vous point craint de parler contre mon serviteur Moïse?* Voilà une déclaration positive de la grande différence qu'il devait y avoir entre Moïse et les autres prophètes, qui emporte une idée également manifeste de ce en quoi cette différence consistait. A l'égard des autres prophètes, Dieu dit qu'il leur parlerait en *vision* et en *songe;* mais pour Moïse, il assure qu'il s'entretenait familièrement avec lui *bouche à bouche*, ou comme il est dit dans un autre endroit, *face à face*. C'était donc en cela que consistait une des grandes prérogatives de Moïse, sa prééminence ; et c'est en cela même que les autres prophètes d'Israel ne lui furent point *semblables*.

III. En troisième lieu, il paraît manifestement, en partie par le texte même, et en partie par la fin du livre du *Deutéronome* comparée avec le texte, que la ressemblance à Moïse dont il est parlé dans le passage que nous examinons, regardait principalement ce privilége singulier de voir Dieu *face à face*. Le texte même renferme la promesse d'un prophète semblable à Moïse, conformité qui se trouve expliquée par ce que Dieu dit au v. 18. *Je mettrai mes paroles dans sa bouche;* ce qui emporte quelque chose de plus qu'une révélation par des *visions* et des *songes* ; et les derniers versets de ce livre montrent très-évidemment, que les Juifs eux-mêmes faisaient consister la ressemblance à Moïse dans cette communication immédiate avec Dieu : là il est dit, que *depuis il ne s'est point levé de prophète en Israel comme Moïse, qui ait connu l'Éternel face à face* (Deut. 34, v. 10). Il importe peu de rechercher à présent, qui c'est qui a ajouté

ces paroles au livre du *Deutéronome:* car puisqu'elles ont été reçues dans l'Église juive, elles sont un témoignage authentique, 1° de la manière dont les anciens Juifs ont entendu ces mots, *semblable à Moïse :* 2° que ce peuple n'avait point encore vu de prophète comme Moïse ; et cependant ils avaient eu une succession de prophètes immédiatement après la mort de Moïse, dont Josué était le premier (voyez Osée 12, 15; Ecclesi. 46, 1), mais que ces derniers versets du *Deutéronome* ajoutés ensuite tout au moins de son temps, excluent de toute prétention à l'avantage d'être *le prophète,* ou *l'un* des prophètes *semblables à Moïse.* Que si ce caractère ne peut pas convenir à Josué, beaucoup moins conviendra-t-il à ceux qui lui ont succédé, puisqu'ils n'étaient pas plus grands, ni revêtus d'une plus grande autorité de la part de Dieu que lui : preuve évidente que l'ancienne Église juive n'entendait point la promesse d'un prophète semblable à Moïse, d'une succession de prophètes au milieu d'elle, vu qu'elle nous déclare ici, que dans cette succession de prophètes il n'y en a pas eu un seul comme Moïse.

Les Juifs modernes ne se sont point écartés en ceci de l'opinion de leurs ancêtres. Ils distinguent Moïse de tous les autres prophètes, et ils appellent le plus haut degré d'inspiration, le *degré de Moïse* (gradus Mosaicus). La différence qu'il y a entre ce degré et tous les autres, consiste, selon eux, dans ces quatre choses. 1° Moïse n'eut ni songes ni visions. 2° Il fut éclairé immédiatement de Dieu, sans le ministère ou l'interposition des anges. 3° Son esprit n'était jamais troublé ou épouvanté par l'inspiration prophétique : car *Dieu lui parlait comme un homme parle à son ami* (Exod. 33, 11). 4° Il pouvait prophétiser en tout temps, quand il voulait ; au lieu que les autres ne prophétisaient que dans de certains temps particuliers, lorsque la parole de Dieu leur était adressée.

IV. Une plus grande prérogative de Moïse à l'égard de laquelle les autres prophètes de la loi ne lui ont point été *semblables,* c'est qu'il était *législateur.* Aucun homme après lui ne fut envoyé de Dieu avec une telle commission durant l'ancienne économie ; et cependant le prophète prédit dans cet endroit venait manifestement lui ressembler en ceci. *Il devait annoncer tout ce que l'Éternel lui commanderait, et quiconque ne l'écouterait pas serait détruit* (Deut. 18, 18, 19). Moïse ne reçut pas de plus grande autorité que celle-là, et aussi n'y a-t-il point de termes pour en décrire une plus grande. D'ailleurs il y a une circonstance jointe à cette prophétie, qui oblige, à mon avis, de lui donner ce sens. Moïse dit (v. 15, etc.) : *L'Éternel ton Dieu te suscitera un prophète comme moi d'entre tes frères suivant tout ce que tu as demandé à L'Éternel ton Dieu en Horeb au jour de la congrégation, disant, que je n'entende plus la voix de l'Éternel mon Dieu, et que je ne voie plus ce grand feu, de peur que je ne meure. Alors l'Éternel me dit, ils ont bien dit ;..... Je leur susciterai un prophète comme toi d'entre leurs frères, et je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur annoncera tout ce que je lui aurai commandé,* etc.

Il faut remarquer que les Israélites firent cette requête, lorsque la loi fut donnée en Horeb. Moïse leur avait déjà souvent *prophétisé,* et ils n'en avaient point été effrayés ; mais quand Dieu publia sa loi, qu'il *descendit sur* la montagne *en feu, que cette montagne était toute en fumée,* et qu'elle *tremblait fort,* ils demandèrent que Moïse leur parlât, et non pas *l'Eternel, de peur qu'ils ne mourussent* (Exod. 20, 19). Là-dessus Dieu leur fit cette promesse: *Je leur susciterai un prophète comme toi d'entre leurs frères, et je mettrai mes paroles dans sa bouche.* N'est-il pas évident que ce nouveau prophète devait faire d'une manière douce et familière ce que Dieu lui-même avait fait sur la montagne au milieu d'un appareil grand et terrible? Et qu'avait-il fait, sinon donner sa loi? On ne peut appliquer cette promesse à aucune autre chose, sans supposer qu'elle n'a point de relation avec la requête sur laquelle elle était pourtant fondée. Le peuple agréait si fort la manière dont Moïse avait accoutumé de lui *prophétiser,* qu'il demanda qu'il fût employé à lui communiquer les lois de Dieu avec la même familiarité et la même douceur qu'il lui avait annoncé ses autres ordres. Ainsi la prière des Juifs ne regardait que la manière dont Dieu publiait sa loi : la méthode dont il s'était jusque-là servi pour les instruire de sa volonté, ne leur faisait aucune peine ; et par conséquent la promesse qu'il leur fait, doit se rapporter à *l'établissement d'une nouvelle loi,* qu'il avait dessein de leur donner par le ministère d'un prophète qui s'élèverait au milieu d'eux, et non simplement à *une succession de prophètes,* de laquelle ils ne s'inquiétaient point.

V. Enfin si nous recherchons dans l'histoire l'accomplissement de cette prophétie, nous trouverons qu'elle convenait très-exactement au caractère de notre divin Sauveur, et à nulle autre personne, soit avant, soit après lui. Tous les prophètes du vieux Testament ont *vu des visions et songé des songes;* tous ceux du nouveau n'ont pas été plus favorisés. S. Pierre eut une vision, S. Jean en a eu plusieurs, S. Paul a eu des visions et des songes ; mais Jésus-Christ n'a point été borné à de tels priviléges ; il a vécu dans une communication intime et immédiate avec Dieu : *Il était dans le sein du Père,* lui seul *a vu le Père,* il était un *avec le Père, et la plénitude de la divinité a habité en lui.* Qu'on fasse bien attention à cela ; Moïse et Jésus-Christ sont les *deux seules* personnes, dans toute l'histoire sainte, qui aient eu une pareille communication avec Dieu. Il est dit que *la ressemblance* à Moïse consistait précisément en ceci, à voir Dieu *face à face.* Comment donc la promesse d'un prophète comme Moïse pourrait-elle être appliquée à quelque autre qu'à Jésus-Christ ? Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'autre partie du parallèle ; tout le monde accordera sans peine, que Jésus-Christ a été un législateur. Mais l'exécution de la menace attachée à cette prophétie est trop remarquable pour la passer sous silence ; on a vu cette menace littéralement accomplie sur toute la nation ; et quiconque considérera l'état des

Juifs depuis qu'ils ont rejeté Jésus-Christ jusqu'à ce jour, sera obligé d'avouer, que du moins cette partie de l'oracle que nous venons d'expliquer, a été pleinement vérifiée.

Cet oracle, et plusieurs autres de la même nature, semblent, comme je l'ai déjà remarqué, avoir été donnés principalement en faveur des Juifs, pour les préparer de longue main à la venue d'un nouveau législateur, et pour leur faire connaître que l'alliance *Mosaïque* n'était pas éternelle.

Ainsi j'ai parcouru les diverses périodes de la prophétie sous le vieux Testament, et tâché d'en montrer le grand dessein et les principaux usages, pour frayer le chemin à un examen tranquille et impartial des oracles particuliers qui se rapportent à chacune de ces périodes. J'ai cru qu'il était à propos dans un temps où l'on a publiquement traduit en ridicule l'argument tiré des prophéties, de faire quelques observations sur ce sujet, qui puissent être d'usage aux personnes sincères et disposées à examiner; de jeter, pour ainsi dire, une *pite* dans le *trésor*, comme une offrande à l'amour de Jésus-Christ et de son Evangile, dans lequel j'espère de vivre et de mourir.

Avertissement.

Le petit ouvrage dont nous donnons ici une nouvelle édition, a été reçu avec un applaudissement si universel tant en Angleterre qu'en Hollande, qu'il est surprenant que si peu de personnes l'aient connu en France. Il est écrit d'une manière si spirituelle et si judicieuse, la matière dont il traite est si importante, les discours du sieur Woolston qui y ont donné lieu ont fait un si grand bruit en Angleterre; enfin M. Sherlock, qui en est l'auteur, tient un rang si distingué parmi les savants, que tout y est également intéressant et curieux. Il n'y a pas même jusqu'à la forme judiciaire du barreau d'Angleterre, que l'on y a suivie, qui ne doive piquer la curiosité du lecteur. Telles sont les raisons qui nous ont engagés à réimprimer le Dialogue de M. Sherlock sur *la Résurrection de Jésus-Christ*. Abraham Lemoine, ministre de l'Eglise anglicane, l'a traduit en français sur la sixième édition anglaise, et y a joint une dissertation curieuse. Cette traduction est estimée des connaisseurs, et nous l'avons suivie avec la plus grande exactitude. Nous avons aussi réimprimé la dissertation de M. Lemoine, mais comme elle ne roule que sur le dialogue de M. Sherlock, nous avons cru que le lecteur la lirait avec plus de plaisir, lorsqu'il aurait lu ce qui en fait l'objet; c'est par cette raison qu'elle se trouve imprimée à la fin de l'ouvrage.

Pour mettre le lecteur plus au fait de l'excellente pièce que nous lui présentons, il est nécessaire de dire un mot du sieur Woolston, qui y a donné lieu, des savants qui l'ont réfuté, et en particulier de M. Sherlock, auteur de ce dialogue ingénieux.

Thomas Woolston était né à Northampton en Angleterre, en 1669 : il fit ses études à Cambridge, y fut reçu membre du collége de Sydney, et y prit le degré de bachelier; mais son peu de fortune l'ayant empêché d'aller jusqu'au doctorat, et voulant néanmoins se distinguer, il se livra tout entier à l'étude, et surtout à la lecture des saints Pères. Son goût pour les opinions singulières et pour les paradoxes lui fit d'abord adopter toutes les allégories des Pères comme des interprétations vraies et littérales de l'Ecriture; il interpréta ensuite le sens historique des Livres saints par le sens allégorique; et par cette méthode extravagante et insensée, il parvint enfin, jusqu'à ne trouver dans les miracles de Jésus-Christ que des allégories et des figures. Il publia à ce sujet un grand nombre d'ouvrages en anglais, auxquels on fit d'abord peu d'attention, tant ils étaient ridicules et peu judicieux; mais ayant ensuite fait imprimer *six discours sur les miracles de Jésus-Christ*, où, sous prétexte de faire passer ces miracles pour des allégories, il s'efforce de les détruire, sa doctrine impie le fit exclure du collége de Sydney en 1721, et on lui ôta la pension qu'il avait dans ce collége. De là il se retira à Londres, où continuant de parler et d'écrire contre les vérités fondamentales de la foi, il fut déféré au tribunal séculier et condamné devant la cour *du banc du roi*, le 28 novembre 1729, à payer 25 livres sterling d'amende pour chacun de ses six discours, à subir une année de prison et à donner caution de sa bonne conduite pour le reste de sa vie; mais n'ayant pas eu de quoi satisfaire à cette sentence, il demeura en prison jusqu'à sa mort arrivée à Londres le 27 janvier 1733. Il mourut du rhume épidémique qui se fit sentir cette année dans presque toute l'Europe. A peine les six discours du sieur Woolston eurent-ils paru en Angleterre, qu'ils furent attaqués de toutes parts. Nombre de savants en firent des réfutations solides, et en particulier M. Smalbrocke, évêque de Saint-David, puis de Lichfield et de Coventri; M. Ray, ministre presbytérien, M. Pearce, docteur anglican, M. Stebbing, habile prédicateur de Grays-inn, M. Stevenson, chanoine de Salisbury, M. Gibson, évêque de Londres, le docteur Waple, le docteur Pierre, etc.; mais de tous les ouvrages composés contre les six discours du sieur Woolston, le plus universellement applaudi, fut celui dont nous donnons au public la

réimpression. La forme judiciaire et les règles du barreau d'Angleterre y sont si bien observées, il renferme une si grande connaissance du droit, il est écrit avec tant de goût, d'esprit et de délicatesse, qu'on crut d'abord qu'il ne pouvait avoir été composé par un ecclésiastique, et on l'attribua à M. King, chancelier d'Angleterre, dont tous les Anglais admiraient l'esprit, les talents et la profonde connaissance du droit ; mais on ne doute plus depuis longtemps qu'il ne soit de M. Sherlock, alors évêque de Bangor, et actuellement évêque de Londres. Cet illustre prélat anglais a le rare talent de donner à ses ouvrages telle forme et telle manière qu'il juge la plus convenable à son dessein, et de réussir dans tous les genres d'écrire. On trouve dans ses raisonnements tant de précision, de force et de clarté, un tour si délicat et si ingénieux dans ses expressions, tant de justesse et de solidité dans ses réflexions, que tous ses ouvrages sont généralement estimés des connaisseurs. Il publia le dialogue *sur la Résurrection de Jésus-Christ*, peu de temps après que le sixième discours du sieur Woolston eut paru ; et cet écrivain impie en fut lui-même si frappé, qu'il avoua que plusieurs de ses difficultés avaient été bien résolues, et qu'il n'osa entreprendre de répondre à ce dialogue dans l'apologie qu'il publia pour sa défense un peu avant sa condamnation. On a de M. Sherlock plusieurs autres excellents ouvrages, outre le dialogue que nous réimprimons, et particulièrement un traité intitulé *l'Usage et les fins de la prophétie dans les divers âges du monde, en six discours, prononcés à Londres dans l'église du Temple, auxquels on a joint plusieurs dissertations savantes et très-curieuses, ouvrage publié à la réquisition des deux honorables sociétés du Temple*, traduit de l'anglais par Abraham Lemoine, ministre anglican, dont nous donnerons incessamment une nouvelle édition corrigée et augmentée par l'auteur.

Il nous reste à dire un mot de la forme juridique de ce dialogue, où M. Sherlock a suivi les règles du barreau anglais, qui sont peu connues des Français, et qui pourraient par conséquent causer quelque petit embarras au lecteur. Pour prévenir cet inconvénient, voici ce qu'il y a de plus essentiel sur ce sujet (1) : *En Angleterre, les juges ordinaires ne décident point, comme partout ailleurs, de la vie et de la fortune des sujets. Les schérifs des comtés, qui sont à peu près comme les grands prévôts en France, choisissent dans leurs comtés douze bourgeois ou particuliers qui ont maison, pour juger définitivement sur la déposition des témoins. Ce sont ceux qu'on appelle les jurés, sans doute parce qu'on leur fait d'abord prêter serment de suivre dans leurs jugements les lumières de leur conscience. Ensuite ils prennent place dans la cour de justice ; et s'il s'agit d'un procès criminel, on leur lit la procédure faite par le juge de paix qui a envoyé l'accusé en prison. Celui-ci est admis à plaider sa cause en leur présence, par lui-même ou par des avocats ; et il peut préalablement les récuser tous l'un après l'autre, dans lequel cas on en choisit sur-le-champ de nouveaux en leur place, qu'il ne peut plus récuser. Ces jurés entendent les témoins et les raisons qu'on allègue pour et contre, après quoi le juge qui préside leur fait un rapport ou une récapitulation du tout, et leur donne ses instructions particulières sur le cas dont il s'agit, les exhortant à le bien peser et à juger selon leur conscience. Si les preuves sont évidentes, ils consultent ensemble et prononcent sans sortir de la cour ; mais si le fait est douteux et requiert délibération, ils se retirent à part dans une chambre, où on les enferme, sans leur donner à manger ni à boire, jusqu'à ce qu'ils soient tous d'accord. Alors ils reviennent à la cour, et déclarent l'accusé* coupable *ou* non coupable ; *et suivant cela le juge lui prononce la sentence conformément aux lois du royaume. Ainsi en Angleterre un homme ne peut être jugé que par ses pairs, c'est-à-dire par des personnes de son rang et de sa condition, ce qui met ses ennemis hors d'état de l'opprimer, quelque grand que soit leur pouvoir. Ce sage établissement doit son origine à Alfred le Grand, sur la fin du neuvième siècle.*

Cela suffit pour n'être point arrêté par la forme juridique que notre auteur a donnée à son dialogue. Cette forme avait déjà été mise en usage dans les matières de religion, et nous avons un livre en latin, intitulé Bélial, *de Consolatione peccatorum*, et imprimé à Vicenze en 1506, in-fol., dans lequel Jacques de Theramo, archidiacre d'Aversa, qui en est l'auteur, emploie la forme du barreau. Cet archidiacre y suppose que Jésus-Christ étant descendu aux enfers après sa mort et en ayant enlevé les âmes des saints, l'enfer s'en plaignit au tribunal de Dieu par Bélial, son avocat, prétendant que Jésus-Christ lui avait fait injure, en usant des voies de fait, en lui enlevant les âmes des limbes, et en affectant d'être le Messie, auquel l'empire et le souverain domaine sur toutes les âmes était réservé. Bélial obtint de Dieu que Salomon serait le juge de cette importante affaire. Ainsi la cause fut plaidée devant ce prince. Bélial y parle pour l'enfer, et Moïse pour Jésus-Christ. Le roi d'Israël, après avoir entendu les raisons des parties, prononce la sentence en faveur de Jésus-Christ. Mais l'enfer en appelle au tribunal de Dieu, dont il obtient encore le patriarche Joseph pour juger en dernier ressort. L'affaire se traite de nouveau devant le patriarche, toujours par Moïse, avocat de Jésus-Christ, et par Bélial, avocat de l'enfer ; mais celui-ci voyant que la cause ne tournait pas comme il le voulait au tribunal de Joseph, obtint de Moïse, avec le consentement de Jésus-Christ, que l'affaire serait remise à des arbitres. Notre Sauveur prend pour arbitres Aristote et Isaïe, et l'enfer, de son côté, choisit pour arbitres l'empereur Auguste et Jérémie. Le cinquième arbitre, nommé par les deux parties, est le pa-

(1) Ce qui est renfermé ici entre des guillemets se trouve dans la dissertation de M. Lemoine, qui est à la suite de ce traité, col. 301, mais on a cru devoir le répéter ici afin que le lecteur ne soit point arrêté dans la lecture de cet avertissement.

triarche Joseph. Enfin la cause ayant été vivement débattue par arbitres, Isaïe et Jérémie apportent des raisons si triomphantes en faveur de Jésus-Christ, que les arbitres confirment unanimement la sentence rendue par Salomon. Voilà, en peu de mots, quel est le sujet et quels sont les acteurs du livre de Jacques de Theramo. Il est aussi écrit en forme de dialogue, et les acteurs y emploient avec profusion toutes les raisons et toutes les chicanes de plaideurs. Il y a tout lieu de croire que M. Sherlock n'a peut-être jamais entendu parler de ce livre qui est fort rare, et que ce n'est point dans cet ouvrage singulier qu'il a puisé l'idée de son dialogue et de la forme juridique; quoi qu'il en soit, nous avons cru faire plaisir au lecteur, de lui dire un mot de l'ouvrage de Jacques de Theramo, lequel est fort pitoyable, si on le compare avec celui de M. Sherlock.

Au reste, la dispute sur les *discours* du sieur Woolston s'étant renouvelée en Angleterre, il y a quelques années, il parut un grand nombre d'écrits à cette occasion. Celui de M. Gilbert West sur la resurrection de Jesus-Christ et celui de M. Georges Littleton, un des milords de la Trésorerie et membre du parlement, sur la vocation de saint Paul, furent généralement applaudis. Nous en avons entre les mains une bonne traduction française, qui n'a point encore paru; mais nous l'imprimerons incessamment, si nous nous apercevons, par le débit du dialogue de M. Sherlock, que le public goûte les traductions des livres anglais composés en faveur de la vérité de notre religion.

LES TÉMOINS
DE LA RESURRECTION DE J.-C.
EXAMINÉS ET JUGÉS SELON LES RÈGLES DU BARREAU;
POUR SERVIR DE RÉPONSE AUX OBJECTIONS DE SIR WOOLSTON.

Il n'y a pas longtemps que je me trouvai avec quelques avocats; et comme nous nous connaissions tous, chacun avait la liberté de dire son sentiment sur tout ce qui pouvait fournir matière à la conversation. Nous nous étions rencontrés sans dessein; et, ce qui arrive ordinairement dans ces occasions, le discours roula sur différents sujets. On parla, entre autres choses, du procès du S. Woolston, qui peu de jours auparavant avait été atteint et convaincu; ce qui nous conduisit à rechercher ce que nos lois ordonnent en pareil cas, quel châtiment elles infligent, et en général si ces sortes de matières sont de leur ressort. Nous nous trouvâmes partagés là-dessus. Il y en eut un qui, alléguant tout ce qu'on pouvait dire en faveur du S. Woolston, fit paraître qu'il approuvait fort ses discours contre les miracles de Jésus-Christ, et qu'il semblait croire que ses arguments étaient sans réplique. Sur quoi un autre lui dit, qu'il s'étonnait qu'un homme aussi habile que lui, et qui avait été nourri dans l'étude des lois, laquelle apprend à bien examiner la nature des preuves et leur force, pût être dans cette pensée. Je suis sûr, ajouta-t-il, que vous ne voudriez pas décider un différend d'un écu sur des raisons semblables à celles que vous croyez pourtant suffisantes pour renverser la certitude des miracles de Notre-Seigneur.

Il est facile de s'imaginer que cela donna lieu à de grandes contestations, et fit que nous ne parlâmes d'autre chose le reste de la soirée. La dispute roula sur presque tout ce que le S. Woolston a avancé dans ses discours, quoiqu'elle fût souvent interrompue par des digressions. A la fin un de la compagnie nous dit en riant : Messieurs, vous ne disputez pas comme des avocats; si j'étais juge dans cette affaire, je vous ferais bien raisonner d'une manière plus précise. Nous profitâmes de sa remarque, et nous lui dîmes que nous serions bien aises de remettre cette question sur le tapis, et de l'avoir pour juge. Cependant, ceux qui avaient soutenu avec le plus de chaleur cette dispute, que le hasard seul avait fait naître, parurent les moins disposés à la traiter dans les formes; surtout l'avocat qui avait pris parti contre le S. Woolston, crut que la matière devenait trop sérieuse, et s'excusa d'entrer en lice, s'agissant, disait-il, de disputes de religion, qui sont de toutes les plus importantes. Mais on lui dit qu'on se bornerait à examiner les preuves des faits rapportés dans l'Evangile, ce qu'on pouvait très-bien faire sans toucher aux controverses qu'il voulait éviter. On ajouta même que, pour abréger et pour traiter cette matière sous un seul point de vue, notre conference ne roulerait que sur le témoignage rendu à la résurrection de Jésus-Christ, et sur ce qu'on y oppose. Enfin, à force de sollicitations, il se laissa gagner et promit à la compagnie et à notre nouveau juge de revenir à la quinzaine. Nous ne voulions lui donner que huit jours; mais l'avocat qui s'était déclaré pour le S. Woolston, termina le différend en nous disant : Messieurs, faites réflexion que M. B.... ne doit pas tirer ses preuves de Littleton, de Plowden, ou de Coke (jurisconsultes anglais), auteurs qu'il entend à merveille, mais de

Matthieu, Marc, Luc et Jean; et franchement, quinze jours ne sont pas trop pour faire de nouvelles connaissances. Puis se tournant du côté de ce dernier : J'irai chez vous, lui dit-il, avant la quinzaine, pour voir la contenance grave que vous tiendrez, ayant devant vous Hammond sur le Nouveau Testament, une Concordance d'un côté, et une Bible in-folio avec les passages parallèles de l'autre. Vous serez le bien venu, lui répartit M. B.... et peut-être trouverez-vous dans ma chambre des auteurs qui seront plus de votre goût. Celui-là est un pauvre avocat, qui n'examine que d'un côté la cause qu'il a en main : ainsi, quand vous me ferez l'honneur de venir, je vous régalerai de la compagnie de votre ami Woolston, de T-l et de C-s (1). Là-dessus nous nous séparâmes de la meilleure humeur du monde, et charmés tous de l'assignation, excepté les deux avocats qui devaient être les tenants de la dispute.

Au jour et à l'heure marqués, nous nous rassemblâmes ; mais il arriva ce qui arrive souvent en pareille occasion. Quelques amis, qui n'étaient point avec nous la première fois, ayant appris le sujet de notre rendez-vous, voulurent être de la partie ; de sorte que les deux avocats qui devaient débattre la question proposée, trouvèrent qu'ils avaient une audience plus nombreuse qu'ils ne s'y étaient attendus, et qu'ils ne le souhaitaient. Celui surtout qui s'était chargé de soutenir la déposition des témoins de la résurrection de Jésus-Christ, commença à s'en excuser sur ce qu'il n'était pas, disait-il, assez bien préparé ; et il aurait persisté à s'en défendre si les nouveaux venus, qui virent bien quelle en était la raison, n'eussent dit qu'ils allaient se retirer ; ce qu'il ne voulut jamais souffrir, protestant qu'il aimait encore mieux se soumettre à leur censure, tout mal préparé qu'il était, que de faire une aussi grande incivilité que celle de les obliger à sortir. Sur quoi un de la compagnie dit en souriant : Messieurs, il se rencontre heureusement que nous sommes en plus grand nombre que la dernière fois : nous choisîmes alors un juge; mais nous oubliâmes les jurés (2), et il me semble qu'il y a ici assez de gens de bien pour en faire la fonction. Cette idée nous fournit plusieurs allusions aux procédures du barreau, fort plaisantes, et qui eurent ce bon effet, qu'elles dissipèrent le sérieux qu'avaient produit les compliments réciproques qu'on venait de se faire, et rétablirent cette aisance et cette bonne humeur qui sont si naturelles à la conversation des honnêtes gens.

(1) T-l, c'est M. Tindal, auteur d'un ouvrage qui parut en 1706, sous ce titre : *The Rights of the Christian Church asserted*, etc., c. a d. *Les droits de l'Eglise chrétienne défendus*, etc., et d'un autre qu'il publia l'année dernière, et qui est intitulé, *The Christianity as old as the Creation*, etc., ou *Le christianisme aussi ancien que le monde*. C-s, c'est feu M. Collins, qui a tant écrit sur la liberté de penser, et contre l'application des prophéties du V. Test. alléguées dans le Nouveau.

(2) *Les jurés*. Voyez ce qu'on en a dit dans la préface du traducteur.

Le juge voyant que la compagnie était disposée à écouter, crut qu'il était temps de commencer; et s'étant assis au haut bout de la table, il dit à haute voix : *Messieurs les jurés, prenez vos places*. Nous nous mîmes autour de lui, et il ordonna à l'avocat du S. Woolston d'entrer en matière.

M. A., avocat du S. Woolston, s'adressant au juge, dit : Milord, il me semble que *M. B.*, avocat de ma partie adverse, doit commencer et exposer devant cette cour les preuves du fait qu'il veut soutenir ; jusque-là il est inutile que je propose mes objections. Je pourrais attaquer des articles qu'il dira ne faire point partie de ces preuves ; ainsi je crois qu'avant toutes choses, il faut qu'il les établisse distinctement.

Le Juge.— *M. B.*, que dites-vous à cela?

M. B. — Milord, si le témoignage que je dois défendre aujourd'hui tendait à autoriser quelque nouvelle prétention ; s'il s'agissait de m'assurer quelque droit que je ne possédasse pas déjà, M. A. aurait raison ; mais il s'agit d'un témoignage ancien et couché dans les registres; et j'ai été longtemps en possession de tout ce que je revendique en conséquence. Si M. A. a quelque chose à alléguer pour invalider le droit que je m'attribue à cet égard, qu'il produise ses preuves ; autrement je ne vois pas pourquoi je le mettrais en question. Il me semble que c'est là la méthode ordinaire de procéder en pareil cas ; personne n'est obligé de produire les titres en vertu desquels il possède telle ou telle chose : il suffit qu'il les défende quand on les révoque en doute ou qu'on en attaque la validité.

M. A. — Assurément, milord, M. B. se trompe. Je ne saurais convenir que je ne sois pas en possession de ma raison et de mon entendement; et puisqu'il voudrait m'en déposséder, en m'obligeant à croire des choses incroyables, en vertu du témoignage dont il a entrepris la défense, il doit sans doute exposer son droit, ou souffrir que le monde se conduise par le bon sens.

Le Juge. — Monsieur, vous auriez raison, si la vérité de la religion chrétienne était le point en question. Dans ce cas, il serait nécessaire de produire les preuves qui la démontrent ; mais il s'agit aujourd'hui simplement de voir si les objections que M. Woolston a avancées dans son sixième discours, sont assez fortes pour invalider le témoignage rendu en faveur de la résurrection de Jésus-Christ. Ce témoignage est donc supposé réel des deux côtés, et il n'est proprement question que de juger de la force des objections ; ainsi il faut nécessairement les exposer. La cour sera alors obligée d'examiner le témoignage que ces objections tendent à détruire, et qu'on regarde de part et d'autre comme un fait. Poursuivez, M. A.

M. A. — Milord, je me soumets aux ordres de la cour ; mais je ne saurais m'empêcher de remarquer que M. B., craignant, ce semble, de produire ses preuves, n'a pas oublié d'alléguer en sa faveur la prescription, qui fait peut-être toute la force de sa cause, quoiqu'il

ait trop d'esprit pour l'avouer. Je conviens qu'il ne défend rien que ce que son père, son grand-père et tous ses ancêtres ont soutenu de temps immémorial. Je conviens encore qu'en plusieurs cas la prescription forme un titre légitime; mais alors il faut que la chose dont il s'agit soit susceptible de prescription, et je soutiens qu'il ne saurait y en avoir contre la raison et le bon sens. Les coutumes établies peuvent se défendre par la prescription; cependant dès qu'on prouve qu'elles renferment quelque chose de déraisonnable, la prescription ne saurait plus les autoriser: car la longueur du temps n'a aucune force pour justifier l'établissement d'une chose dont l'origine n'a jamais pu être légitime. Or si cela rend nulle toute prescription par rapport à des coutumes dont le mal ne s'étend peut-être qu'à un pauvre village, et ne regarde que le droit de pâturage qu'il a sur une misérable colline, n'aura-t-il pas beaucoup plus de force dans ce qui concerne tout le genre humain, et lorsqu'il ne s'agit de rien moins que de son bonheur dans cette vie, et de toutes ses espérances dans l'autre? De plus, si vous admettez la prescription dans ce cas, comment pourrez-vous la contester dans tous les autres cas de même nature? Qu'aurez-vous à dire contre les anciens Perses et contre le culte qu'ils rendaient au feu? Que direz-vous aux mahométans, qui ont été assez longtemps en possession de leur créance pour alléguer.....

M. B. — Je demande pardon à cette cour, si j'interromps M. A.; mais je veux lui épargner de la peine. Il va se jeter dans son lieu commun favori, et il nous a déjà menés de Perse en Turquie; s'il continue sur ce ton-là, il nous fera faire le tour du monde. Pour nous épargner ce long voyage, je renonce à tout l'avantage qu'on pourrait tirer de l'antiquité de la résurrection de Jésus-Christ, et de ce qu'elle a été crue universellement; et je veux bien ne la considérer que comme un fait arrivé l'année dernière, et dont ni le grand-père de M. A, ni le mien, n'ont jamais ouï parler.

M. A. — Je n'aurais pas fait un aussi long voyage que M. B. se l'imagine; et il n'est pas nécessaire d'aller bien loin pour trouver des exemples qui aient rapport à ce que je voulais dire; mais puisqu'il abandonne l'argument tiré de la prescription, je suis aussi disposé qu'il pourrait le souhaiter à m'épargner la peine de le combattre. Cependant je crains bien qu'il n'y ait sous cette candeur apparente quelque artifice caché: car je suis persuadé qu'une des raisons, et peut-être même que la principale raison pour laquelle les chrétiens croient la résurrection de Jésus, c'est qu'ils ne sauraient concevoir qu'aucun homme voulût entreprendre, et encore moins pût exécuter une chose de cette nature par une adresse ou une politique purement humaine; et il vaudrait bien la peine de faire le tour du monde, comme M. B. s'est exprimé, pour trouver des exemples d'une pareille imposture et pour détruire par là même ce préjugé; mais je n'insiste pas là-dessus, et je passe au point en question.

M. B. — Milord, M. A., pour justifier son premier argument, s'est jeté dans un autre d'une nature fort différente. Je crois qu'il le sent bien lui-même, et que c'est pour cela que, faisant semblant d'abandonner un de ses petits lieux communs, il se tire adroitement d'un autre qu'on trouve pompeusement étalé dans plusieurs ouvrages modernes, mais qui ne saurait soutenir l'examen dès qu'on peut obliger celui qui s'en sert de répondre aux questions qu'on pourra lui faire. Je n'ai point insisté sur l'antiquité de la résurrection de Jésus-Christ, parce qu'après tout, si le témoignage qu'on allègue en faveur de ce fait n'était pas valide, lorsqu'il a été premièrement rendu, il ne saurait l'être aujourd'hui. Là-dessus M. A. veut bien, dit-il, nous épargner sur l'histoire des erreurs anciennes, nous donnant à entendre que cela l'oblige à passer sous silence plusieurs exemples de fraude, dont les circonstances sont semblables à celles du miracle que nous examinons. Mais je demande instamment, Milord, qu'il ait à produire ces exemples. Je serais fâché que, par pure complaisance pour moi, il trahît sa cause dans ce qu'elle a de plus fort. Rien ne saurait être plus essentiel, que d'alléguer un exemple d'une pareille imposture qui ait été crue universellement. Jesus-Christ s'est attribué le titre de prophète, et il a établi la divinité de sa mission sur ce fait particulier: qu'il mourrait publiquement et qu'il ressusciterait le troisième jour. C'était là, sans contredit, le complot du monde le plus difficile à ménager, supposé qu'il y eût de la fraude; et si l'on peut citer un seul exemple de cette nature, ou même qui en approche tant soit peu, de grâce, qu'on le produise.

M. A. — Milord, il n'y a presque point eu de fausse religion qui n'ait fourni quelque exemple semblable à celui que nous examinons. N'ont-elles pas toutes prétendu qu'elles venaient du ciel? Sur quel pied Pythagore, Numa et plusieurs autres se sont-ils produits dans le monde? Ne se sont-ils pas tous vantés d'avoir commerce avec les dieux et d'annoncer des oracles?

M. B. — Tout ce que cela prouve, c'est que la révélation est, de l'aveu de tous les hommes, le fondement le plus solide de la religion; et voilà pourquoi il n'y a point d'imposteur qui n'y prétende. Mais l'action d'un homme qui se cache pendant quelques années dans une caverne, et qui se produit ensuite au monde, peut-elle être comparée à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ? Cela est si peu vrai, que tout homme peut faire la première de ces choses et qu'aucun homme ne saurait faire la seconde.

M. A. — On m'accordera sans doute que c'est un aussi grand miracle de monter au ciel, d'y converser avec les anges et avec Dieu même, et puis de revenir sur la terre, que de mourir et ressusciter ensuite. Or c'est là précisément ce que Mahomet s'est vanté de faire, et tous ses sectateurs le croient. Pouvez-vous nier ce fait?

M. B. — Le nier ! non, monsieur; mais dites-nous, de grâce : qui a accompagné Mahomet au ciel ou quels ont été ses témoins ? Nous parlerons dans la suite des soldats commis pour garder le sépulcre de Jésus-Christ, et du sceau apposé à la pierre qui le fermait; mais quelle garde a observé de près Mahomet quand il allait au ciel ou qu'il en revenait ? Quels sceaux ou quelles lettres de créance a-t-il produits en sa faveur ? Il ne se vante même de rien de semblable, et ses disciples ne prétendent avoir là-dessus d'autre assurance que sa parole. Nous sommes ici pour examiner le témoignage rendu en faveur de la résurrection de Jésus-Christ, et vous croyez pouvoir mettre cet événement en parallèle avec un fait qui n'est attesté par qui que ce soit. Vous avez, il est vrai, à cet égard la déclaration de Mahomet lui-même; mais ne savez-vous pas que jamais personne n'a menti, qu'il n'ait donné sa parole pour garant de ce qu'il a avancé ? Ainsi vous n'avez pas besoin de faire le tour du monde pour trouver des exemples de cette nature. Mais, dira-t-on, cette fable a été regardée comme vraie, et est aujourd'hui reçue de plusieurs nations. Fort bien ! Et comment s'est-elle fait recevoir ? N'a-ce pas été le poignard sur la gorge ? Dans le cas que nous examinons, tout témoin de la résurrection de Jésus-Christ, et tout homme qui y ajoutait foi, était continuellement exposé à la mort. Dans celui que vous alléguez, quiconque refusait de croire, mourait, ou, ce qui ne valait guère mieux, vivait misérable et soumis à une dure servitude. Et prétendrez-vous encore que ces deux cas soient tout semblables ? Il est arrivé de nos jours une chose qui a beaucoup plus de rapport au fait sur lequel nous disputons à présent. Je veux parler de ces prétendus inspirés français qui voulurent établir, il y a quelques années (1), leur mission sur la résurrection du docteur Emmes, et qui en avertirent à l'avance le public. Si M. A. juge à propos de faire usage de cet exemple, il peut s'en servir.

M. A. — L'exemple du docteur Emmes vient d'autant mieux au fait, qu'il montre à quelles extrémités l'enthousiasme peut porter les hommes. Et pourquoi ce qui est arrivé, il n'y a que quelques années, dans notre propre pays, n'aurait-il pas pu arriver à Jérusalem ? Matthieu, Jean et les autres disciples ménagèrent leur complot avec plus d'adresse que les prophètes français n'ont ménagé le leur; de sorte que la résurrection de Jésus a été reçue dans le monde comme un fait certain, au lieu que les prophètes français ont été les dupes de leurs prétentions ridicules. Voilà toute la différence.

M. B. — Oui ! et une très-grande différence, je vous assure. Dans le premier cas, tout ce qui était capable de convaincre le monde de la vérité de la résurrection, arriva. Dans le second, l'événement découvrit l'imposture. Et vous croirez après cela nous satisfaire en disant, d'un grand sang-froid, Voilà toute la différence. Quoi ! quelle différence voulez-vous donc qu'il y ait entre la vérité et le mensonge ? quelle distinction....

Le Juge. — Messieurs, vous oubliez que vous êtes devant une cour de justice, et vous vous chamaillez : cela n'est pas dans l'ordre. Souvenez-vous que le témoignage rendu en faveur de la résurrection de Jésus, et rapporté par Matthieu, Marc et d'autres, est le sujet en question : il faut que vous preniez ce témoignage tel qu'il est; vous ne sauriez le faire ni meilleur, ni pire. On accuse ceux qui le rendent de mensonge et de fraude. Venez au fait, M. A., et voyons ce que vous avez à dire pour prouver cette accusation.

M. A. — Vous plaît-il, Milord, qu'on propose les objections tout de suite ? ou souhaitez-vous qu'à mesure qu'on les proposera, on y réponde séparément ?

Le Juge. — Je crois que cette cour peut dispenser des formalités ordinaires; ainsi je laisse cela au choix de messieurs les jurés.

Les jurés ayant consulté là-dessus, celui qui portait la parole pour tous, se leva et dit :

Nous souhaitons d'entendre les objections séparément et les réponses aux objections séparément. Nous serons mieux en état de juger des unes et des autres; parce que, se suivant immédiatement, nous les aurons plus présentes à l'esprit.

Le Juge. — Messieurs les avocats, vous avez entendu l'opinion de messieurs les jurés; conformez-vous-y et poursuivez.

M. A. — Je vais maintenant exposer à vos yeux une scène des plus surprenantes. *Il y a longtemps qu'on parle de la résurrection de Jésus; et au grand étonnement de tout homme qui peut penser librement, elle a été crue dans tous les âges de l'Eglise.* Cette créance constante et universelle fait présumer à la plupart des gens, qu'il faut qu'elle soit bien fondée. En tout autre cas, l'évidence du témoignage démontre la vérité de l'histoire; mais ici le cours qu'a eu l'histoire en fait toute la certitude (2). Il serait à souhaiter que les livres publiés par les anciens Juifs contre Jésus n'eussent pas été perdus; car ils nous auraient sans contredit découvert toutes les circonstances de ce complot. Mais, par bonheur pour nous, le récit même que les prétendus témoins de cet événement nous en font, suffit pour en détruire la créance.

La résurrection de Jésus ne fut point controuvée pour le seul plaisir de tromper les hommes. Non : ce fut pour soutenir de grandes vues et pour l'amour des suites avantageuses qu'elle devait naturellement avoir. Ainsi il est nécessaire de vous exposer ces

(1) En 1708, quelques prétendus prophètes, venus des Cévennes à Londres, et auxquels s'étaient joints des réfugiés français et des anglais, s'engagèrent, pour prouver qu'ils étaient inspirés, de ressusciter un anglais de leur troupe, nommé Emmes, médecin de profession : ils eurent même la témérité d'en marquer le temps. Le bruit s'en étant répandu, le peuple accourut en foule au cimetière où ce médecin était enterré; mais le miracle ne se fit point, et les prétendus prophètes ne jugèrent pas même à propos d'y aller.

(1) C'est ainsi que parle le sieur Woolston, dans son 6e disc., p. 17.

(2) Ibid., p. 4.

vues, afin que vous puissiez mieux juger de cette partie du complot quand je vous en aurai découvert tout le mystère.

Les Juifs étaient un peuple crédule et superstitieux; et, comme cela est ordinaire à des gens de ce caractère, ils ajoutèrent foi à quelques prophéties transmises par la tradition, lesquelles concernaient leur pays. Ils avaient, outre cela, quelques anciens livres qu'ils regardaient comme les écrits de certains prophètes qui avaient autrefois vécu parmi eux, et dont la mémoire leur était en grande vénération. Se fondant sur ces anciens livres et sur ces traditions, ils conçurent plusieurs espérances chimériques, et entre autres celle-ci : qu'un jour il s'élèverait au milieu d'eux un grand prince, un illustre conquérant qui détruirait tous leurs ennemis et qui leur assujettirait toute la terre. Du temps d'Auguste (1), ils étaient réduits à un triste état sous le joug des Romains; et comme ils n'avaient jamais eu plus de besoin d'un libérateur qu'alors, aussi ne l'attendirent-ils jamais avec plus d'impatience; et leur attente se changea bientôt, comme c'est l'ordinaire des esprits faibles, en une ferme persuasion que ce grand libérateur ne tarderait pas à venir. Cela fournit à quelques hommes adroits et entreprenants l'occasion de se faire passer dans le monde pour le prince si longtemps et si passionnément attendu. *Et il n'y a rien de plus naturel ni de plus ordinaire, pour exciter et pour autoriser des séditions, que de les fonder sur de nouvelles prophéties ou sur de nouvelles interprétations des prophéties anciennes, les prophéties étant conformes au génie superstitieux du vulgaire, et ayant sur lui un pouvoir égal à celui de la religion* (2). Aussi vit-on paraître alors plusieurs imposteurs qui se vantaient d'être le libérateur promis; mais et eux et le peuple qui les suivit, périrent dans leur folle entreprise.

Mais Jésus sachant bien que les victoires et les triomphes ne sont pas des choses susceptibles d'illusion, sachant bien que la nation ne pouvait être délivrée du joug des Romains par des tours de passe-passe, et n'ayant aucune espérance de pouvoir faire tête à César et à ses légions, prit une route plus sûre pour exécuter son dessein. Il dit qu'il était le prince prédit par les anciens prophètes; mais en même temps il soutint qu'on s'était jusque-là trompé sur le sens des prophéties qui l'annonçaient. Il prétendit que ces prophéties ne regardaient point les royaumes de ce monde, mais le *royaume des cieux;* que le Messie devait paraître dans l'humiliation et les souffrances, et non comme un grand conquérant; et qu'il devait venir, non pas avec des chevaux et des chariots de guerre, mais *monté sur un âne, et dans un esprit de paix et d'humilité* (*Matth.*, XXI, 4, 5). Par là il s'assura le fondement ordinaire et nécessaire des nouvelles révélations, savoir : qu'elles soient fondées et établies sur une révélation précédente (1).

Pour conduire adroitement son dessein, Jésus choisit douze hommes sans biens, sans éducation, et d'un génie si grossier, qu'il n'était pas à craindre qu'ils découvrissent le complot. Et ce qu'il y a de plus merveilleux et qui montre bien leur capacité, pendant que leur maître prêchait *le royaume des cieux*, ces pauvres gens, toujours imbus des préjugés de leur nation, attendaient à toute heure qu'il s'en déclarât le roi, et se disputaient entre eux à l'avance l'honneur d'être son premier ministre. Cette attente produisit ce bon effet, qu'elle les tint constamment attachés à la personne et aux intérêts de leur maître.

Il faut remarquer, outre cela, que les Juifs avaient d'étranges idées de certains pouvoirs surnaturels; et comme leur religion était fondée sur la créance de certains miracles qu'on disait avoir été faits par Moïse, leur législateur, aussi les voyait-on courir sans cesse après tout ce qui avait l'air de prodige, et prêts à ajouter foi à toutes sortes de contes, dès qu'il y avait du merveilleux. Or comme il fallait quelque chose d'extraordinaire pour mettre Jésus en état de soutenir ses prétentions, il profita adroitement de cette crédulité du peuple, et s'érigea en faiseur de miracles. Ses disciples étaient tels qu'il pouvait les souhaiter, pour se laisser éblouir par là; ils virent ou ils crurent voir plusieurs choses surprenantes, et se trouvèrent tout disposés à en répandre le bruit.

Cette conduite eut le succès qu'il désirait. Toute la Judée fut émue et retentit de la nouvelle de la venue d'un grand prophète. Le peuple était trop infatué de ses propres chimères pour faire attention à l'idée *d'un royaume céleste :* il voyait un homme *puissant en œuvres et en paroles;* et de là il conclut que c'était effectivement le prince que toute la nation attendait. Aussi entreprit-il une fois de l'établir roi, et une autre fois il l'accompagna en triomphe à Jérusalem. Cette conséquence naturelle découvre le but naturel de ce complot. Si les choses fussent bien allées jusqu'au bout, il est probable que le *royaume des cieux* aurait été changé en un royaume de ce monde. Le malheur voulut que ce dessein échouât par l'impatience et la précipitation de la multitude, qui alarma non-seulement les principaux Juifs, mais encore le gouverneur romain.

Les choses étant venues à ce point, et Jésus voyant qu'il ne pouvait éviter d'être mis à mort, déclara que les anciens prophètes avaient prédit que le Messie mourrait sur une croix et ressusciterait le troisième jour. Par ce moyen, il facilita la continuation d'un complot qui, sans cela, serait mort avec lui. Ce fut le legs qu'il laissa à ses disciples, et que tant eux que leurs successeurs, ont si bien su faire valoir qu'il a enfin produit effectivement un royaume, un royaume de pré-

(1) Voyez *the Schem of litteral Prophecy*, attribué à M. Collins, p. 26.
(2) Ibid., 27.

(1) Voy. *the Discourse of the Grounds*, etc., ch. 4

tres, qui ont gouverné le monde pendant plusieurs siècles, et ont été assez forts pour braver les empereurs et les rois. Mais heureusement les écrits des anciens prophètes auxquels on en appelle subsistent encore; et comme on n'y trouve point ces prétendues prophéties de la mort et de la résurrection du Messie, ils sont une preuve constante de la fausseté de cette histoire. Cependant ce à quoi Jésus s'était attendu, arriva en effet; il mourut sur une croix, et il laissa à ses disciples et à ses sectateurs le soin de poursuivre le complot qu'il avait formé. Voyons comment ils s'en acquittèrent...

M. B. — Milord, puisque vous jugez à propos que chaque objection soit examinée séparément, et que M. A. a conduit son système jusqu'à la mort de Jésus-Christ, je crois qu'il est temps qu'il fasse une pause, et que votre intention est que je sois admis à répondre.

Le Juge. — Vous avez raison, monsieur : voyons ce que vous avez à dire pour détruire cette accusation.

M. B. — Milord, je n'ai pas voulu interrompre M. A. dans l'exposition de son hypothèse, autrement je l'aurais fait souvenir que cette cour est assemblée pour examiner des témoins, et non pour entendre de belles visions. Il vous a produit un nouveau système, mais pas une preuve, ni même aucune ombre de preuves pour en soutenir la moindre partie.

D'abord il a paru bien fâché que les anciens livres des Juifs fussent perdus, supposant qu'ils auraient mis toute cette affaire dans un plein jour; et j'avoue qu'il a fort raison d'en être fâché, vu sa grande disette en fait de preuves. Et puisque j'ai touché cet article, pour n'être pas obligé d'y revenir dans la suite, je voudrais bien lui demander comment il sait qu'il y a jamais eu de tels livres; et supposé qu'ils aient existé, comment il sait ce qu'ils contenaient, puisqu'ils sont perdus? Je pense que j'aurai souvent occasion de lui faire de pareilles questions. Et assurément il suffirait, pour répondre à tout ce qu'il a avancé, de répéter les diverses suppositions qu'il a faites, et d'exiger qu'il eût à en produire les preuves : on verrait clairement que ce ne sont là que de pures fictions. Mais, comme il paraît avoir tâché de rassembler sous un même point de vue toutes les fausses insinuations que divers auteurs ont répandues depuis peu dans le monde, pour en faire un système lié, je vais, si vous voulez bien avoir la patience de m'entendre, examiner ce prétendu complot et voir à qui l'honneur de l'invention en est dû.

M. A. a commencé par marquer *son étonnement de ce que la résurrection de Jésus-Christ a été crue dans tous les siècles de l'Eglise.* Si on lui demande pourquoi, il faut nécessairement qu'il réponde que c'est parce que l'histoire en est controuvée; car assurément il ne doit pas être surpris qu'une histoire véritable soit généralement reçue. D'où il suit que sa réflexion procède plutôt de confiance que d'étonnement, et revient simplement à ceci : qu'il est assuré que Jésus-Christ n'est point ressuscité. Et moi je suis assuré que ce n'est pas là une preuve contre la vérité de ce fait. C'est à la cour à juger lequel de nous deux se trompe.

La remarque qu'il a faite, que la créance générale de la résurrection de Jésus-Christ fait présumer qu'elle est fondée sur de bonnes preuves, de sorte que les chrétiens ne regardent pas plus loin, mais suivent à cet égard leurs pères, comme leurs pères ont suivi leurs grands-pères; cette remarque-là est en grande partie vraie, mais ne fait rien pour son but. Il convient que cette résurrection a été crue dans tous les siècles de l'Eglise, c'est-à-dire depuis le temps même où l'on suppose qu'elle est arrivée. Qu'est-ce donc qui a persuadé les premiers qui y ont ajouté foi? On ne peut pas dire qu'ils aient suivi l'exemple de leurs pères. Voilà où il en faut venir : il s'agit de savoir comment ce fait a d'abord été reçu comme vrai dans le monde; car enfin l'on ne peut douter qu'il ne l'ait été. Si la multitude le croit aujourd'hui par préjugé, par autorité, et pour suivre la foule, elle ne fait rien à cet égard que ce qu'elle a coutume de faire en tout autre cas; et l'on ne saurait nier qu'on ne puisse recevoir la vérité aussi bien que l'erreur par préjugé, comme l'on parle, c'est-à-dire sans en examiner les raisons et les preuves. Quelle vérité générale y a-t-il dont tous les hommes, ou même la centième partie, aient examiné les fondements? Quelqu'un a dit malicieusement que *le prêtre ne fait que continuer ce que la nourrice a commencé* (1). Mais le sel de cette remarque ne consiste que dans l'antithèse de nourrice et prêtre, et doit toute sa pointe au son plutôt qu'au sens des paroles : car il n'est pas possible que les enfants n'entendent quelquefois parler des opinions communes et populaires de leur pays, vraies ou fausses. N'est-ce pas par cette voie qu'ils apprennent les maximes du sens commun? Peut-être est-ce de leur nourrice que tous les hommes ont premièrement appris que deux et deux font quatre, et toutes les fois qu'elle partage une pomme entre ses enfants, elle instille dans leur esprit ce préjugé, que le tout est égal à ses parties, et que toutes les parties sont égales au tout. Cependant quel ouvrage le chevalier Newton n'a-t-il pas fait, quel édifice n'a-t-il pas élevé sur ce fondement de science nourricière? A l'égard de la religion, il n'y en aura jamais de professée publiquement, soit qu'elle soit vraie ou fausse, dont les enfants n'aient entendu et n'entendent toujours parler plus ou moins à ceux qui les approchent. Ainsi c'est une chose souverainement absurde que d'insister sur cette remarque, quand il s'agit de la vérité d'une religion, puisqu'elle ne conclut rien, ni pour ni contre.

Nous voilà, je pense, débarrassés de ce mauvais lieu commun auquel on dirait que les incrédules ont juré de revenir éternelle-

(1) *The Priest only continues what the Nurse began.* Dryden.

ment sur des questions de cette nature. Entrons à présent dans l'examen du mérite de la cause.

M. A. a jugé à propos de nous donner d'abord le caractère du peuple juif, chez qui l'on suppose que le fait en question est arrivé, et qui était originairement, et même à certains égards, principalement intéressé dans ses suites.

C'était, dit-il, un peuple crédule et superstitieux, qui ajoutait aveuglement foi à de certaines prétendues prophéties; et c'est sur ce fondement qu'ils conçurent, quelque temps avant que Jésus-Christ parût, de grandes espérances de la venue d'un prince victorieux qui les délivrerait du joug des Romains, et les ferait tout autant de princes et de rois. Il remarque ensuite combien, dans de telles circonstances, tout homme qui aurait eu assez de hardiesse pour entreprendre de représenter le prince attendu, aurait trouvé de facilité à en imposer aux Juifs et à les engager dans une rébellion; et il ajoute qu'en effet il s'éleva un grand nombre de pareils imposteurs qui séduisirent une infinité de gens et furent ainsi la cause de leur ruine.

J'ai réuni tous ces faits parce que je n'ai pas dessein de les contester. Ce n'est pas une chose essentielle à la cause que je plaide, de savoir si les Juifs étaient effectivement un peuple crédule et superstitieux, qui ajoutât foi à de fausses prophéties, ou s'ils avaient au contraire de véritables prophéties. Il suffit, pour répondre à l'argument de M. A. que, je convienne avec lui du fait principal, savoir: que les Juifs attendaient un prince victorieux, qu'ils se trouvaient par là exposés à se laisser séduire, et qu'ils furent en effet souvent séduits par des imposteurs qui se vantèrent d'être ce prince si désiré.

Ce fondement étant posé, il était naturel de penser, et je crois que Votre Grandeur, de même que toute l'audience s'y attendaient, que M. A. ferait voir ensuite que Jésus-Christ profita habilement de cette occasion, qu'il agit conformément au préjugé du peuple, et qu'il se vanta d'être le prince qui devait le délivrer un jour. Mais cela paraît si éloigné de sa pensée, qu'il accuse ce divin Sauveur d'avoir pris un parti tout opposé, et revêtu un caractère tout contraire aux notions et aux préjugés populaires de son pays; d'avoir interprété les prophéties dans un tout autre sens que ses compatriotes ne les entendaient, et, par ses explications particulières, de leur avoir enlevé toute espérance de voir jamais le libérateur dont ils avaient un si grand besoin, et qu'ils attendaient avec tant d'impatience.

Je ne sais comment accorder les prémisses de ma partie adverse avec sa conclusion; jusqu'ici il me semble qu'il y a une grande opposition. Si le meilleur moyen qu'un imposteur puisse employer pour réussir est de se fonder sur des opinions populaires, sur des préjugés et des oracles généralement reçus; dans ce cas, certainement un imposteur ne saurait suivre de plus mauvaise méthode que de se déclarer contre les préjugés et les prophéties de son pays. Où était donc l'artifice et l'habileté en Jésus, de prendre ce dernier parti? Que pouvait-il en attendre, que de la haine, du mépris et des persécutions? Éprouva-t-il en effet autre chose de la part des Juifs? Et cependant quand il vit, comme M. A. le suppose lui-même, qu'il ne pouvait manquer de périr dans son entreprise, changea-t-il de plan? Se mit-il à répandre dans le public, ou lui échappa-t-il seulement la moindre chose qui fût conforme aux préjugés du peuple? C'est ce qu'on ne prétend pas. Cette conduite qui, dans tout autre cas, serait regardée comme une marque évidente de grande probité ou de grande stupidité, ou de toutes les deux ensemble, est estimée dans celui-ci, artifice, politique et finesse toute pure.

Mais, dit-on, Jésus n'osa pas se vanter d'être le prince victorieux qu'on attendait, parce que les victoires ne sont pas des choses susceptibles d'illusion. On ne lui fera pas sans doute un crime de ce qu'il n'a pas pris faussement ce titre, ni cherché à abuser de la crédulité du peuple; s'il l'eût fait, certainement ç'aurait été une méchante action: à cet égard donc au moins il est innocent. Je ne crois pas que M. A. s'imagine que les Juifs fussent bien fondés à attendre un prince temporel; de sorte que quand Jésus-Christ combattit cette opinion au péril manifeste de sa vie, il est à présumer que ce fut pour l'amour de la vérité qu'il le fit, puisqu'il avait incontestablement la vérité de son côté.

Non; il avait besoin, nous dit-on, du fondement *commun* et *nécessaire* à toute nouvelle révélation, savoir, l'autorité d'une ancienne révélation. Fort bien. Je ne veux pas ici rechercher combien ce fondement est commun ou combien il est nécessaire à une nouvelle révélation, parce que, quoi qu'il en soit, il est manifeste que, selon la méthode que Jésus-Christ suivit, il n'eut point ni ne pouvait avoir le prétendu avantage d'un tel fondement. Car pourquoi ce fondement est-il nécessaire? Un ami de M. A. vous l'apprendra: *C'est parce*, dit-il (1), *qu'il doit être difficile, sinon impossible, d'introduire parmi les hommes, qui, dans tous les pays civilisés, sont dans la créance de quelque religion révélée, une révélation entièrement nouvelle, ou telle qu'elle n'ait point de rapport à une révélation précédente; car ce serait combattre le sentiment de tous les hommes à trop d'égards, et ne pas agir sur un nombre suffisant de principes qui doivent être nécessairement reçus par ceux à qui l'on se propose de donner les premières impressions d'une nouvelle religion.* Voilà la raison pourquoi ce fondement est nécessaire: c'est afin que le nouveau docteur puisse tirer avantage des anciennes opinions populaires, et établir sa doctrine sur les préjugés des hommes. Mais Jésus-Christ eut-il un tel avantage, ou en rechercha-t-il quelqu'un de cette nature? Les Juifs attendaient un prince victorieux: il leur dit qu'ils se trompaient. Ils regardaient comme sacrées les traditions des anciens; il leur déclare que ces traditions

(1) *Disc. des fondements et des raisons*, etc., p. 24.

annulaient la loi de Dieu. Ils s'estimaient beaucoup à cause qu'ils étaient le peuple particulier de Dieu : il les assure que des gens des quatre coins du monde deviendraient le peuple de Dieu et seraient assis avec *Abraham*, *Isaac* et *Jacob* dans le royaume. Ils croyaient que Dieu ne pouvait être adoré qu'à *Jérusalem :* il leur apprend qu'il pouvait être et qu'il serait en effet adoré en tout lieu. Ils observaient superstitieusement le sabbat : et lui au contraire le viole fréquemment, dans leur opinion. En un mot, n'a-t-il pas censuré, condamné et exposé aux yeux de tout le monde leurs ablutions, leur distinction des viandes, leurs prières aux coins des rues, et leurs iniquités secrètes? et ne l'a-t-on pas hautement accusé d'être venu pour abolir la loi et les prophètes? Après cela, monsieur, quel avantage Jésus-Christ a-t-il retiré de votre *fondement commun et nécessaire?* sur quel *nombre suffisant de principes* reçus du peuple a-t-il bâti? S'il s'est attaché à l'ancienne révélation en l'expliquant dans son véritable sens, ou (ce qui suffit pour le sujet que nous traitons) dans un sens qui n'était pas reçu parmi les Juifs, c'était assurément le plus grand obstacle qu'il eût à surmonter; et par conséquent quel autre motif que le pur amour de la vérité pouvait l'engager à s'exposer à tant de difficultés, qu'il aurait pu éviter, si seulement il avait gardé un profond silence sur l'ancienne révélation et laissé le peuple dans ses préjugés?

Cependant l'on nous dit que, pour exécuter ce prétendu complot, la première chose que Jésus-Christ fit ensuite fut de choisir des personnes propres à son dessein, pour en faire ses disciples. M. A. nous a donné leur caractère; mais comme je suppose qu'il aura encore occasion de les faire paraître sur la scène, avant que de finir qu'il me soit permis de renvoyer l'examen de leur capacité et de leur conduite jusqu'à ce que je voie le personnage qu'il veut leur faire jouer. Je remarquerai seulement que jusqu'ici ce complot diffère de tous ceux dont j'ai jamais ouï parler. D'ordinaire, les imposteurs tirent avantage des préjugés du peuple; d'ordinaire aussi, ils choisissent des gens adroits et rusés pour agir sous eux. Mais ici l'on veut que Jésus-Christ s'oppose à toutes les notions du peuple, et qu'il fasse choix de gens simples et d'idiots pour ménager son imposture.

Mais quel dessein, quel but réel se proposait-il cependant par cette conduite? M. A. nous dit que la chose même à laquelle il faisait semblant de renoncer, savoir, le royaume temporel, était précisément ce qu'il avait en vue. Jésus-Christ dit aux Juifs qu'ils n'avaient point de raison d'attendre un libérateur temporel; il les avertit de se donner de garde de tous ceux qui voudraient prétendre à cette qualité; il leur déclare que les anciennes prophéties ne renferment rien qui pût autoriser une telle attente; et cependant, par cette méthode-là même, il se fraye le chemin à une occasion favorable pour déclarer qu'il était le prince dont la nation avait besoin. Voilà encore du merveilleux; chaque pas que nous faisons nous découvre de nouveaux prodiges. Je ne blâme pas M. A. d'y avoir recours, car quelle autre chose peut-on imaginer pour rendre quelque raison des démarches qu'on attribue à Jésus-Christ?

Quelque peu de vraisemblance qu'il y ait, c'est, après tout, ce qu'on peut dire de meilleur. Si l'on eût accusé Jésus-Christ d'enthousiasme, il n'aurait pas été nécessaire de chercher des raisons de cette conduite; l'on ne saurait en donner de la folie : *Ratione, modoque tractari non vult.* Mais puisqu'on l'accuse d'artifice, d'imposture et de fraude, au point de supposer qu'il était engagé dans un complot formé pour donner cours à l'histoire de sa prétendue résurrection, il faut qu'on nous dise quel était le but de cette fourberie.

On prétend que c'était d'acquérir un royaume, quoique, en vérité, la tentation ne fût pas des plus grandes, si l'on considère que celui qui avait la principale direction de ce complot devait, après tout, être crucifié. Mais y avait-il la moindre apparence que les moyens qu'il employa pussent le conduire à ce but? Oui, dit M. A., on ne saurait le contester, puisqu'ils produisirent cet effet : le peuple ne voulut-il pas le faire roi? Fort bien. D'où vient donc qu'il ne le fut pas? C'est que malheureusement il refusa cette offre, et que, pour prévenir même le dessein de la multitude qui le suivait, il se retira secrètement et se tint caché jusqu'à ce qu'elle se fût dispersée. On dira peut-être que Jésus s'entendait mieux en politique que le peuple, et qu'il vit que ce n'était pas encore le temps d'accepter la royauté. Soit; examinons donc ce qui suit.

Les principaux Juifs prirent l'alarme; Jésus fut regardé comme un homme dangereux pour l'état, et il eut assez de pénétration pour s'apercevoir que sa mort était résolue et inévitable. Mais que fit-il dans cette circonstance? Pour se tirer de ce mauvais pas, le mieux qu'il pouvait, et pour faire que ses successeurs ne perdissent pas l'avantage de son entreprise, il s'avisa, nous dit-on, de prophétiser qu'il mourrait, sachant bien qu'il ne pouvait l'éviter; et il ajouta qu'il ressusciterait trois jours après....

Les hommes n'ont pas coutume de se jouer du monde *à l'article de la mort;* mais ce complot, tel qu'on le suppose, n'a rien de naturel, rien qui soit dans le cours ordinaire des choses. Et que direz-vous si je vous fais voir qu'après même que Jésus-Christ eut prédit sa mort, par le désespoir, selon vous, de réussir dans son dessein, il fut encore une fois en son pouvoir de se faire déclarer roi, et qu'encore une fois il en négligea volontairement l'occasion? Le désespoir fait qu'on saisit le moindre secours qui se présente, et qu'on ne rejette jamais le plus grand. Or le cas était réellement tel que je le suppose. Après avoir prédit son crucifiement, Jésus vint à Jérusalem en triomphe, comme M. A. l'a remarqué; le peuple, ayant jonché le chemin où il devait passer de branches et de fleurs, l'accompagnait en foule et était tout à sa dévotion;

les principaux Juifs n'osaient s'y opposer, parce qu'ils craignaient quelque soulèvement. Pourquoi donc ne saisit-il pas cette occasion de s'emparer du royaume, ou du moins de se mettre à couvert de la mort ignominieuse qu'il attendait? Pour l'amour de qui voulait-il bien se résoudre à mourir? pour l'amour de qui forma-t-il ce complot de sa résurrection? Il n'avait ni femme ni enfants; ses plus proches parents lui faisaient peu d'honneur dans le monde; ses disciples n'étaient pas propres à être les dépositaires d'un secret de cette importance, ni capables de tirer parti des avantages qui pouvaient en revenir. Cependant l'on nous dit que ce complot a produit un royaume, et un royaume de prêtres. Mais quand est-ce que cela s'est fait (1)? quelques centaines d'années après la mort de Jesus-Christ, contre sa volonté, et presque à la ruine de sa religion; et néanmoins l'on prétend que c'était ce qu'il avait en vue. Je pense que M. A. est persuadé que le royaume dont il se plaint est contraire à l'esprit de l'Evangile; du moins suis-je assuré que quelques-uns de ses amis ont pris beaucoup de peine pour le prouver. Comment donc peut-on affirmer que l'Evangile a eu pour but de l'établir? Quoi qu'il en soit, l'on ne saurait assurément s'imaginer que Jésus-Christ mourut pour faire des papes et des cardinaux. Quand il s'agit d'examiner la vérité de la religion chrétienne, les changements qui sont arrivés dans les dogmes et dans le culte des Eglises depuis que cette religion a été établie par ceux qui en avaient reçu une commission authentique, ne font absolument rien au fait. Jésus-Christ et ses apôtres ne se sont pas rendus garants de la vérité de tout ce qui pourrait s'enseigner dans l'Eglise après eux et jusqu'à la fin des siècles; au contraire, ils ont prédit qu'il y aurait de faux docteurs, et ont averti les chrétiens de s'en donner de garde. C'est donc une chose absurde que de charger la religion chrétienne des désordres qui se sont introduits dans l'Eglise : l'Evangile n'en est pas plus responsable que des visions de l'Alcoran.

Il ne reste plus, je pense, sur ce premier chef d'accusation qu'à examiner une remarque que M. A. a faite. Jésus, dit-il, en appela à l'autorité des anciens prophètes pour prouver que le Messie devait mourir et ressusciter. Leurs livres subsistent encore, et cependant on n'y trouve point ces prétendues prophéties sur lesquelles il se fondait. Il n'importe pas pour le présent de savoir si ma partie adverse peut les y trouver ou non; il suffit qu'il m'accorde que Jésus-Christ a prédit sa mort et sa résurrection. Si cette résurrection est le fruit de l'imposture, Jésus en était certainement complice, puisqu'il a prédit qu'elle devait arriver. Ainsi détruisez la vérité de ce fait, et nous n'aurons plus que faire de nous embarrasser des prophéties. D'un autre côté, il est incontestable qu'en prédisant sa résurrection, Jesus fonda la divinité de sa mission sur la vérité de cet événement. Soit que les anciens prophètes caractérisent ou ne caractérisent pas le Messie comme un homme qui devait mourir et ressusciter, toujours est-il certain qu'il n'est pas le Messie s'il n'est point ressuscité; car par sa propre prédiction il a fait de cela même un des caractères du Messie. Si l'événement a justifié sa prédiction, c'est une preuve qu'aucun homme de bon sens ne saurait rejeter. Il semble naturellement qu'en prédisant sa résurrection d'une manière si formelle et si publique que ses plus mortels ennemis en furent pleinement instruits, il ait donné la plus grande marque de sincérité qu'on puisse désirer. Cette prédiction est donc jusqu'ici à couvert de tout soupçon de fraude; et si c'eût été une production de l'enthousiasme et d'une imagination échauffée, le corps de Jésus-Christ serait au moins demeuré dans le sépulcre et aurait suffi pour réfuter une pareille chimère. Or puisque non-seulement on le porta publiquement au tombeau, mais qu'on l'y garda encore avec soin, et que cependant on ne l'y trouva plus ensuite et que l'on n'en entendit jamais plus parler depuis comme d'un corps mort, il faut de nécessité qu'il y ait eu dans cette rencontre un miracle réel ou une grande fraude. L'enthousiasme meurt avec celui qui en est possédé, et n'a aucun pouvoir sur son corps mort. Il n'y a donc point ici de milieu : vous devez admettre le miracle ou prouver la fraude.

Le Juge. — M. A., vous êtes libre de répliquer à ce qui vient d'être dit, ou de poursuivre vos allégations.

M. A. — Milord, je n'ai fait jusqu'ici que des observations préliminaires pour servir d'introduction aux principales preuves qui fondent le mérite de ma cause. M. B. a conclu en disant qu'il faut qu'il y ait dans le fait que nous examinons un miracle réel ou une grande fraude dans laquelle Jésus lui-même fut engagé pendant sa vie. Il n'y a point de milieu selon lui; je lui demande pardon : pourquoi n'y aurait-il pas pu avoir de l'enthousiasme dans le maître, qui aurait donné lieu à sa prédiction, et de la fraude dans les disciples qui en ménagèrent l'accomplissement?

M. B. — Milord, c'est ici une nouvelle objection et non pas une réplique. M. A. a représenté le fait en question comme une fraude d'un bout à l'autre; à présent il suppose que Jésus-Christ a été un honnête homme, mais un vrai enthousiaste, et que ses disciples sont les seuls imposteurs.

Le Juge. — M. A., si vous passez à de nouvelles objections, votre partie adverse doit être admise à répondre.

M. A. — Milord, ce n'est pas mon intention. J'ai déjà remarqué que ce que j'ai dit ci-devant de Jésus n'était que pour servir d'introduction aux preuves que je dois produire devant cette cour. On ne peut pas s'attendre que je sois instruit de toutes les vues

(1) On doit se souvenir ici, et dans quelques autres endroits de cet ouvrage, que c'est un protestant qui parle.

secrètes de ce complot, surtout si l'on considère que nous n'en avons que des relations abrégées, que nous tenons même des amis de Jésus et des intéressés dans cette affaire. Dans de telles circonstances, il suffit que l'on puisse concevoir quelles ont été probablement ces vues; mais aussi il est facile à un homme d'esprit d'en imaginer de toutes contraires et de tirer de là des arguments plausibles. Cependant M. B. a très-bien remarqué que si la résurrection de Jésus-Christ est une imposture, c'en est fait de toutes les prétentions bonnes ou mauvaises qu'on avait dessein d'établir là-dessus. Ainsi je vais m'attacher à prouver qu'il n'y a eu en effet que de la fraude : ce qui fait une principale partie de la cause qui doit se juger à présent.

Permettez-moi de vous rappeler que Jésus pendant sa vie a prédit qu'il mourrait, et qu'il ressusciterait le troisième jour. La première partie de sa prédiction s'accomplit à la lettre; il mourut sur une croix et fut mis dans un sépulcre. Je ne veux pas vous fatiguer du récit circonstancié de son crucifiement, de sa mort et de sa sépulture; c'est une histoire assez connue.

M. B. — Milord, je souhaite de savoir si M. A. prétend qu'il y ait eu de la fraude dans les faits qu'il vient de mentionner. Peut-être sera-t-il bientôt d'opinion que le crucifiement de Jésus-Christ n'a été qu'un tour de passe-passe et qu'il a simplement fait le mort.

M. A. — Non, non, ne craignez rien de semblable : il ne fut pas crucifié par ses disciples, mais par les Romains et les Juifs qui y allaient à la bonne foi. Je vous prouverai d'une manière incontestable que son corps mort fut très-bien mis dans le sépulcre, et que le sépulcre fut bien scellé; et vos affaires n'iront pas mal, si vous pouvez l'en faire aussi bien sortir.

Le Juge. — Poursuivez vos allégations.

M. A. — Milord, après que Jésus eut été crucifié, on porta son corps mort dans un sépulcre, et l'on crut généralement que c'était la fin du complot. Mais les principaux Juifs, attentifs à la sûreté du peuple, se souvinrent qu'il avait dit pendant sa vie qu'il ressusciterait le troisième jour. On peut d'abord être surpris qu'ils fissent quelque attention à une prédiction de cette nature, qui indiquait tant de confiance et de présomption, et qui, à en juger par le sens commun, portait avec elle sa réfutation. *Et il n'y a aucune autre nation au monde qui n'eût méprisé un si vain pronostic d'un imposteur reconnu pour tel* (*Le Sr. Woolston, dans son* 6e *disc., p.* 6). Mais les Juifs avaient été avertis de se tenir sur leurs gardes. Il n'y avait pas longtemps, que *peu s'en était fallu que le peuple n'eût été fatalement abusé et trompé par Jésus dans la prétendue résurrection de Lazare* (*Ibid., p.* 8). Le magistrat avait pleinement découvert la fraude dans cette rencontre, et avait eu bien de la peine d'en prévenir à temps les dangereuses conséquences. Et quoique Jésus fût mort, il avait un grand nombre de disciples et de sectateurs vivants, qui étaient assez disposés à entrer de concert dans quelque fourberie que ce fût pour vérifier la prédiction de leur maître. Le conseil prévit que si un complot de cette nature venait à réussir, les suites en seraient encore plus fatales que celles qu'il avait auparavant heureusement prévenues. Et voilà pourquoi il s'adressa au gouverneur romain, et lui représenta la chose, le priant de lui donner des gardes pour poser auprès du sépulcre, et l'assurant que ce ne serait pas pour longtemps, la prédiction ayant fixé la résurrection au troisième jour, et que quand ce jour-là serait écoulé, les soldats pourraient être déchargés. Pilate leur accorda leur demande, et l'on mit une garde auprès du sépulcre pour en prendre soin.

Ce ne fut pas tout. Les principaux sacrificateurs prirent une autre voie pour prévenir toute espèce de fraude, et la meilleure assurément qu'il fût possible de prendre : ils scellèrent la porte du sépulcre. Pour comprendre à quel but ils usèrent de cette précaution, vous n'avez qu'à vous rappeler ce que l'on se propose en apposant le sceau à une porte, à un coffre ou à un écrit. N'est-ce pas pour la satisfaction de tous les intéressés, afin qu'ils puissent être assurés que les choses sont bien dans le même état où ils les ont laissées, quand ils reviennent et qu'ils trouvent que leurs sceaux n'ont point été rompus? C'est ainsi qu'en usa Darius, lorsque Daniel (*Voy. Dan.*, VI) eut été jeté par son ordre dans la fosse aux lions; il scella la porte de la fosse. Et à quel propos la scella-t-il? Ne fut-ce pas pour s'assurer lui-même, et pour convaincre toute sa cour qu'on n'avait employé aucun artifice pour préserver Daniel? Et quand il vint, et qu'il vit que son sceau était en son entier, et Daniel sain et sauf, il fut satisfait.

Et certes, si nous examinons la chose avec soin, un sceau ainsi apposé emporte un traité. Si vous remettez des papiers scellés à une personne, et que cette personne les accepte dans cet état, ce que vous faites de part et d'autre, suppose que vous êtes convenus auparavant que les papiers seront délivrés et que le sceau restera en son entier; et si le sceau était rompu, ce serait une fraude manifeste et une brèche à la confiance publique. Cette convention antécédente est même si bien supposée, qu'il n'est pas besoin d'un accord particulier dans ce cas. C'est un contrat auquel les hommes sont soumis en vertu du droit des gens et du commun consentement du genre humain. Quand vous envoyez une lettre cachetée à la poste, vous n'avez assurément pas fait un accord particulier avec toutes les personnes par les mains de qui elle doit passer, qui porte, que qui que ce soit ne l'ouvrira, que celui-là seul à qui elle est adressée. Cependant chacun sait que c'est là une loi à laquelle il faut se soumettre, et qu'il est également injuste et malhonnête de violer.

Puis donc que le sépulcre fut scellé, et que le sceau emportait une convention tacite, voyons qui étaient les parties intéressées dans cette convention. Ce ne pouvait être que les chefs de la nation d'une part, et les apô-

tres de l'autre. Pour le prouver, il n'est pas nécessaire de produire un contrat particulier. D'un côté, l'on était intéressé à voir la prédiction de Jésus accomplie; de l'autre, l'on avait un égal intérêt à prévenir à cet égard toute espèce de fraude. La convention tacite qu'il y avait entre eux revenait naturellement à ceci : Que les sceaux seraient levés au temps marqué pour la résurrection, afin que les parties pussent voir et s'assurer par leurs propres yeux si le corps était ressuscité ou ne l'était pas.

Les choses étant ainsi, à quoi est-ce que tout homme raisonnable s'attendrait naturellement? Ne serait-ce pas d'apprendre que les principaux Juifs et les apôtres se rencontrèrent à l'heure marquée auprès du tombeau de Jésus, levèrent le scellé de concert, et entrèrent dans le sépulcre, de manière que la dispute fut pleinement terminée en faveur des uns ou des autres? Mais voyez ce qui arriva : les sceaux furent rompus, les disciples enlevèrent de nuit le corps de leur maître; aucun des chefs de la nation ne fut présent lorsqu'on leva le scellé, ni sommé de s'y trouver. Les gardes, quand on les examina, furent forcés d'avouer la vérité, quoique en reconnaissant leur faute ils s'exposassent au danger manifeste d'en être punis par Pilate; ils confessèrent qu'ils s'étaient endormis, et que pendant ce temps-là, les disciples étaient venus et avaient emporté secrètement le corps.

Ce témoignage des soldats romains et cette manière clandestine de rompre les sceaux qui est encore beaucoup plus concluante, sont des preuves suffisantes de fraude.

Mais il y a une autre circonstance, dans ce cas, également forte. Quoique l'apposition du scellé ne prévînt pas entièrement l'imposture, elle décrédita efficacement la prédiction. Selon cette prédiction, Jésus devait ressusciter au troisième jour ou après le troisième jour. Les principaux sacrificateurs voulaient se transporter sur les lieux dans ce temps-là, et probablement ils auraient été suivis d'une grande multitude de peuple.

La fraude eût été alors impraticable : les disciples le savaient bien; et voilà pourquoi ils hâtèrent l'exécution de leur complot. La résurrection se fit un jour avant le temps marqué; car le corps fut enterré le vendredi au soir, et ne se trouva plus le dimanche de bon matin.

Ce sont là des faits incontestables, des faits tirés de l'histoire, que les fauteurs mêmes de la créance de la résurrection nous ont laissés par écrit. M. B. ne les appellera pas des imaginations, et ne se plaindra pas que je lui aie donné des hypothèses au lieu de preuves.

M. B. — Milord, je dois à présent examiner cette partie du sujet en question, sur laquelle M. A. insiste avec le plus de force. Il a produit ses preuves; des preuves toutes pures, dit-il, sans mélange, et dégagées de toute hypothèse et de toute imagination. Cela est vrai dans un point : il fait voir d'une manière incontestable que Jésus-Christ mourut et fut mis dans le sépulcre; car sans doute quand les Juifs scellèrent la pierre qui le couvrait, ils eurent bien soin de s'assurer par leurs propres yeux que le corps y était, autrement leur précaution eût été inutile. Il a fait voir aussi que la prédiction de Jésus-Christ touchant sa propre résurrection était connue de tout Jérusalem, puisqu'il avoue que c'est ce qui donna lieu à tous les soins que l'on prit pour prévenir la fraude. Si cette prédiction publique emporte un dessein formel de tromper les hommes, la preuve est convaincante en faveur de M. A.; mais s'il paraît au contraire que c'est, comme c'était en effet, la plus grande marque de sincérité et de bonne foi dans toute cette affaire qu'il fût possible de donner, la preuve qui en résultera ne sera pas moins forte : seulement elle fera pencher la balance du côté qui ne sera pas favorable à ma partie adverse.

Après cela, M. A. paraît fort embarrassé à expliquer comment les principaux sacrificateurs ajoutèrent foi à la prédiction de la résurrection; car c'est ce que prouvent les soins qu'ils prirent pour en prévenir l'accomplissement. Il pense que la chose en elle-même était trop extravagante et trop absurde pour mériter aucune attention, et qu'on se serait moqué d'une pareille prédiction en tout autre temps et en tout autre pays. Je suis entièrement de son avis; mais je lui demande une raison pour laquelle les principaux Juifs s'en mirent en peine. Est-ce parce qu'ils avaient pleinement découvert que Jésus-Christ était un fourbe et un imposteur? cela est impossible; car cette raison-là même les aurait convaincus de la folie et de la vanité de sa prédiction. Il faut donc nécessairement que ce soit parce qu'ils avaient remarqué dans sa vie et dans ses actions quelque chose qui excita leur jalousie, et qui les porta à faire attention à une prophétie dont ils se seraient moqués en tout autre cas. Et quelle autre chose pouvait-ce être, que le grand nombre de miracles qu'ils lui avaient vu opérer par un pouvoir extraordinaire, et qui avaient produit en eux une conviction secrète de la vérité? Ainsi les précautions que les principaux Juifs prirent à l'égard de son corps sans vie et sans action, sont une preuve authentique des merveilles que Jésus-Christ a opérées durant les jours de sa chair. Car s'ils avaient été persuadés qu'il n'en avait point fait pendant sa vie, ils n'auraient pas craint de lui en voir faire après sa mort.

Mais M. A. est d'un autre sentiment. Il dit que les Juifs avaient découvert une fourberie manifeste dans le cas de Lazare, que Jésus-Christ avait prétendu ressusciter, et que c'est la raison pour laquelle ils prirent toutes ces précautions, afin de prévenir une pareille imposture.

Ici les preuves commencent à nous manquer : on ne veut pas que je qualifie ce sentiment d'imagination; mais je ne sais quel autre nom lui donner. On ne trouve pas la moindre chose dans l'histoire qui puisse nous donner lieu de croire qu'il y eût de la fraude dans le cas de Lazare, ou que l'on y en soupçonnât. Lazare demeura dans la Judée après sa résurrection; et quoique l'on

cherchât secrètement et lâchement à lui ôter la vie, personne n'eût le courage de l'appeler en jugement comme complice de cette prétendue imposture. On dira peut-être que les principaux Juifs craignirent de pousser les choses si loin. Soit. Mais que craignaient-ils quand ils se furent saisis de Jésus-Christ et qu'ils lui firent son procès? Et pourquoi ne lui reprochèrent-ils pas alors cette fourberie, rien n'aurait été plus à propos pour leur dessein? Au lieu de cela, ils l'accusent de vouloir renverser le temple, d'anéantir la loi, et de blasphémer; mais pas un mot de fraude dans le cas de Lazare, ni dans aucun autre cas.

Mais sans entrer dans le mérite de cette affaire, qui renferme trop de circonstances pour pouvoir l'examiner à présent, supposons que la chose fût comme M. A. l'établit, je veux dire qu'on eût découvert de la fourberie dans le cas de Lazare : quelles en auront dû être naturellement les suites? Dans tous les autres cas les imposteurs, une fois reconnus, deviennent odieux et méprisables, et par là même entièrement incapables d'en imposer plus longtemps au monde : on en a si mauvaise opinion, que lors même qu'ils disent la vérité, on ne les croit pas.

En fut-il ainsi dans le cas en question? Non, dit M. A.; les Juifs furent d'autant plus attentifs à empêcher que Jésus-Christ ne les trompât dans sa propre résurrection. Franchement, c'est ici une chose bien singulière.

Quand le peuple le regarda comme un prophète, les principaux sacrificateurs cherchèrent à le faire mourir, pensant que sa mort mettrait fin à ses prétentions; et quand et eux et le peuple eurent reconnu que c'était un imposteur, ils ne crurent point s'en être défaits sûrement, même après sa mort; mais ils craignirent qu'il ne se trouvât à la fin que c'était un vrai prophète, et qu'il ne ressuscitât selon sa propre prédiction. Crainte vaine et hors de saison, s'il en fut jamais.

M. A. nous a dit ensuite, que rien n'était plus à propos que les soins que prirent à cet égard les principaux sacrificateurs. Je suis entièrement de son avis. La politique humaine ne pouvait inventer une meilleure méthode pour prévenir toute espèce de fraude. Les Juifs remirent le sépulcre avec le corps mort qu'il renfermait entre les mains d'une compagnie de soldats romains, qui eut ordre du commandant de le garder. Ils portèrent même plus loin leurs précautions : ils scellèrent la porte du sépulcre.

A cette occasion, M. A. nous a expliqué l'usage des sceaux, quand on s'en sert dans de pareilles vues. Il emporte, dit-il, une convention tacite que les choses scellées demeureront dans l'état où elles sont, jusqu'à ce que les parties intéressées soient d'accord de rompre les sceaux. Je ne vois pas de raison qui m'oblige d'entrer dans cette savante discussion. Supposons que la chose soit comme on l'a exposée; que s'ensuivra-t-il? Il s'ensuivra, selon M. A., que les apôtres et les principaux Juifs étaient liés entre eux par une convention tacite qui portait qu'il n'y aurait point de résurrection, ou du moins qu'on n'ouvrirait point la porte du sépulcre, jusqu'à ce qu'ils s'y rendissent tous à un certain temps marqué, pour l'examiner et pour lever le scellé.

Que Votre Grandeur et cette cour jugent maintenant de la probabilité de cette supposition? Quand Jésus-Christ fut saisi et mené devant les juges, ses disciples s'enfuirent et se cachèrent, craignant les Juifs, et appréhendant justement que si on les saisissait, on ne les fît mourir avec leur Maître. A la vérité, Pierre le suivit; mais son courage l'abandonna bientôt, et l'on sait assez de quelle manière il renia ce divin Sauveur. Après la mort de Jésus, les apôtres étaient si éloignés de s'engager à quoi que ce soit en faveur de sa résurrection, ou d'entrer dans aucune convention touchant la manière dont elle devait se faire, qu'ils ne crurent pas eux-mêmes qu'elle arrivât jamais. Ils en perdirent entièrement l'espérance et jusqu'à la pensée; et tant s'en faut qu'ils prissent à cet égard des engagements avec les principaux sacrificateurs, que tout leur soin fut de se dérober à leur perquisition. C'est un fait assez connu; et je ne vous fatiguerai pas du détail des témoignages qui le prouvent. Après cela, où est l'homme de bon sens qui pût se persuader que les disciples, se trouvant dans de telles circonstances, entrèrent dans cette prétendue convention avec les Juifs? Je suis assuré que M. A. lui-même n'en croit rien, et que c'est pour cela qu'il a dit que cet usage des sceaux emporte un contrat tacite et non pas formel. Soit; mais il faut donc convenir que les apôtres n'étaient pas plus concernés dans le scellé apposé au tombeau de Jésus-Christ, ni plus responsables de ce qui en pouvait arriver que toute autre personne : car la convention s'étendait à tous les Juifs aussi bien qu'à eux, puisqu'ils n'étaient entrés dans aucun engagement particulier et formel.

Mais je vous demande pardon si je vous fais perdre le temps inutilement, puisque la simple exposition de cette affaire fait assez connaître le motif de toutes ces défiances et de tous ces soupçons des Juifs. Il est manifeste qu'ils furent dans une inquiétude extrême touchant le succès de la prédiction de Jésus-Christ. Ce fut pour cela qu'ils demandèrent une garde à Pilate; et après l'avoir obtenue, ils craignirent encore que les soldats ne les trahissent et n'entrassent dans quelque complot formé contre eux par leurs ennemis. Pour prévenir une pareille infidélité, ils scellèrent la porte du sépulcre, et exigèrent des gardes de le leur remettre ainsi scellé.

Voilà la vraie et naturelle raison de leur conduite. Figurez-vous seulement un cas parallèle; supposez qu'un prince ordonnât qu'on mît une garde à la porte de son trésor, et que l'officier qui poserait la garde scellât la porte et dit aux soldats : Vous me répondrez du sceau si je le trouve rompu. Où est l'homme qui ne comprît que le sceau aurait été apposé pour assurer le trésor contre les

soldats, qui, quoique destinés à éloigner les voleurs, pourraient bien être les voleurs eux-mêmes? Ce n'est là qu'une précaution nécessaire dans tous les cas de cette nature: vous pouvez placer des gardes, mais alors tout ce que vous leur confiez est en leur pouvoir: *Et quis custodes custodiat ipsos?*

Mais l'on dit que, malgré toutes ces précautions, les sceaux furent rompus, et le corps de Jésus-Christ enlevé. Si vous vous plaignez de cela, monsieur, demandez-en satisfaction aux gardes, eux seuls en sont responsables. Les disciples n'y eurent pas plus de part que vous ou moi.

Les gardes, dit M. A., ont avoué la vérité, et déclaré que pendant qu'ils dormaient, les disciples avaient enlevé secrètement le corps de leur Maître. Je voudrais que ces gardes fussent ici; je leur demanderais comment ils ont pu donner une relation si exacte de ce qui s'est passé pendant qu'ils dormaient, ce qui les a portés à croire que le corps avait été dérobé, et que c'étaient les disciples qui l'avaient emporté, puisque, de leur propre aveu, ils dormaient, de sorte qu'ils n'avaient rien vu, qu'ils n'avaient vu personne. Mais comme on ne saurait les faire comparaître devant cette cour, qu'il me soit permis de faire les mêmes questions à M. A., et de lui demander s'il peut prouver par de bonnes autorités qu'aucun homme ait jamais été admis dans quelque cour de justice que ce soit, à rendre témoignage de la vérité d'un fait arrivé pendant qu'il dormait. Je m'aperçois que cela lui fait de la peine, je n'y insisterai pas davantage.

Comme cette relation des gardes n'est soutenue d'aucune preuve de vérité, aussi n'a-t-elle pas la moindre vraisemblance. M. A. nous a dépeint les disciples comme des esprits faibles, ignorants, pleins des préjugés populaires et des superstitions de leur pays, dont ils ne purent se guérir malgré le long commerce qu'ils eurent avec leur Maître.

Ce portrait n'est pas si fort chargé qu'il n'y ait bien du vrai. Mais est-il probable que des gens de ce caractère se soient engagés dans un complot aussi dangereux que celui d'enlever le corps de Jésus-Christ, malgré le pouvoir réuni des Juifs et des Romains? Qu'est-ce qui pouvait les y déterminer? quel bien pouvait leur faire ce corps mort? ou supposé qu'il eût pu leur en faire, quelle espérance avaient-ils de réussir dans leur entreprise? Un corps mort ne peut pas être enlevé par des tours de passe-passe; il faut même plus d'une personne pour cela. D'ailleurs il fallait remuer la grande pierre qui fermait l'entrée du sépulcre; ce qui ne pouvait se faire sans bruit, ou par des gens marchant sur la pointe des pieds pour ne pas être découverts. Ainsi quand même les gardes auraient été bien endormis, il n'y avait aucune apparence de réussir dans une entreprise de cette nature; car n'était-il pas plus que probable que le bruit qu'on ne pouvait manquer de faire en roulant la pierre, en remuant le corps et en l'emportant avec précipitation et en confusion, les éveillerait?

Mais supposons que la chose eut été praticable; cependant elle était de telle nature que les disciples ne pouvaient l'entreprendre sans agir contre leurs propres idées. M. A. nous dit que, pendant toute la vie de leur Maître, ils s'attendirent à le voir devenir un prince temporel; et un de ses amis (1) a remarqué, ce qui est également vrai, qu'ils étaient encore dans cette espérance après sa mort. Jugez maintenant de leur cas. Leur Maître était mort, et l'on veut qu'ils complotent entre eux d'enlever secrètement son corps. A quel but? Espéraient-ils donc de faire un roi de ce corps mort, s'ils l'avaient une fois en leur puissance? ou croyaient-ils pouvoir le rappeler à la vie? S'ils ajoutaient assez de foi à la prédiction de Jésus-Christ pour s'attendre qu'il ressusciterait (et il me paraît évidemment qu'ils ne s'y attendaient point), pouvaient-ils néanmoins se persuader que sa résurrection dépendît du soin qu'ils auraient de se rendre maîtres de son corps mort? c'est une chose absurde en tout sens. Mais M. A. suppose qu'ils avaient dessein de continuer l'imposture pour leur profit, au nom de leur maître, s'ils pouvaient seulement persuader au monde qu'il était ressuscité. Mais il ne considère pas que, par cette supposition, il dépouille tout d'un coup les disciples de leur caractère, et nous présente une nouvelle espèce d'hommes tout différents des premiers. Les premiers étaient des gens simples et imbéciles, et ceux-ci sont des gens entreprenants, courageux et rusés. Les premiers étaient remplis des idées superstitieuses de leur pays et attendaient un prince temporel, se fondant sur l'autorité de leurs prophètes: mais ceux-ci méprisent les prophètes et les préjugés de leurs compatriotes, et forment le dessein de tourner ces fables à leur avantage; car on ne saurait supposer qu'ils ajoutassent foi aux prophètes, et que cependant ils pensassent à accomplir ou à renverser leurs prédictions par une si manifeste imposture, dont ils étaient eux-mêmes tout au moins complices.

Mais laissons-là ces suppositions, et voyons sur quoi sont fondées nos preuves dans ce cas. Les gardes furent postés et firent leur devoir. Mais que peuvent des gardes et des sentinelles contre la puissance de Dieu? Un ange du Seigneur ouvrit le sépulcre, les soldats le virent et en furent tellement effrayés qu'ils en devinrent comme morts. C'est ce qu'ils rapportèrent eux-mêmes aux principaux sacrificateurs, qui, persistant dans leur obstination, corrompirent les gardes et les engagèrent à publier cette fable contradictoire: qu'ils s'étaient endormis, et que les disciples étaient venus pendant ce temps-là et avaient enlevé le corps de leur Maître.

Je ne saurais m'empêcher de vous faire remarquer, Milord, que toutes ces circonstances que l'on révoque si fort en doute, sont des circonstances nécessaires, supposant la vérité de la résurrection. Les sceaux

(1) L'auteur du *Discours sur les fondements et les raisons du christianisme*, p. 35.

furent rompus, le corps sortit du sépulcre, et ce fut en vain qu'on posa des gardes pour l'en empêcher. Cela étant ainsi, je voudrais bien demander à M. A. s'il croit que les sceaux soumissent Dieu à quelque traité ou pussent lui prescrire la manière en laquelle il devait opérer cette merveille? ou s'il croit que les gardes furent placés pour conserver le scellé malgré le pouvoir de Dieu? S'il n'est ni dans l'une ni dans l'autre de ces idées, il faut qu'il avoue que l'ouverture du sépulcre, qui se fit en dépit des soldats à qui on en avait confié la garde, est une preuve manifeste, non de fraude, mais du pouvoir qui opérait la résurrection; et tout ce que les gardes avaient à dire pour se justifier, c'est qu'ils n'étaient pas plus forts que Dieu. Les sceaux étaient propres à les tenir en bride, et les Juifs n'eurent pas d'autre but en les apposant; car il est impossible qu'ils fussent assez stupides pour s'imaginer de pouvoir faire échouer par ce moyen les desseins de la Providence. Après cela n'est-il pas surprenant qu'on se serve de ces circonstances pour prouver que la résurrection de Jésus-Christ n'était qu'une imposture, quoiqu'elles dussent nécessairement arriver, supposé la vérité de ce fait?

Mais il y a encore une autre circonstance que M. A. regarde comme très-essentielle, et sur laquelle je vois qu'on insiste fort. La résurrection de Jésus-Christ arriva, dit-on, un jour plus tôt que la prédiction qu'il en avait faite ne le portait. Et la raison qu'on en donne, c'est que l'exécution du complot devint impraticable au temps marqué, à cause que les principaux sacrificateurs, et probablement une grande multitude de peuple, se disposaient à visiter le sépulcre dans ce temps-là, de sorte que les disciples se virent dans la nécessité d'exécuter plus tôt leur dessein.

Cette remarque est directement contraire à la supposition sur laquelle on argumente de part et d'autre. M. A. a toujours supposé que la résurrection avait été ménagée par la fraude et non pas par la violence; et certes la violence, quand on aurait trouvé le moyen de s'en servir, n'aurait abouti à rien. Si les disciples avaient battu les gardes, et enlevé par force le corps de leur maître, cela n'aurait-il pas détruit toute apparence de résurrection? Or supposé que le nombre des soldats ne fût pas assez considérable pour s'opposer à toute espèce de violence, du moins est-il certain qu'il était suffisant pour prévenir ou pour découvrir la fraude. Quelle nécessité donc y avait-il de hâter l'exécution du complot, de peur de la multitude qui devait se rendre au sépulcre, puisqu'il y eut toujours assez de témoins pour découvrir la fourberie, qui était pourtant la seule voie qu'on pût employer dans ce cas?

Ainsi quand même nous ne pourrions pas expliquer d'une manière satisfaisante comment il faut compter le temps depuis le crucifiement de Jésus-Christ jusqu'à sa résurrection, toujours pouvons-nous assurer que cette résurrection arriva pendant que les soldats avaient la garde du sépulcre; outre qu'il est impossible de concevoir que cette prétendue différence de temps pût donner aucun lieu à la fraude. Si les disciples eussent différé l'exécution de leur complot au delà des trois jours marqués, qu'ils eussent attendu qu'on eût levé la garde et prétendu après coup que leur maître était ressuscité, on aurait pu dire avec quelqu'apparence de raison; pourquoi n'a-t-il pas paru dans le temps qu'il a lui-même prédit? Pourquoi a-t-il voulu ressusciter après ce temps-là, lorsque tous les témoins qui avaient attendu patiemment l'heure marquée s'étaient retirés? Mais à présent qu'avez-vous à objecter? Vous croyez qu'il est sorti trop tôt du sépulcre; mais vos gardes n'étaient-ils pas à la porte quand il est sorti? N'ont-ils pas vu ce qui s'est passé? Et quelle autre assurance auriez-vous pu avoir, supposé qu'il fût ressuscité un jour plus tard?

En disant cela je n'ai pas dessein d'éluder l'objection de M. A., qui est fondée sur une erreur de fait, touchant une manière de parler commune aux Juifs et aux autres peuples qui, lorsqu'ils font mention d'un certain nombre de jours ou d'années, y comprennent le premier et le dernier des jours, ou la première et la dernière des années, pour faire la somme totale. Jésus-Christ, faisant allusion à sa résurrection, dit (*Jean*, II, 19) : *Abattez ce temple, et dans trois jours je le relèverai.* Les anges rapportent sa prédiction en ces termes (*Luc*, XXIV, 7): *Il faut que le Fils de l'homme soit crucifié, et qu'il ressuscite le troisième jour.* Et dans un autre endroit (*Marc*, VIII, 31) il est dit qu'il devait *ressusciter après trois jours*, ou *au bout de trois jours*; et ailleurs (*Matth.*, XII, 40), qu'il devait *être dans le sein de la terre trois jours et trois nuits* Ces expressions sont équivalentes; car nous comprenons toujours la nuit dans le jour quand nous désignons un certain espace de temps par tant de jours. Si vous vous engagez par un contrat à faire une chose dans dix jours, vous entendez qu'on y comprendra les nuits aussi bien que les jours; ainsi deux jours, et deux jours et deux nuits sont la même chose. Grotius sur Matth., XXVII, 63, et d'autres commentateurs, ont prouvé que cette expression, *après trois jours*, marque trois jours inclusivement. La prédiction emportait donc qu'il ressusciterait le troisième jour. Or il fut crucifié et enterré le vendredi, il demeura dans le sépulcre tout le samedi, et il ressuscita le dimanche matin.

Mais M. A. croit qu'il n'aurait dû ressusciter que le lundi. Examinez un peu, je vous prie, ce que le langage ordinaire exige que l'on entende en pareil cas. Supposé qu'on vous dît que votre ami tomba malade le vendredi, qu'il fut saigné le samedi et qu'il mourut le troisième jour : quel jour croiriez-vous qu'il est mort? Si vous hésitez le moins du monde là-dessus, proposez cette question au premier homme que vous rencontrerez, et il la résoudra. Les Juifs ne pouvaient avoir aucun doute à cet égard; car c'est ainsi qu'ils l'entendaient dans l'un des plus grands points

de leur loi. Tout enfant mâle devait être circoncis le huitième jour. Comment comptaient-ils les jours? Le jour de la naissance en était un, et le jour de la circoncision un autre; et quoique l'enfant fût né vers la fin du premier jour, il pouvait être circoncis à quelque heure que ce fût du huitième jour. Ce n'est donc pas une chose nouvelle ni étrange, que dans le cas que nous examinons, le troisième jour soit compris dans le nombre marqué, quoique Jésus-Christ ressuscitât au commencement même de ce jour-là. Il paraît bien plus étrange de compter les années de cette manière; et cependant c'est la méthode constante du Canon de Ptolomée, le plus excellent ouvrage d'ancienne chronologie, après l'Ecriture sainte, que nous ayons aujourd'hui. Si un roi a vécu au delà du premier jour d'une année, et qu'il soit mort la semaine d'après, cette année entière est mise au nombre des années de son règne.

J'ai maintenant répondu aux diverses objections qu'on fait sur cet article. Je ne sais quelle force elles peuvent avoir aujourd'hui, mais il est certain qu'elles n'en eurent aucune lorsqu'on s'en servit pour la première fois et qu'on les répandit dans le monde; que dis-je? Il est manifeste que ceux-là mêmes qui publièrent ce prétendu enlèvement du corps de Jésus-Christ, n'en croyaient rien. Car pour ne pas insister ici sur ce fait évident, que les principaux sacrificateurs avaient engagé par argent les gardes à débiter cette fausseté, il paraît, par la conduite que ces sacrificateurs tinrent ensuite, qu'ils étaient persuadés que ce n'était là qu'une fable. Peu de temps après la résurrection de Jésus-Christ, les disciples ayant reçu un nouveau pouvoir du ciel, parurent publiquement à Jérusalem et dans le temple même, et rendirent témoignage de la vérité de cette résurrection, en présence de ceux-là mêmes qui avaient fait mourir Notre-Seigneur. Là-dessus que font les principaux sacrificateurs? Ils se saisissent des apôtres, ils les menacent, ils les font fouetter et maltraiter, et tout cela pour leur fermer la bouche, leur défendant expressément de ne plus parler de cette affaire. Mais puisqu'ils les avaient en leur pouvoir, pourquoi ne les accusent-ils pas directement d'une insigne fourberie pour avoir enlevé clandestinement le corps de leur maître, et pourquoi ne les représentent-ils pas au peuple comme des imposteurs? Cela aurait été beaucoup plus à propos pour leur dessein que toutes leurs menaces et tous leurs mauvais traitements, et aurait beaucoup mieux désabusé le peuple. Mais il n'est fait mention de rien de semblable. Ils cherchent à leur ôter la vie, ils concertent ensemble les moyens de les exterminer, ils engagent Hérode à en mettre un à mort, mais jamais ils n'intentent contre eux la moindre accusation de fraude dans le cas particulier de la résurrection de Jésus-Christ (*Act.*, XXIV). Leur orateur, Tertulle, qui n'aurait pas laissé échapper un aussi beau sujet de déclamation, quand il n'y aurait eu que de simples soupçons, garde un profond silence sur cet article, et se contente de déployer sa rhétorique sur les accusations ordinaires de sédition, d'hérésie, de profanation du temple et d'autres semblables, qui étaient de peu de conséquence pour sa cause, en comparaison de celle-là, s'il y eût eu le moindre lieu de s'en servir. Et cependant il est certain que l'article même de la résurrection de Jésus-Christ en faisait partie; car Festus dit au roi Agrippa, que les *Juifs avaient quelques disputes avec Paul touchant un certain Jésus mort, que Paul assurait être vivant* (*Act.*, XXV, 19). Ensuite Agrippa entend saint Paul lui-même, et s'il eût soupçonné, beaucoup moins encore s'il eût été convaincu qu'il y avait eu de la fraude dans la résurrection de Jésus-Christ, est-il croyable qu'il eût dit à cet apôtre, à la fin de l'audience: *Peu s'en faut que vous ne me persuadiez de devenir chrétien* (*Act.*, XXVI, 28)?

Mais voyons ce que le conseil des Juifs lui-même pensa de cette affaire dans la délibération la plus solennelle et la plus sérieuse qu'il eut jamais à ce sujet (*Ibid.*, V.) Peu de temps après la résurrection de Jésus-Christ, les apôtres furent saisis et mis en prison; le souverain sacrificateur jugea la chose d'assez grande importance pour assembler le conseil et tous les *sénateurs des Israélites*. Les apôtres sont amenés devant eux et font leur apologie, dans laquelle ils disent entre autres choses: *le Dieu de nos Pères a ressuscité Jésus, que vous avez fait mourir en le pendant à un bois* (*Ibid.*, *v.* 30). C'était là une acccusation des plus graves contre le sénat; et il en fut si transporté de rage, que sa première résolution allait à les exterminer tous. Mais Gamaliel, un des conseillers, se leva et dit que cette affaire méritait une plus mûre délibération. Il raconta ce qui était arrivé à plusieurs imposteurs qui avaient fait une fin malheureuse, et il conclut, par rapport aux apôtres qui paraissaient alors devant le Sanhédrin, en ces termes (*Ibid.*, *v.* 38, 39): *Si cette entreprise vient des hommes, elle tombera d'elle-même; mais si elle vient de Dieu, vous ne sauriez la ruiner. Qui sait même s'il ne se trouvera pas enfin que vous aurez fait la guerre à Dieu?* Les sénateurs déférèrent à cet avis, et après avoir fait fouetter les apôtres, ils les relâcherent. Je demande maintenant à tout homme de bon sens: Gamaliel aurait-il jamais pu donner un semblable conseil, et supposer que la main de Dieu pouvait être avec les apôtres, s'il eût su qu'on avait découvert de la fraude dans la résurrection de Jésus-Christ? Le sénat entier aurait-il suivi son avis, s'il eût été persuadé d'une telle découverte? N'y avait-il aucun conseiller assez sensé pour lui dire: Comment pouvez-vous supposer que Dieu entre pour quoi que ce soit dans cette affaire, puisque la résurrection de Jésus-Christ, d'où tout dépend, n'a été qu'une manifeste imposture, comme on l'a clairement prouvé? Je ne ferais que diminuer le poids de cette autorité en m'y étendant davantage; ainsi je veux m'arrêter en cet endroit, et laisser à M. A. la liberté de poursuivre son accusation.

M. A. — Milord, avant que d'aller plus

loin, qu'il me soit permis de répliquer en peu de mots à ce que M. B. vient de proposer sur ce second chef d'accusation.

Il croit que si les Juifs avaient découvert de la fraude dans la résurrection de Lazare, ils se seraient très-peu mis en peine de s'opposer à Jésus-Christ, et ils auraient été parfaitement tranquilles sur le succès de sa résurrection. Il a raison, supposant que leurs soins n'eussent qu'eux-mêmes pour objet; mais les magistrats ont bien d'autres soins, le soin de leurs peuples ; et ce n'est pas assez qu'ils se garantissent eux-mêmes de l'illusion, ils doivent être attentifs à mettre la multitude à couvert de toute sorte de fraudes et d'impostures. Les principaux sacrificateurs furent en effet convaincus de la fourberie dans le cas de Lazare; mais aussi ils virent que le peuple s'y était laissé tromper, et ce fut pour cette raison, et non pour leur propre satisfaction, qu'ils employèrent à l'égard de la résurrection de Jésus-Christ la précaution que je vous ai exposée ci-devant. Par là ils sont pleinement justifiés, et la contradiction que M. B. prétend qu'il y ait entre l'idée qu'ils se faisaient de Jésus, et la crainte qu'ils avaient d'être trompés par sa fausse résurrection, est entièrement levée.

Ma seconde observation regarde le sceau apposé au sépulcre. M. B. croit que cette précaution ne fut prise que pour tenir en bride les soldats romains. Mais quelle raison les principaux Juifs avaient-ils de les soupçonner?

Ce n'étaient pas des disciples de Jésus : c'étaient des gardes du gouverneur romain, employés au service des Juifs; et je laisse à cette cour à juger si les Juifs avaient apposé leurs sceaux pour se précautionner contre leurs amis ou contre leurs ennemis. Mais supposé que ce fût en effet contre les gardes, dans ce cas, la rupture des sceaux est une preuve que les gardes ont été corrompus; et alors il est aisé de concevoir comment le corps a été enlevé.

Pour ce qui est des disciples, M. B. remarque que la part qu'on veut qu'ils aient eue dans la conduite de ce complot, suppose un étrange changement dans leur caractère.

Mais il sera bientôt lui-même obligé d'en supposer un aussi étrange; bientôt ces hommes faibles seront employés à convertir le monde, et envoyés pour paraître devant les rois et les princes au nom de leur maître : vous les verrez devenus habiles et puissants, et doués de toutes les qualités requises pour exécuter leur vaste et important dessein. La seule différence qu'il y a entre ma partie adverse et moi, c'est que je place ce changement un peu plus tôt que lui; ce qui est assurément bien peu de chose pour déterminer qui de nous deux a droit dans cette dispute.

Ma dernière remarque roulera sur la complaisance du roi Agrippa pour saint Paul, et sur l'avis de Gamaliel. Je ne saurais dire positivement quelle était la pensée d'Agrippa dans les paroles qu'on a citées; mais certainement elle ne signifiait pas grande chose; et si l'on en juge par ses sentiments, nous savons qu'il n'embrassa jamais le christianisme. A l'égard de Gamaliel, il est probable que, voyant une grande multitude fortement attachée au parti des apôtres, il crut qu'il était de la prudence de laisser tomber cette affaire, et de ne pas en venir à des extrémités. C'est ce qui se pratique dans tous les gouvernements : la populace séditieuse et ses chefs échappent souvent à la punition, non qu'ils ne la méritent bien, mais parce qu'il n'est pas de la prudence de la leur infliger dans certains cas.

Je passe légèrement sur tous ces articles, parce que celui que je vais examiner renferme en effet pour nous, qui vivons dans des temps si éloignés de cet événement, la grande et la seule grande question à décider aujourd'hui; car quelque raison que les Juifs eussent de croire la résurrection de Jésus-Christ, cela ne nous regarde pas, à moins que cette histoire ne nous ait été transmise avec des preuves capables de soutenir l'autorité qu'on y donne.

Milord, nous allons maintenant entrer dans le dernier et principal chef de cette cause, je veux dire la nature du témoignage sur lequel est fondée la créance de la résurrection de Jésus. Mais avant que d'examiner la qualité des témoins particuliers à la parole desquels l'on veut que nous nous fiions ici, qu'il me soit permis de demander d'où vient que ce témoignage qui regarde évidemment un des points les plus essentiels du christianisme, n'a pas été mis au-dessus de toute exception. La plupart des miracles de Jésus ont été faits, dit-on, dans les rues, dans le temple même, et en présence de tout le monde; mais à l'égard de celui-ci, on ne prétend rien de semblable : au contraire, nous savons sur la déclaration de Pierre, le chef de la faction des apôtres, que Jésus était apparu après sa résurrection (*Act.*, X, 41), *non pas à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait auparavant choisis.* Pourquoi choisir des témoins dans ce cas plutôt que dans un autre? Cette conduite n'emporte-t-elle pas quelque crainte, ne fait-elle pas naître quelque soupçon que ce prétendu miracle était de nature à ne pouvoir pas soutenir le grand jour?

Je voudrais bien demander en particulier pourquoi Jésus, après sa résurrection, ne se montra pas ouvertement aux principaux sacrificateurs et aux chefs du peuple? Puisque sa commission les regardait d'une manière particulière, d'où vient qu'il ne leur produisit pas ses lettres de créance? On convient que sa résurrection est la principale preuve de sa mission : pourquoi donc fut-elle cachée à ceux qui, plus que tous autres, étaient intéressés dans le succès de cette mission? Supposons qu'un ambassadeur de quelque prince étranger vînt en Angleterre, qu'il fît son entrée publique dans cette ville, qu'il fît et rendît des visites, et qu'à la fin il refusât de montrer ses lettres de créance ou d'être admis à l'audience du roi, que penseriez-vous de lui? Quelque idée que vous vous en fissiez, vous devez vous la faire de Jésus

dans le cas dont il s'agit, car il n'y a point de différence.

Mais il faut que nous prenions ce témoignage tel qu'il est. On crut qu'il était à propos, dans cette circonstance, d'avoir des témoins particuliers et choisis. Voyons donc qui furent ces témoins et quelle raison nous avons de les en croire sur leur parole.

Les premiers qui se présentent, ce sont les anges, qui apparurent sous une forme humaine à quelques femmes qui allèrent le dimanche de bon matin au sépulcre. Mais s'ils parurent des hommes, sur quel fondement devons-nous les prendre pour des anges? Les femmes virent des hommes, par conséquent elles ne peuvent témoigner autre chose, sinon qu'elles ont vu des hommes. Mais peut-être que c'est au jugement des femmes et non pas à leur témoignage que nous devons nous en tenir. Nous ayons donc ici l'histoire d'une prétendue apparition pour soutenir la créance d'une autre apparition; et cette prétendue apparition n'est pas même fondée sur le témoignage des femmes, mais sur leur superstition, leur ignorance et leur crainte : il n'y a point de pays qui ne puisse fournir cent exemples de cette espèce, et ils ont tous ceci de commun, qu'à mesure que le savoir et le bon sens gagnent le dessus, ils tombent dans l'oubli, et l'on n'en parle plus.

Les témoins qui paraissent ensuite, ce sont les femmes elles-mêmes. Les hommes les plus raisonnables ont bien de la peine à se garantir de craintes superstitieuses, et l'on veut que de pauvres femmes, simples et crédules, soient ici des témoins irréprochables et propres à être mises au nombre des témoins choisis pour attester ce fait. Une partie de ce qu'on en rapporte est très-vraisemblable : c'est qu'elles furent extrêmement surprises et effrayées. Et je laisse à Votre Grandeur et à cette cour à juger si elles étaient bien capables de donner une juste relation de ce qui se passa alors.

Ensuite Jésus se montre à deux de ses disciples sur le chemin d'Emmaüs; après les avoir joints, il fait tomber la conversation sur lui-même, et emploie beaucoup de temps, jusqu'à ce qu'il commençait même à se faire nuit, à leur expliquer les prophéties qui regardaient la mort et la résurrection du Messie.

Tout ce temps-là, les disciples ne le reconnurent point; mais, lorsqu'étant entrés avec lui dans une maison pour y loger ensemble, il rompit le pain, à souper, et le leur distribua; aussitôt ils le reconnurent, et sur-le-champ il disparut. Voici donc deux nouveaux témoins; mais quel nom leur donnerez-vous? Les appellerez-vous des témoins oculaires? leurs yeux étaient ouverts, et ils avaient le libre usage de leurs sens lorsque Jésus raisonnait avec eux en chemin; et cependant ils ne le reconnurent point. Jusque-là, par conséquent, ils sont témoins que ce n'était pas lui. Dites-nous donc pourquoi vous rejetez le témoignage de leurs sens avant qu'il eût rompu le pain, et pourquoi vous y insistez après cela. D'ailleurs, d'où vient que Jésus disparaît au moment où il est reconnu? ce qui a la plutôt l'air d'une apparition que de la présence d'un homme vraiment ressuscité.

Cléopas, l'un de ces deux disciples, va trouver les apôtres pour leur faire le récit de ce qui leur était arrivé. A peine l'a-t-il fini, que Jésus paraît au milieu d'eux : ils furent tous effrayés et confondus, et crurent voir un spectre. Mais Jésus leur reproche leur incrédulité et leur lenteur à croire les prophéties qui regardaient sa résurrection; et quoiqu'il eût refusé auparavant de se laisser toucher par les femmes (circonstance que je n'aurais pas dû omettre), il invite à présent les apôtres à le faire, à examiner ses mains et ses pieds, et à visiter les plaies qu'il avait reçues sur la croix.

Mais quel corps est-ce qu'ils examinèrent? le même qui était entré dans la maison où ils étaient, les portes étant fermées; le même qui avait disparu aux yeux des deux disciples à Emmaüs; le même que les femmes ne purent toucher; en un mot, un corps tout à fait différent d'un corps humain, que nous savons ne pouvoir passer à travers des murailles et des portes, ou paraître et disparaître à plaisir. De quoi est-ce donc que leurs mains et leurs yeux pouvaient les instruire dans ce cas? D'ailleurs, est-il croyable que Dieu ressuscite un corps dans un état imparfait, avec les mêmes blessures dont il est mort? Ou si les blessures étaient telles, qu'elles détruisissent le corps auparavant, comment un corps naturel pouvait-il subsister avec elles ensuite?

On rapporte d'autres apparitions de Jésus; mais elles sont si fort semblables, si sujettes aux mêmes difficultés et aux mêmes objections, que je ne fatiguerai point Votre Grandeur et cette cour en les détaillant. Si ma partie adverse tire avantage de quelques-unes de ces apparitions, plus que de celles que je viens d'exposer, cela me donnera occasion de les examiner dans ma réplique.

Il vous paraîtra peut-être étrange qu'un fait de cette importance ait été cru sur un si faible témoignage; mais vous serez bien plus surpris encore si vous considérez que les peuples qui ont reçu l'Evangile et qui se sont soumis à la foi de cet article particulier, n'ont pas même eu ce témoignage. Car quel peuple ou quelle nation a jamais eu le témoignage des anges, des femmes, ni même celui de tous les apôtres? Bien loin de là, chaque pays a eu son apôtre particulier et a embrassé la foi chrétienne sur son simple témoignage. Nous avons suivi nos ancêtres sans examen, et si vous examinez la chose à fond, vous trouverez que notre croyance est originairement fondée sur la parole d'un seul homme.

Je ne ferai plus qu'une réflexion, c'est que, quoique dans les affaires de cette vie, nous agissions en mille rencontres sur la foi et l'autorité du témoignage humain, cependant la raison qui nous y porte n'est pas la même dans le cas que nous examinons. Dans les affaires du monde, où l'on n'avance rien qui ne soit probable et possible, et selon le cours ordinaire de la nature, un degré raisonnable

d'évidence doit déterminer les hommes; car la probabilité ou la possibilité même d'une chose concourt à en établir l'évidence; et dans de tels cas, nous ne doutons nullement que les sens d'un homme ne le rendent capable de témoigner. Mais quand la chose attestée est contraire à l'ordre de la nature, et que du moins elle paraît d'abord impossible, quel témoignage peut être suffisant pour renverser le témoignage constant que la nature nous donne dans l'uniformité et la régularité de ses opérations? Si un homme m'assure qu'il a été en France, je dois produire une raison pour ne pas le croire; mais s'il me dit qu'il sort du tombeau, quelle raison peut-il alléguer pour m'obliger à ajouter foi à sa parole? Dans le cas que nous examinons, puisque le corps ressuscité différait des corps ordinaires et naturels, comme nous l'avons vu ci-devant, comment puis-je m'assurer que les sens des apôtres les rendirent capables de juger si ce corps était ou n'était pas le même qui avait été mis dans le sépulcre? Ils le touchèrent, quoiqu'il fût de nature à pouvoir passer au travers des portes et des murailles; ils le virent et quelquefois ils le reconnurent, mais d'autres fois ils ne le reconnurent pas. En un mot, ceci paraît être un cas qui n'est pas du ressort du témoignage humain. Les hommes ont des sens bornés et une raison aussi bornée; quand ils se renferment dans les bornes qui leur ont été assignées, nous pouvons ajouter foi à leur témoignage; mais quand ils parlent de choses qui passent la portée de leur raison, il faut que nous renoncions à ces mêmes facultés, qui sont en nous, si nous nous en rapportons aux leurs.

M. B. — Milord, en répondant aux objections que M. A. vient de faire sous ce troisième chef général, je serai obligé de changer l'ordre dans lequel il lui a plu de les placer. Il a commencé par se plaindre de ce que Jésus-Christ ne se montra pas publiquement aux Juifs après sa résurrection, et surtout aux principaux sacrificateurs et aux chefs du peuple; et, à l'entendre raisonner, on dirait qu'une semblable preuve aurait mis le fait en question hors de tout doute; cependant il conclut par une observation qui tend à établir qu'aucune preuve ne saurait être suffisante dans ce cas, et que la résurrection d'un mort est une chose impossible de sa nature, impossible du moins à prouver d'une manière capable de convaincre un esprit raisonnable. Si cela est ainsi, pourquoi demande-t-il de nouvelles preuves, puisqu'on n'en peut point produire de satisfaisantes? ou à quel propos défendre le témoignage particulier rendu en faveur de la résurrection de Jésus-Christ, tant que l'on ne dissipe pas ce préjugé général que la résurrection d'un mort est une chose qui n'est pas susceptible de preuves? Il faut donc que j'examine préalablement cette observation, de peur qu'elle ne renverse d'un seul coup tout ce que j'ai à dire pour soutenir la vérité de la résurrection de Jésus-Christ.

M. A. convient qu'il est raisonnable, en plusieurs cas, de se conduire par le témoignage et l'autorité d'autrui; mais il croit que cette maxime doit être restreinte aux cas où le fait attesté *est probable, possible* et *selon le cours ordinaire de la nature*. Il ne prétend pas sans doute connaître parfaitement toutes les choses qui sont naturellement possibles; encore moins supposera-t-il qu'elles soient généralement connues; et par conséquent sa pensée doit être qu'il ne faut recevoir la déposition des témoins que dans les cas qui nous paraissent possibles. Il ne saurait y avoir de dispute entre nous dans aucun autre sens : car des choses absolument impossibles, qui ne peuvent jamais exister, ne peuvent jamais être prouvées. A prendre l'observation de ma partie adverse dans ce sens, elle revient donc à ceci : que le témoignage d'autrui ne doit être admis que lorsqu'il s'agit de choses qui nous paraissent clairement probables ou du moins possibles. Par exemple, un homme qui vit dans un climat chaud et qui n'a jamais vu de glace, ne doit pas croire, sur le témoignage de qui que ce soit, que les rivières gèlent et se durcissent dans les pays froids, parce que, selon l'idée qu'il a des choses, cela n'est ni probable ni conforme au cours ordinaire de la nature, ni même possible.

Cependant nous savons tous que c'est un fait qui tombe sous les sens et dont par conséquent les hommes peuvent être de bons témoins. On pourrait alléguer cent autres exemples de cette nature : mais cela est inutile, car assurément il n'y a rien qui paraisse plus absurde que de faire dépendre la capacité d'un homme dans le discernement des faits palpables, et sa sincérité en les rapportant, de l'habileté ou de l'ignorance de celui qui en entend la relation. Et qu'est-ce que M. A. a dit là-dessus contre la résurrection de Jésus-Christ, que tout homme qui n'a jamais vu de glace ne pût dire contre cent témoins irréprochables qui déposeraient que l'eau gèle dans les pays froids?

Il est bien vrai que les hommes ne croient pas aisément sur le témoignage d'autrui des choses qui leur paraissent peu vraisemblables ou impossibles; mais ce n'est pas parce que ces choses ne sont pas par elles-mêmes susceptibles d'aucune preuve : cela vient de ce que l'opinion dont est prévenu celui qui écoute la relation d'un fait, l'emporte sur la créance que mérite le témoin qui dépose, et rend sa bonne foi suspecte. Par exemple, il est naturel qu'une pierre roule du haut d'une montagne en bas, il est contre nature qu'elle roule du bas en haut; cependant une pierre qui se meut en haut est aussi bien l'objet de nos sens qu'une pierre qui se meut en bas, et tous les hommes qui jouissent du libre usage de leurs sens sont aussi capables de voir le fait, d'en juger et de le rapporter dans l'un de ces cas que dans l'autre. Si donc un homme vous disait qu'il a vu une pierre se mouvoir d'elle-même vers le haut d'une montagne, vous pourriez révoquer en doute la vérité de son témoignage; mais vous ne sauriez dire que la chose ne peut être prouvée

parce qu'elle est contraire aux lois et au cours ordinaire de la nature. Car les lois de la nature, telles que vous vous en êtes fait l'idée d'après votre propre expérience et votre raisonnement, sont entièrement indépendantes d'une chose de fait que cet homme vous atteste; et toutes les fois que vous voyez vous-même des faits qui contredisent les notions que vous avez des lois de la nature, vous ne laissez pas de les admettre, parce que vous en croyez vos propres sens. Quand vous n'admettez pas de semblables faits sur le témoignage des autres, c'est parce que vous ne croyez pas à leur parole, et non parce que ces faits ne sont pas de leur nature susceptibles de preuves.

Supposons qu'un homme vous dît qu'il est ressuscité, vous seriez porté à douter de la vérité de son témoignage; mais de quoi douteriez-vous? qu'il n'était pas vivant quand vous l'avez entendu parler, que vous l'avez vu et touché, et que vous avez conversé avec lui? Vous ne sauriez douter de ceci sans renoncer à tous vos sens et sans agir tout différemment de ce que vous faites dans tout autre cas. Ce dont vous douteriez, c'est que cet homme ait jamais été mort. Mais prétendriez-vous qu'il est impossible de prouver par aucun témoignage humain que telle ou telle personne mourut il y a une année? vous ne sauriez le dire. La déposition des témoins, dans ce cas, est constamment reçue dans toutes les cours de justice.

Considérons la chose d'un autre côté: supposons que vous avez vu un homme exécuté publiquement, son corps percé ensuite par le bourreau d'un coup de lance, porté et mis dans un sépulcre; et qu'après cela l'on vous dît que cet homme est ressuscité. De quoi douteriez-vous dans ce cas? Vous ne douteriez pas que cet homme n'eût jamais été mort, car c'est ce que vous avez vu vous-même; mais vous douteriez qu'il fût présentement vivant. Cependant diriez-vous que ce dernier fait ne saurait être prouvé par aucun témoignage humain, et qu'il n'était pas possible aux gens qui déposent en sa faveur de juger si un homme avec qui ils ont conversé familièrement était vivant ou non? Sur quel fondement soutiendriez-vous une chose de cette nature? Un homme ressuscité est aussi bien un objet des sens et peut donner d'aussi bonnes preuves qu'il vit qu'aucun autre homme du monde. Ainsi la résurrection d'un mort, considérée simplement comme un fait à prouver par le témoignage, est une chose dont on peut facilement s'assurer: elle ne demande d'autre habileté dans les témoins, sinon qu'ils sachent distinguer un homme mort d'avec un homme vivant, ce dont je pense qu'il n'y a personne au monde qui ne se croie juge.

Je conviens que ce fait et d'autres de même nature doivent être accompagnés de plus d'évidence que n'en demandent les faits ordinaires pour être crus. Vous pouvez donc bien exiger un témoignage plus authentique dans ces sortes de cas que dans les autres, mais c'est une absurdité de dire que de tels faits ne peuvent être prouvés par aucun témoignage humain, puisqu'ils sont manifestement l'objet des sens.

Je conviens encore que M. A. a fort bien proposé l'objection en suivant le préjugé commun, et que cette objection naît de ce que de tels faits paraissent contraires au cours de la nature dont il parle. Tous les hommes, depuis le plus grossier paysan jusqu'au plus habile philosophe, se font une idée d'un certain cours de la nature, fondée sur leur expérience et leurs observations, et sont portés à dire de tout ce qu'on leur rapporte qui contredit leur expérience, que cela est contraire à la nature. Mais M. A. dira-t-il que tout ce qui contredit l'idée que les hommes se font à eux-mêmes du cours de la nature soit impossible ou même destitué de vraisemblance? Je pense qu'il ne le dira point; mais, s'il le disait, il faudrait qu'il soutînt en même temps que l'eau ne peut jamais geler: car cela est absolument incompatible avec la notion que l'on a du cours de la nature dans les pays chauds. D'où il paraît que, quand les hommes parlent du cours de la nature, ils parlent en effet de leurs propres préjugés et de leurs propres imaginations, et que les sens et la raison n'y ont pas autant de part que M. A. se le figure. Car je lui demande: Est-ce sur le témoignage des sens ou sur le témoignage de la raison que les habitants des pays chauds jugent qu'il est contraire à la nature que l'eau devienne solide et se change en glace? A l'égard des sens, ces peuples voient, à la vérité, que l'eau chez eux est toujours liquide; mais aucun de leurs sens ne leur dit qu'elle ne puisse jamais devenir solide; et pour ce qui est de la raison, elle ne saurait leur apprendre rien de semblable: car la droite raison ne peut jamais contredire la vérité des choses. Nos sens nous découvrent donc bien quel est le cours ordinaire des choses; mais quand nous en concluons que les choses ne sauraient être autrement, nous allons au delà des lumières que nous fournissent nos sens, et notre conclusion est fondée sur le préjugé et non sur la raison. Cependant ce sont de pareilles conclusions qui forment ce que l'on appelle généralement le cours de la nature; et lorsque les hommes, sur des preuves et des instructions suffisantes, admettent des choses contraires à ce prétendu cours de la nature, ils ne *renoncent* pas, comme M. A. s'en est exprimé, *à leurs propres sens et à leur propre raison*, mais ils renoncent en effet à leurs erreurs et à leurs préjugés.

Dans le cas que nous examinons, je veux dire celui de la résurrection d'un mort, la grande difficulté qu'on y trouve vient d'un semblable préjugé. Nous savons tous par expérience que tous les hommes meurent et ne se relèvent point du tombeau. Voilà pourquoi nous concluons que c'est une chose contraire au cours de la nature qu'un homme mort retourne à la vie; et assurément elle est contraire au cours constant et régulier des choses. Mais si nous inférons de là qu'elle est contraire aux lois réelles de la

nature et par cette raison absolument impossible, nous raisonnons sans aucun fondement, ni du côté de nos sens, ni du côté de notre raison. Nous ne saurions nous assurer par nos yeux, ni par notre attouchement, ni par aucun autre de nos sens, qu'il est impossible qu'un corps mort recouvre la vie. Si nous pouvons jamais avoir une telle certitude, il faut que ce soit par le moyen de notre raison; et cependant la raison nous fournit-elle quelque principe qui soit incompatible avec la supposition d'une résurrection? Pour moi, quand je considère comment je subsiste, quand je pense que tous les mouvements naturels nécessaires à ma vie sont indépendants de ma volonté, que mon cœur bat sans mon consentement et sans ma direction, que la digestion et la nutrition se font par des voies que je ne connais point, que mon sang circule perpétuellement, ce qui est contraire à toutes les lois du mouvement qui nous sont connues; quand je considère, dis-je, tout cela, je ne saurais m'empêcher de croire que la conservation de ma vie dans chaque instant est l'effet d'un aussi grand pouvoir que celui qui est nécessaire pour ressusciter un homme. Et quiconque réfléchit sur sa propre existence avec assez d'attention pour reconnaître qu'il en est redevable à une puissance supérieure, doit nécessairement penser que la même puissance qui a d'abord animé une matière destituée de sentiment et qui a mis en mouvement tous les ressorts de cette admirable machine, peut rendre la vie à un corps mort. Car assurément ce n'est pas un plus grand miracle de donner la vie à un corps qui a été une fois mort que de la donner à un corps qui n'a jamais été vivant.

Je viens maintenant aux difficultés que M. A. a exposées devant cette cour, sur la nature du corps de Jésus-Christ après sa résurrection. Il a allégué quelques passages qui emportent, à ce qu'il croit, que ce n'était pas un corps réel et naturel, mais un pur fantôme, ou un spectre; d'où il conclut que n'y ayant point d'objet réel des sens, il ne saurait y avoir de preuve de la vérité de cette résurrection.

Mais les présomptions ne sont d'aucun poids contre un témoignage positif. Toutes les relations que nous avons de la résurrection de Jésus-Christ nous assurent que son corps fut ensuite vu, touché et manié par plusieurs personnes à qui il ordonna même de l'examiner avec soin, afin qu'ils pussent se convaincre par leurs propres sens qu'il avait de la chair et des os, et qu'il n'était pas un spectre, comme ils se l'imaginèrent dans les premiers mouvements de leur surprise. Il est impossible que des gens qui nous rapportent ces circonstances, aient voulu dire en même temps des choses d'où l'on pût inférer que Jésus-Christ n'avait pas un corps réel; et par conséquent il est certain que quand M. A. allègue leurs paroles pour le prouver, il les emploie dans un sens contraire à celui qu'ils y attachaient. Car on ne prétend pas qu'ils disent expressément que Jésus-Christ n'avait pas un vrai corps humain après sa résurrection, ni même qu'ils eussent une telle pensée, excepté dans la première surprise que leur causa sa vue, et avant qu'ils l'eussent examiné avec leurs yeux et avec leurs mains; mais ils ont simplement dit certaines choses que M. A. croit, suivant les notions philosophiques, emporter que le corps n'était pas réel. Ainsi pour éclaircir ce point, il faut que je vous expose les passages qu'il a en vue, et que j'examine avec quelle justesse il fonde là-dessus ses raisonnements.

Le premier de ces passages regarde Marie-Madeleine, qui, la première fois qu'elle vit Jésus après sa résurrection, voulut embrasser ses pieds selon la coutume du pays; mais il lui dit: *Ne me touchez point, car je ne suis pas encore monté à mon Père; mais allez à mes frères et leur dites*, etc. (*Jean*, XX, 17). D'où M. A. conclut que le corps de Jésus-Christ n'était pas de nature à pouvoir être touché. Mais sur quoi fonde-t-il sa conclusion? Est-ce sur ces paroles, *Ne me touchez point?* Cela ne se peut; car une infinité de gens le disent tous les jours, sans faire douter le moins du monde que leurs corps ne sont pas susceptibles d'attouchement. Il faut donc qu'elle soit fondée sur ces autres paroles, *Car je ne suis pas encore monté à mon Père*. Mais qu'est-ce que cela fait à la réalité du corps de Jésus-Christ? Il n'est rien dit ici qui prouve, ni qu'il fût réel, ni qu'il ne le fût pas. Il y a quelque difficulté dans ces paroles, je l'avoue; mais on voit sans peine qu'elles n'ont aucun rapport avec la nature du mot. Le sens naturel de ce passage, comme il me paraît en le comparant avec Matth., XXVIII, 9, est celui-ci: Marie-Madeleine ayant vu Jésus-Christ, se jeta à ses pieds, les embrassa et les serra comme si elle eût voulu ne s'en séparer jamais; là-dessus il lui dit: *Ne me touchez point, ou ne vous attachez pas si fortement à moi; vous aurez d'autres occasions de me voir; car je ne monte pas encore à mon Père; ne perdez donc point de temps, mais allez vite rapporter à mes frères que vous m'avez vu, et dites-leur de ma part*, etc. Je ne suis point intéressé à défendre cette interprétation particulière; il suffit pour mon dessein de faire voir que ces paroles ne sauraient, en quelque façon que ce soit, se rapporter à la nature du corps de Jésus-Christ.

Le second passage que M. A. a allégué est celui-ci (*Luc*, XXIV, 13, *etc.*): Jésus-Christ joint deux disciples en chemin, et s'entretient avec eux sans en être reconnu. Arrivés à Emmaüs, comme il se faisait déjà nuit, les disciples le pressent de demeurer avec eux; il se rend à leurs instances, et s'étant mis à table pour souper, il rompt le pain, le bénit et le leur distribue: aussitôt ils le reconnaissent; mais dans ce moment Jesus-Christ disparaît.

A l'égard de cette dernière circonstance, je veux dire que Jésus-Christ disparut, je l'examinerai dans l'article suivant avec d'autres objections de même nature; pour le présent je me bornerai aux autres parties de

cette histoire, et je rechercherai si elles fournissent quelque raison de conclure que le corps de Jésus-Christ n'était pas un vrai corps. Si ce que les évangélistes rapportent dans cet endroit eût regardé tout autre que lui, je crois qu'on ne se serait jamais avisé de former de pareil doute. Car qu'y a-t-il dans cette histoire de contraire à la nature, ou d'extraordinaire? Deux hommes rencontrent un ami qu'ils croyaient mort; ils s'entretiennent avec lui pendant quelque temps sans soupçonner que ce soit lui; la persuasion même où ils sont qu'il est mort, contribue beaucoup à le leur faire méconnaître : d'ailleurs il leur paraît dans un habit et dans une forme différente de celle qu'il avait coutume d'avoir quand il conversait avec eux; il leur paraît en chemin, et il marche côte à côte d'eux, situation dans laquelle ces deux hommes ne peuvent le voir en face et l'envisager comme il faut : ensuite lorsqu'ils sont ensemble à souper, et qu'on a apporté de la lumière, ils le reconnaissent parfaitement. Là-dessus M. A. demande quelle sorte de témoins sont ces deux hommes : des témoins oculaires? Non. Avant le souper, dit-il, ils étaient témoins oculaires que la personne qu'ils avaient vue n'était pas Jésus-Christ. Après quoi il veut que nous lui donnions une raison pour laquelle nous rejetons le témoignage de leurs sens lorsqu'ils ne reconnaissaient pas leur Maître, et nous y insistons lorsqu'ils l'eurent reconnu.

Il est ordinaire aux hommes de se laisser surprendre et de surprendre les autres par des questions aussi singulières et aussi subtiles que celles-là, et d'être emportés par la vivacité de leur imagination hors de la route de la vérité et du bon sens. Qu'il me soit permis de conter à M. A. une petite histoire, et de lui faire ensuite la même question qu'il m'a faite. Un gentilhomme qui avait été quelques années dans les pays étrangers, revenant en Angleterre, rencontra par hasard sa sœur à Paris. Comme elle ne s'attendait point à le voir là, ni lui elle, ils passèrent ensemble une grande partie d'une journée avec d'autres personnes sans se reconnaître. A la fin, la dame commença à donner des marques d'une grande émotion; elle changea plusieurs fois de couleur, et attira sur elle les yeux de toute la compagnie : tout d'un coup elle s'écria : Ah! mon frère, est-ce vous? et l'on eut toutes les peines du monde à l'empêcher de s'évanouir. Supposons maintenant que cette dame déposât par serment dans une cour de justice qu'elle a vu son frère à Paris; je voudrais bien savoir si M. A. lui objecterait qu'elle est un aussi bon témoin oculaire que son frère n'était pas à Paris, comme elle peut l'être qu'il y était; et s'il demanderait aux juges pourquoi ils rejettent le témoignage de ses sens lorsqu'elle n'a point reconnu son frère, tandis qu'ils l'admettent lorsqu'elle l'a reconnu. Quand il m'aura satisfait là-dessus, tout ce que je souhaite, c'est qu'il me soit permis d'appliquer sa réponse au cas que nous examinons à présent. Mais si vous étiez d'opinion que ce qui se passa dans cette rencontre était l'effet d'un pouvoir extraordinaire, et si vous aviez du penchant à croire que c'est ce qu'emporte cette expression, *leurs yeux étaient retenus*, j'aurai une occasion naturelle d'en parler dans l'article suivant, où je dois examiner les passages qui disent que Jésus-Christ disparut aux yeux des disciples, qu'il entra et sortit, les portes du lieu où ils étaient assemblés étant fermées, et autres semblables; et comme ils se rapportent au même sujet, aussi les envisagerai-je sous un même point de vue.

Mais il est nécessaire, avant toutes choses, de voir ce que les apôtres assurent positivement dans les relations qu'ils nous donnent de ces faits; car je crois qu'on leur a fait dire plus qu'ils n'ont jamais dit, ni eu intention de dire. Dans un endroit il est rapporté que *Jésus-Christ disparut de devant eux* (*Luc*, XXIV, 31), traduction qui se trouve corrigée à la marge de nos Bibles anglaises de cette manière : *Il cessa d'être vu par eux*; et en effet l'original n'emporte autre chose (ἄφαντος ἐγένετο).

Dans un autre endroit, il est dit que, les disciples étant assemblés, et *les portes étant fermées*, *Jésus* entra et parut au milieu d'eux (*Jean*, XX, 19). Il n'est point dit comment il entra; beaucoup moins est-il dit qu'il passa au travers de la porte, ou par le trou de la serrure; et quelque chose que l'on allègue pour prouver le contraire, il put fort bien entrer par la porte, quoique les disciples ne la vissent pas ouvrir, et ne l'aperçussent pas lui-même jusqu'à ce qu'il fût au milieu d'eux. Cependant M. A. croit que ces passages prouvent que les disciples ne virent point un vrai corps, mais un spectre. Je crains bien qu'après s'être si fort moqué des apparitions et de la superstition sur laquelle elles sont fondées, il ne soit tombé lui-même dans le piége, et que ses arguments n'aient pas de meilleurs principes que les notions communes du vulgaire sur ce sujet. Car pour quelle autre raison s'imagine-t-il que ces passages sont incompatibles avec la réalité du corps de Jésus-Christ? Un vrai corps ne peut-il disparaître en aucune manière? Faites-en l'épreuve à présent; vous n'avez qu'à éteindre les chandelles et nous disparaîtrons tous. Si un homme s'endort pendant le jour, toutes choses disparaissent pour lui, tous ses sens sont liés; et cependant tous les objets qui l'environnent continuent d'être réels, et ses sens continuent d'être dans un état parfait. Comme en empêchant toute lumière de venir jusqu'à nous, on ferait disparaître toutes choses; aussi en interceptant les rayons de lumière que réfléchit un corps particulier, on le ferait entièrement disparaître. Peut-être arriva-t-il quelque chose de semblable dans le cas que nous examinons, ou peut-être quelque autre chose dont nous ne savons rien.

Mais quoi qu'il en soit, la conclusion de M. A. n'est fondée sur aucun principe de philosophie : car il ne s'ensuit pas qu'un corps ne soit pas réel, parce qu'il se dérobe tout d'un coup à ma vue. On me dira peut-

être que cette manière d'expliquer les passages en question est aussi merveilleuse, et autant hors du cours ordinaire des choses, que celle que je combats. Cela se pourrait, mais que s'ensuit-il? Sans doute ma partie adverse ne s'attend pas que, pour prouver la réalité du plus grand miracle qui fût jamais, je fasse voir qu'il n'y avait rien de miraculeux, mais que tout arriva selon le cours ordinaire des choses. Tout ce que j'ai à faire, c'est de montrer que ces passages n'emportent point que le corps de Jésus-Christ, après sa résurrection, n'était pas un vrai corps. Je m'étonne que M. A. n'ait pas poussé un peu plus loin son argument, et prouvé que Jésus-Christ avant sa mort n'avait pas un vrai corps; car nous lisons (*Luc*, IV, 29) que quand les Juifs de Nazareth voulurent le précipiter du haut de la montagne sur laquelle leur ville était bâtie, il passa au milieu d'eux sans en être aperçu, et échappa de leurs mains. Or il n'arriva rien après sa résurrection de plus étrange que ce qui arriva dans cette occasion; et si le raisonnement de M. A. a quelque solidité, il prouvera qu'il n'y a jamais eu un Jésus-Christ. Peut-être trouvera-t-il que c'est plus qu'il ne saurait démontrer; et s'il en juge ainsi, je me flatte qu'il abandonnera son argument dans un cas aussi bien que dans l'autre : car il n'y a aucune différence.

Jusqu'ici nous avons été obligés d'établir la réalité du corps de Jésus-Christ, et de faire voir qu'il était le même après sa résurrection qu'auparavant : mais par l'objection qu'on nous fait ensuite, on se plaint que ce corps ressemblait trop à celui qui avait été enseveli ; car M. A. croit qu'il avait les mêmes plaies dont il mourut, ouvertes et non guéries. Il fonde sa pensée sur ces paroles de Jésus-Christ à Thomas (*Jean*, XX, 27) : *Mettez là votre doigt, et regardez mes mains; approchez aussi votre main, et la mettez dans mon côté.* Mais est-il dit dans cet endroit, que Thomas mit actuellement sa main dans le côté de Notre-Seigneur, ou seulement qu'il vit ses blessures toutes ouvertes et sanglantes? Rien de semblable. C'est ce que supposent, dit-on, les paroles de Jésus-Christ; car s'il n'eût point eu de blessures, il n'aurait pas invité Thomas à les sonder. Pour lever cette difficulté, voyons à quelle occasion c'est qu'il lui tint ce discours; et nous comprendrons mieux quelle a été sa pensée. Il était apparu à ses disciples en l'absence de Thomas, et leur avait montré ses mains et ses pieds, qui portaient encore les marques de son crucifiement : les disciples le rapportèrent ensuite à Thomas, qui crut la chose impossible, et fit paraître son incrédulité d'une manière fort extravagante, comme cela est ordinaire aux gens entêtés. Vous parlez, leur dit-il, des cicatrices des blessures que les clous ont faites à ses mains et à ses pieds; mais pour moi (*Ibid.*, *v.* 25), *je n'en croirai rien, si je ne vois à ses mains les marques des clous, et si je n'y mets le doigt, et si je ne mets ma main dans son côté.* Or premièrement, il n'est fait ici aucune mention de blessures ouvertes; Thomas parle seulement de mettre son doigt dans les marques, c'est-à-dire dans les cicatrices des clous, et de mettre sa main dans son côté; et dans le langage ordinaire, mettre sa main dans le côté de quelqu'un ne signifie certainement pas la mettre au travers du côté, dans les entrailles. Selon cette explication, qui est claire et naturelle, l'objection de M. A. s'évanouit entièrement. Mais supposons que Thomas eût pensé ce qu'il a voulu dire; dans ce cas, les paroles que Jésus-Christ lui adresse sont un sanglant reproche de son incrédulité : *Voici*, lui dit-il, *mes mains et mon côté; assurez-vous maintenant par vous-même, comme vous l'avez souhaité, de la vérité de ma résurrection; mettez vos doigts dans mes mains, votre main dans mon côté*, répétant ainsi ses propres paroles, et le rappelant aux conditions qu'il avait lui-même proposées; ce qui est pour un homme qui commence à reconnaître son extravagance, le plus vif de tous les reproches. On se sert souvent de semblables façons de parler, sans que jamais on les entende dans un sens qui emporte que la chose proposée soit convenable ou toujours praticable. Lorsque les femmes de Grèce reprochèrent à leurs fils leur lâcheté, et qu'elles leur crièrent, quand ils fuyaient devant l'ennemi, de venir se cacher encore une fois comme des enfants dans le ventre de leurs mères, celui qui se serait avisé de demander si ces femmes croyaient effectivement que leurs fils pussent rentrer dans leur ventre, n'aurait-il pas été bien ridicule?

Jusqu'ici j'ai examiné les objections qu'il fallait nécessairement résoudre avant que de pouvoir établir la vérité du témoignage des apôtres dans le cas dont il s'agit. Je m'y suis peut-être trop étendu; mais vous n'ignorez pas que les objections fondées sur des notions et des préjugés populaires, quoique proposées en peu de mots, s'insinuent aisément dans l'esprit, et y font de fortes impressions : de sorte que celui qui veut y répondre doit combattre tous les préjugés et toutes les fausses notions qui les accompagnent, et leur servent de fondement; et c'est encore beaucoup, si, par une longue discussion, il peut parvenir à son but.

Je passe maintenant à l'examen du témoignage sur lequel est fondée la créance de la résurrection de Jésus-Christ; et ici je me trouve encore arrêté. On objecte en général contre ce témoignage, qu'il est imparfait et suspect; et l'on demande pourquoi Jesus-Christ, après sa résurrection, n'apparut pas publiquement à tout le peuple, et surtout aux magistrats juifs? Pourquoi choisit-il pour témoins de cet événement un petit nombre de gens, à l'exclusion de tous les autres?

Il suffirait peut-être de répondre que quand on produit assez de témoins d'un fait, il n'y a ni juge ni jurés qui se plaignent de ce qu'on n'en produit pas davantage; et par conséquent si les témoins que nous avons sont suffisants, on ne saurait nous objecter avec raison que nous n'en avons pas d'autres, ni en plus grand nombre. Si trois hom-

mes dignes de foi, et c'est autant que les lois en exigent, rendent témoignage à la validité d'un testament, s'avise-t-on de demander pourquoi toute la ville n'a pas été appelée pour y signer? Mais d'où vient que Jésus-Christ choisit certaines personnes particulières pour être les témoins de sa résurrection? Sans doute parce qu'il voulut avoir des témoins irréprochables. Est-ce que tout homme sage ne choisit pas des témoins convenables, quand il fait un contrat ou un testament? Est-ce qu'un bon choix des témoins ne donne pas de la force à tout instrument de cette nature? D'où vient donc que ce qui, dans tout autre cas, ne laisse point de lieu aux soupçons, serait, dans celui-ci, seul la chose du monde en elle-même la plus suspecte?

On peut juger en partie par ce qui a déjà été exposé devant cette cour, si c'est avec raison qu'on se plaint de ce que les Juifs n'ont pas été du nombre des témoins du fait dont il s'agit. Jésus-Christ souffrit publiquement à leurs yeux, et ils savaient si bien qu'il avait prédit qu'il ressusciterait, qu'ils mirent des gardes auprès de son sépulcre; et ce fut de ces gardes qu'ils apprirent la vérité. Chaque soldat était pour eux un témoin de la résurrection, qu'ils avaient eux-mêmes choisi. Après cela ils eurent non un seul apôtre (ce que M. A. a remarqué être le cas des autres nations), mais tous les apôtres, avec plusieurs autres personnes, pour témoins de ce fait; et ils les eurent même en leur puissance. Les apôtres leur attestèrent la résurrection de Jésus-Christ; ils l'attestèrent non-seulement au peuple, mais encore aux anciens d'Israël assemblés au sénat : pour confirmer leur témoignage ils furent rendus capables d'opérer, et ils opérèrent en effet publiquement des miracles au nom de Jésus-Christ. Par conséquent les Juifs ont moins de raison de se plaindre à cet égard que tous les autres peuples de la terre : ils eurent un témoignage plus authentique, et même en partie tel que personne qu'eux ne pouvait l'avoir, car ils furent les seuls qui gardèrent le sépulcre. Je suis persuadé que si M. A. avait à se choisir, dans un cas pareil, des preuves à son gré, il n'en souhaiterait pas d'autres que de garder lui-même le sépulcre avec un nombre suffisant de soldats.

Mais l'objection va plus loin : on dit que Jésus-Christ était envoyé aux Juifs avec le caractère particulier de leur Messie, et que, comme sa résurrection était la principale preuve de sa mission, il aurait dû se montrer publiquement aux principaux Juifs après sa résurrection. On ajoute qu'en ne le faisant pas il imitait un ambassadeur qui prétendrait représenter son prince, mais qui refuserait de produire ses lettres de créance.

Quand je suis entré dans l'examen de cette objection, j'ai craint de me trouver insensiblement engagé dans des matières plus propres à être décidées par des personnes d'une autre profession que par des avocats. Ce que j'ai prévu m'est arrivé; mais puisqu'il n'y a pas de remède, je vais vous exposer ce qui me paraît être la solution claire et naturelle de cette difficulté, laissant à ceux qui ont plus de capacité que moi le soin de répondre plus amplement à cette objection.

Il me paraît, suivant l'idée que les écrivains sacrés nous donnent de Jésus-Christ, qu'il avait deux offices distincts : l'un, comme le Messie particulièrement promis aux Juifs; et l'autre, comme devant être le souverain pontife du monde. C'est eu égard au premier de ces offices, qu'il est appelé l'*apôtre des Hébreux* (*Héb.*, III, 1), *le ministre de la circoncision* (*Rom.*, XV, 8), et qu'il dit lui-même : *Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël* (*Matth.*, XV, 24). Aussi lorsqu'il envoya ses apôtres pendant sa vie prêcher l'Évangile, il leur défendit expressément *d'aller ni vers les Gentils, ni vers les Samaritains; mais, allez*, leur dit-il (*Ibid.*, X, 5, 6), *vers les brebis perdues de la maison d'Israël*. J.-C. continua à exécuter cet office particulier durant le cours de sa vie naturelle, jusqu'à ce qu'il eut été finalement rejeté par les Juifs; et c'est une chose remarquable, que la dernière fois qu'il leur parla en public, il prit congé d'eux d'une manière solennelle et mit fin à sa commission. Il avait demeuré longtemps parmi eux, leur annonçant de bonnes nouvelles; mais quand il vit que toutes ses instructions et tous ses miracles étaient entièrement inutiles, la dernière chose qu'il fit, fut de leur dénoncer les malheurs qu'ils s'étaient attirés à eux-mêmes. On les trouve rapportés dans le chapitre XXIII de saint Matthieu, qui finit par cet adieu des plus touchants que Jésus-Christ dit à Jérusalem (*v.* 37, 38, 39) : *Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme la poule rassemble ses petits sous ses ailes? Mais vous ne l'avez point voulu. Sachez donc que votre demeure va devenir déserte : car je vous dis que désormais vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur.* C'est une chose digne de remarque que le sens de ce passage, tel qu'on le trouve dans saint Matthieu et dans saint Luc (*Luc*, XIII, 34), est déterminé par les circonstances de manière qu'il se rapporte à la mort prochaine de Jésus-Christ et à la haine extrême que les Juifs lui portaient; et par conséquent ces paroles : *Vous ne me verrez plus désormais*, doivent être datées du temps de sa mort, et indiquent manifestement que la commission particulière dont il était chargé par rapport à ce peuple était finie. Depuis qu'il leur eut fait cette déclaration, il n'adressa plus ses discours qu'à ses disciples, comme on le voit dans saint Matthieu; discours qui regardent principalement les maux terribles dont Dieu avait résolu de punir ce malheureux peuple, et qui devaient bientôt fondre sur lui. Les choses étant ainsi, je demande : Pouvait-on exiger ou attendre de nouvelles preuves de la mission de Jésus-Christ chez les Juifs? Il en était rejeté, sa commission était finie, et dès là le sort de la nation déterminé d'une manière irrévocable : de quel usage pou-

vaient donc être de nouvelles lettres de créance? Pour ce qui est de leur apparaître après sa résurrection, il ne pouvait le faire sans contredire sa propre prédiction : *Désormais vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur*. Les Juifs n'étaient pas disposés à tenir ce langage après sa résurrection, et ils ne le sont pas même encore.

La résurrection de Jésus-Christ était le fondement de son second office, qui s'étendait à tout le monde. Ce fut après cet événement merveilleux, qu'il déclara que *tout pouvoir lui était donné dans le ciel et sur la terre* (*Matth.*, XXVIII, 18). Ce fut alors qu'il donna à ses disciples une nouvelle commission, qui n'était plus restreinte à la maison d'Israël : *Allez*, leur dit-il (*Ibid.*, *v* 17), *et enseignez toutes les nations*. Sous cette commission, les Juifs eurent cet avantage, que l'Evangile leur fut premièrement annoncé dans tous les lieux où il y en avait, mais non pas d'une autre manière qu'il le fut à tout le reste du monde. Puis donc que cette commission dont la résurrection de Jésus-Christ était le fondement, s'étendait également à tous les peuples de la terre, quelle raison y a-t-il d'en demander des preuves particulières et extraordinaires pour les Juifs ? L'empereur et le sénat de Rome faisaient une partie du monde bien plus considérable que les souverains sacrificateurs et la synagogue; pourquoi donc M. A. ne nous objecte-t-il pas que Jésus-Christ, après sa résurrection, ne se montra pas à Tibère et à son sénat? Et comme tous les hommes ont autant de droit à cet égard les uns que les autres, pourquoi n'exigerait-on pas la même chose pour chaque pays et même pour chaque siècle? Alors ma partie adverse pourra pousser son objection jusqu'à notre temps et demander pourquoi Jésus-Christ n'est pas apparu en Angleterre sous le règne du roi Georges. Il n'y a rien, à mon avis, de plus déraisonnable, que de négliger et de mépriser les preuves claires et convaincantes qu'on a devant les yeux, pour se mettre à chercher dans son esprit quelle sorte de preuves aurait pu nous contenter; et puis, de faire envisager le défaut de cette dernière sorte de preuves comme une objection valable contre la vérité, qu'on trouverait cependant bien fondée, si on voulait l'examiner avec soin.

La remarque que je viens de faire sur la résurrection de Jésus-Christ, me conduit naturellement à une autre, qui servira à expliquer la nature du témoignage que nous avons sur ce grand article. Comme la résurrection de Jésus-Christ faisait, pour ainsi dire, l'ouverture d'une nouvelle commission à laquelle tout le monde avait intérêt; aussi ce qui importait naturellement à tout le monde, c'était d'avoir des preuves capables d'établir cette vérité et qui fussent d'un poids égal pour tous les hommes. Ces preuves ne dependaient pas de la satisfaction qu'on pouvait donner à quelques particuliers, soit qu'ils fussent magistrats ou non; mais de la conviction de ceux dont l'office devait être de rendre témoignage à cette vérité dans le monde. Dans ce sens, les apôtres furent choisis pour être les témoins de la résurrection de Jésus-Christ, parce qu'ils étaient appelés à en soutenir la vérité parmi toutes les nations, et non pas simplement parce qu'ils eurent l'avantage de voir ce divin Sauveur après qu'il eut repris la vie; car le contraire paraît visiblement. A la vérité, les évangélistes intéressés à produire les preuves sur lesquelles la foi des hommes devait être fondée, s'attachent particulièrement à exposer celles que les apôtres eurent de la résurrection de leur maître par le moyen de leurs propres sens, et ne parlent de quelques autres personnes qui virent Jésus-Christ après sa sortie du sépulcre, que par occasion et qu'autant que le fil de l'histoire les y conduisait. Mais cependant il est certain qu'un grand nombre de gens eurent à cet égard le même avantage que les apôtres. Saint Luc nous apprend (*Luc*, XXIV, 33) que quand Jésus-Christ apparut aux onze apôtres, il y avait d'autres disciples avec eux, quoiqu'il ne dise, ni qui ils étaient, ni combien il y en avait. Mais nous voyons dans le livre des Actes (*Act.*, I; *comparez les vers.* 15, 21, 22) que lorsqu'on voulut choisir un apôtre à la place de Judas, dont la principale qualité devait être qu'il pût porter témoignage de la résurrection du Seigneur, il y avait six vingts personnes présentes à cette élection et capables de rendre un tel témoignage; et saint Paul assure (*I Cor.*, XV, 6) que *Jésus-Christ*, après sa résurrection, *fut vu de plus de cinq cents frères à la fois, dont quelques-uns vivaient* même encore dans le temps qu'il en appelait à leur témoignage. Ainsi M. A. se trompe quand il s'imagine qu'il n'y eut qu'un petit nombre de gens choisis pour voir ce divin Sauveur après qu'il fut sorti du tombeau. Ce qu'il y a de vrai, c'est que d'entre ceux qui virent, il y en eut quelques-uns qui furent particulièrement choisis pour en rendre témoignage au monde, et qui par cette raison eurent de plus fortes preuves de la vérité de ce fait, afin d'en pouvoir d'autant mieux convaincre les autres. Et qu'y avait-il dans cette conduite dont on pût se plaindre? Qu'y avait-il qui dût faire naître quelque doute ou quelque soupçon?

Pour ce qui est des témoins eux-mêmes, les premiers dont M. A. ait fait mention, ce sont les anges et les femmes. Ce qui est dit des anges l'a naturellement conduit à parler des apparitions fabuleuses, comme si on devait ranger celle-ci dans la même classe : il a traité les femmes de simples et de crédules, et voilà qui met fin à leur témoignage. Mais, pour parler sérieusement, veut-il entreprendre de prouver qu'il n'y a point d'êtres intelligents entre Dieu et les hommes, ou que ces êtres ne sont pas les ministres de Dieu, ou qu'ils fussent mal à propos employés dans le grand et merveilleux ouvrage de la résurrection de Jésus-Christ? Jusqu'à ce qu'il ait démontré quelqu'un de ces articles, nous n'avons rien à craindre : car les anges furent les ministres et non pas les témoins de cette résurrection. Et ce n'est pas sur l'autorité de femmes simples et crédules que nous croyons que les

anges eurent part à ce grand événement, mais sur le rapport de ceux qui ont écrit les évangiles, lesquels nous l'assurent comme une vérité qui leur était bien connue et non pas simplement comme une chose qu'ils avaient apprise des femmes.

Mais que dirai-je du témoignage de ces femmes? Quelque simples qu'on les suppose, j'espère au moins qu'elles avaient des yeux et des oreilles, et qu'elles pouvaient dire ce qu'elles avaient vu et ouï. Dans le cas dont il s'agit, elles ne disent autre chose : elles rapportent que le corps de Jésus-Christ n'était pas dans le sépulcre quand elles y sont allées pour l'embaumer; mais loin d'affirmer qu'il est ressuscité, elles n'en croient rien, lors même que les anges les en assurent, et elles sont fort en peine de trouver le lieu où l'on a transporté son corps. D'ailleurs elles n'avaient aucune commission à cet égard : car M. A. a très-bien remarqué, ce me semble, qu'elles n'étaient pas envoyées pour rendre témoignage de la vérité devant aucun peuple. Mais supposé qu'elles doivent être mises au nombre des témoins, supposé encore que ce soient des témoins incompétents, le témoignage des hommes en est-il moins authentique, parce qu'il se trouve que quelques femmes ont vu la même chose qu'eux? Et si les hommes seuls doivent être admis à faire preuve, nous en avons un assez grand nombre pour établir le fait en question.

Je ne veux pas perdre le temps à faire l'énumération de ces témoins, ou à vous exposer les preuves qu'ils ont eues de la vérité qu'ils attestent : ce sont des choses assez connues. Si vous révoquez en doute leur sincérité, considérez qu'ils ont vécu et qu'ils sont morts dans la misère pour la défense de cette vérité. Et quelle plus grande preuve de sincérité peut-on donner ou exiger que celle-là? Il y a plus encore : ils ne furent point trompés dans leur attente par les mauvais traitements qu'ils reçurent; car celui qui les avait appelés à être les témoins de sa résurrection, leur avait prédit longtemps auparavant que le monde les haïrait et les traiterait avec mépris et avec cruauté.

Mais en vous laissant le soin de réfléchir sur ces circonstances importantes et suffisamment connues, qu'il me soit permis de vous produire un autre témoignage, que M. A. a passé sous silence. Il a remarqué que la résurrection d'un mort était une chose si extraordinaire, qu'elle ne saurait être prouvée par aucune autorité humaine. Je n'oserais assurer qu'il n'ait pas raison. Si vingt hommes venaient en Angleterre d'un pays éloigné publier un fait semblable à celui que nous examinons, peut-être n'y trouveraient-ils pas un pareil nombre de gens qui ajoutassent foi à leur relation. Et j'ai d'autant plus de penchant à croire que M. A. peut avoir raison, que je vois clairement que Dieu n'a pas voulu faire dépendre la créance de la résurrection de Jésus-Christ du simple témoignage des hommes. Ce divin Sauveur nous apprend lui-même sur quel témoignage elle devait être principalement fondée, quand il dit à ses disciples : *L'Esprit de vérité qui procède de mon Père rendra témoignage de moi, et vous aussi vous en rendrez témoignage, parce que vous avez été dès le commencement avec moi* (*Jean*, XV, 26, 27). De là vient que, quoique les apôtres eussent converse avec lui pendant quarante jours après sa résurrection, et qu'ils eussent reçu de sa part la commission d'aller enseigner toutes les nations, cependant il leur défend expressément d'entrer dans les fonctions de leur charge jusqu'à ce qu'ils reçussent *la vertu d'en haut* (*Act.*, I, 4; *Luc.*, XXIV, 49). Et saint Pierre expose l'évidence de la résurrection de Jésus-Christ en ces termes : *Nous* (les apôtres) *sommes ses témoins en ces choses, aussi bien que le Saint-Esprit que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent* (*Act.*, V, 32).

Or quels étaient ces dons extraordinaires que les apôtres reçurent? N'étaient-ce pas ceux de sagesse et de courage, qui les mirent en état de paraître devant les magistrats et les princes; le pouvoir de faire des miracles et même de ressusciter les morts, par lequel ils convainquaient le monde que Dieu était avec eux en ce qu'ils disaient et ce qu'ils faisaient? Et c'est eu égard à ces dons que saint Jean dit : *Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand* (*I Jean*, V, 9). Ajoutez à cela que les apôtres eurent le pouvoir de communiquer aux fidèles ces dons extraordinaires. Est-il surprenant que ceux qui y participaient et qui les sentaient en eux-mêmes, en crussent la réalité? Je pense que c'est à cela que se rapportent ces autres paroles de saint Jean : *Celui qui croit au Fils de Dieu, a en soi-même le témoignage de Dieu* (*Ibid.*, 10). Il en appelle, non au témoignage intérieur de l'esprit, dans le sens que l'entendent certains enthousiastes modernes, mais aux dons miraculeux du Saint-Esprit, que les fidèles recevaient et qui se manifestaient par leurs effets.

On a objecté que les apôtres se séparèrent pour travailler à l'œuvre de leur ministère; que l'un alla dans un pays, l'autre dans un autre; et par conséquent que la créance de la résurrection fut originairement établie partout sur le témoignage d'un seul homme. Je n'examinerai point le fait; je veux supposer qu'il soit vrai. Mais ce témoin marchait-il seul, quand il était accompagné du pouvoir du ciel? Les aveugles à qui il rendait la vue, les boiteux qu'il rétablissait, etc., n'étaient-ils pas tout autant de témoins de la vérité qu'il publiait? D'ailleurs, quand les peuples de différents pays vinrent à se communiquer ce qui leur avait été annoncé, et qu'ils virent qu'ils avaient tous reçu la même histoire de Jésus-Christ et de sa doctrine; alors certainement le témoignage ainsi réuni de ces divers témoins séparés et éloignés les uns des autres, en devint bien plus fort que s'ils avaient prêché l'Evangile tous ensemble; car la déposition unanime de douze hommes examinés séparément forme une preuve beaucoup plus convaincante de la vérité de quelque fait que ce soit, que si douze

hommes s'accordaient dans le témoignage qu'ils en rendraient conjointement.

Si la même chose arrivait de notre temps : si une ou deux personnes venaient en Angleterre et publiaient qu'un homme est ressuscité, et qu'en conséquence de cela ils n'enseignassent rien sinon que nous devons aimer Dieu et notre prochain : si pour confirmer leur témoignage, ils guérissaient à nos yeux par leur seule parole les aveugles, les sourds, les boiteux, et ressuscitaient même les morts : si revêtus de ce pouvoir miraculeux, ils vivaient dans la pauvreté et la misère, et se soumettaient patiemment à tout ce que le mépris et la malice des hommes pourraient leur faire mettre en œuvre pour les persécuter, et qu'enfin ils sacrifiassent leur propre vie pour justifier la vérité de ce qu'ils attesteraient : si après une exacte perquisition, nous trouvions que tous les peuples de l'Europe ont été instruits du même fait, soutenu des mêmes dons miraculeux, confirmé, de la même manière, par les souffrances et scellé du sang des témoins, je voudrais bien savoir ce que tout homme raisonnable ferait dans ce cas? Mépriserait-il un témoignage de cette nature? je crois que non, et quiconque pense autrement doit dire que, quoique la résurrection d'un mort soit possible de sa nature, cependant c'est une chose sur laquelle on ne doit croire ni Dieu ni les hommes.

Le Juge. — Avez-vous fini, monsieur?

M. B. — Oui, milord.

Le Juge. — Parlez donc, M. A., si vous avez quelque chose à répliquer?

M. A. — Milord, je ne vous fatiguerai pas d'une longue réplique. Je laisse à cette cour à juger de la validité des objections et des réponses qui appartiennent à cet article, et je demande seulement la permission de faire une ou deux remarques sur la dernière partie de l'argument de M. B.

Et premièrement à l'égard des souffrances des apôtres et des disciples de Jésus-Christ, et de la preuve qu'on en tire en faveur de la vérité de leur doctrine et de leur témoignage, je vous prie d'observer qu'il n'y a point de fausse religion ou de fausse doctrine dans le monde, qui ne puisse alléguer la même autorité, et produire plusieurs exemples de personnes qui ont souffert jusqu'à la mort pour soutenir la vérité des choses dont ils faisaient profession. Si nous consultons seulement l'histoire moderne, nous trouverons des papistes souffrant pour le papisme, des protestants pour le protestantisme; et parmi les protestants chaque secte a eu ses martyrs : puritains, trembleurs, millénaires. Du temps d'Henri VIII, l'Angleterre vit des papistes et des protestants mourir pour leur religion. Sous le règne de Marie, la fureur de la persécution tomba sur les protestants ; sous celui d'Elisabeth, les papistes et les puritains furent quelquefois exposés aux mêmes épreuves.

Dans la suite, les anglicans et les presbytériens ont été persécutés tour à tour. Que dirons-nous donc? Tous ces gens-là n'avaient pas la vérité de leur côté; et cependant s'il y a quelque force dans cette preuve tirée des souffrances pour cause de religion, ils ont tous également droit de l'alléguer en leur faveur.

Mais on me dira peut-être, que si même ces souffrances ne prouvent pas directement la vérité d'une doctrine, elles prouvent au moins la sincérité de ceux qui les endurent pour sa défense. Cela serait vrai, s'il était impossible que les hommes dissimulassent à l'article de la mort. Mais hélas! que d'exemples n'avons-nous pas de malheureux qui ont nié des faits clairement prouvés, ou qui en ont affirmé d'autres démontrés faux, dans le temps même qu'ils allaient porter la peine de leurs crimes? Dira-t-on que tous ces gens-là aient souffert innocemment, qu'ils fussent sincères? Si on ne peut le dire, il faut donc convenir qu'on ne doit pas toujours compter sur la parole d'un homme à l'article de la mort.

L'autre remarque que je voudrais faire est touchant le témoignage de l'Esprit, sur lequel on insiste si fort. Jusqu'ici on a soutenu que la résurrection de J.-C. est un fait, et un fait de nature à pouvoir être prouvé par le témoignage des sens. D'où vient donc qu'on abandonne comme insuffisant ce témoignage, qui est proprement celui qui convient ici, pour lui en substituer un autre qui n'est pas convenable? N'est-ce pas une chose surprenante qu'il faille qu'un grand miracle soit soutenu d'une centaine d'autres pour en établir la vérité? Tout miracle est par lui-même un appel aux sens, et par conséquent n'admet point d'autre témoignage que celui des sens; et il n'y a point de liaison entre un miracle fait cette année, et un autre miracle fait l'année passée. Ainsi de ce que Pierre, par exemple, guérit un boiteux (supposant que ce fait soit vrai), il ne s'ensuit pas que Jésus-Christ soit effectivement ressuscité.

Mais en accordant à M. B. tout ce qu'il demande, qu'est-ce que cela fait pour nous? Ceux qui avaient ce témoin intérieur faisaient peut-être fort bien de le consulter et de s'en rapporter à sa déposition ; mais moi et d'autres qui ne l'avons pas, quel avantage en pouvons-nous tirer? Si les premiers siècles de l'Eglise ont vu tous les miracles rapportés par ma partie adverse, et crus généralement, cela prouve au moins dans son opinion que ce témoignage convaincant était nécessaire pour produire la foi qu'il demande; pourquoi donc exige-t-il cette foi de nous qui n'avons pas ce témoignage particulier?

Le Juge. — Fort bien. Messieurs les Jurés, vous avez entendu les preuves et les raisons pour et contre ; c'est à vous maintenant à prononcer.

Dans cet endroit, les jurés s'étant parlé tout bas à l'oreille, celui qui portait la parole pour tous, se leva, et dit :

Milord, la cause a été longue et renferme plusieurs chefs : ainsi les jurés espèrent que vous leur donnerez vos instructions selon la coutume

Le Juge. — Non, non, messieurs: vous êtes bien capables de juger cette affaire sans mon secours.

M. A. — Milord, considérez, je vous prie, que vous avez convoqué cette assemblée, et que vous vous êtes volontairement chargé du poste que vous occupez. M. B. et moi avons fait la fonction d'avocats, et nous avons quelque droit de demander que vous fassiez aussi celle de juge.

M. B. — Milord, je me joins à M. A. pour vous prier de la même chose.

Le Juge. — J'ai souvent ouï dire que toutes les dignités sont un fardeau: mais c'est à quoi je ne m'étais point attendu dans celle que je me suis donnée. Cependant puisque cela est ainsi, je vais rappeler et vous exposer aussi bien que je pourrai, la substance de ce qui a été dit de part et d'autre.

Messieurs les Jurés, la question sur laquelle vous devez prononcer est de savoir si les témoins de la résurrection de Jésus-Christ sont coupables de faux témoignage ou non.

On produit contre eux deux sortes d'objections, ou d'accusations; par les unes, on soutient que la résurrection elle-même, ou ce qui se passa dans cette rencontre, n'était que fourberie; et par les autres, on prétend que le témoignage rendu en faveur de cette résurrection est un témoignage supposé et insuffisant pour établir la créance d'un événement aussi extraordinaire.

Il y a aussi trois différents temps ou périodes à considérer.

Le premier comprend le ministère de Jésus-Christ, et finit à sa mort. On suppose que durant ce période la fraude fut concertée et ménagée.

Le second s'étend depuis sa mort jusqu'à sa résurrection. On prétend que durant ce période la fraude fut exécutée.

Le troisième commence à la résurrection et renferme tout le ministère des apôtres; et ici le témoignage que ces saints hommes rendirent par tout le monde à la vérité de ce fait est le principal objet de votre examen.

A l'égard du premier de ces périodes et de la fraude dont on accuse Jésus, je dois vous faire remarquer que cette accusation n'a été soutenue d'aucune preuve, et que même tout ce que les évangélistes nous rapportent de ce divin Sauveur la combat formellement. Supposer, comme on l'a fait, que si nous avions des livres juifs de ce temps-là, nous découvririons peut-être l'imposture, ce n'est pas alléguer des preuves, mais en désirer; car, selon que M. B. l'a très-bien remarqué, comment est-ce que M. A. sait qu'il y a eu de tels livres? Et puisqu'ils sont perdus, comment sait-il ce qu'ils contenaient? Peut-être que si nous les avions aujourd'hui, ils prouveraient d'une manière incontestable la vérité des faits rapportés dans les Evangiles.

On vous a représenté les Juifs comme un peuple fort superstitieux, fort attaché aux prophéties, et qui en particulier attendait impatiemment, environ le temps que Jésus-Christ parut, la venue d'un prince victorieux qui devait s'élever au milieu d'eux. On vous a produit ces faits comme le fondement des soupçons que l'on forme: et l'on vous a dit qu'en effet plusieurs imposteurs établirent sur ces notions du peuple leurs prétentions à la qualité de Messie; d'où l'on infère que Jésus-Christ bâtit là-dessus son plan. Mais quand on est venu à examiner la chose, il a paru clairement que Jésus-Christ était si éloigné de tirer avantage des fausses notions et d'abuser de la crédulité du peuple, que sa principale étude fut de dissiper ces préjugés et de combattre ces superstitions: de manière que par là il s'attira la disgrâce de ses compatriotes et souffrit enfin la mort comme un homme qui, dans leur opinion, renversait la loi et les prophètes. Loin d'aspirer à un pouvoir temporel, il le refusa quand on le lui offrit: loin de donner à ses disciples la moindre espérance de grandeur mondaine, il les exhorte *à prendre leur croix et à le suivre*; et c'est à ces conditions qu'il invite les hommes à embrasser sa doctrine. C'est même une chose digne de remarque, qu'après qu'il eut prédit sa mort et sa résurrection, il continua d'avertir ses disciples des maux qu'ils auraient à souffrir, à leur dire que le monde les haïrait et les maltraiterait, ce qui, à en juger par le sens commun, fait bien voir qu'il n'y a aucune apparence qu'il tramât alors un complot ou qu'il encourageât ses disciples à l'exécuter.

Mais quelque mal fondée que soit cette accusation, M. A. ne pouvait pas éviter de la faire; c'est la nécessité et non le choix qui l'y a déterminé; car Jésus-Christ ayant prédit sa résurrection, si cette résurrection n'est qu'une imposture, il en était certainement complice, et par conséquent le complot avait été formé pendant sa vie. Mais supposer que Jésus-Christ fût coupable d'une pareille fraude dans les circonstances où il se trouvait, c'est faire une supposition contraire à toute vraisemblance. Il n'est nullement probable que, ni lui, ni aucun homme au monde eût voulu, sans y être porté par aucune tentation, forger une imposture qui ne devait avoir lieu qu'après sa mort? Et quand on accorderait que cela pourrait être, n'est-ce pas une chose tout à fait incroyable, qu'il eût voulu en avertir publiquement le monde, et par là faire que chacun se tînt en garde contre l'imposture: surtout si l'on considère qu'il n'y avait que quelques femmes et douze hommes sans biens et sans éducation, pour ménager ce complot, tandis qu'il y avait le pouvoir réuni des Juifs et des Romains pour s'y opposer?

M. A. a paru sentir ces difficultés; et c'est pour cela qu'il aurait voulu varier dans son accusation, en représentant Jésus-Christ comme un enthousiaste, et ses disciples comme les seuls imposteurs. La chose n'a pas été directement proposée, ni par conséquent débattue; ainsi je ne m'y arrêterai pas: je remarquerai seulement que l'enthousiasme est aussi opposé à tout le caractère et à toute la

conduite de Jésus-Christ, que la fraude même peut l'être.

Outre que cette supposition, quand on accorderait qu'elle serait bien fondée, ne regarde que lui seul et fait retomber l'accusation de fraude dans toute son étendue sur les personnes qui ménagèrent le complot depuis sa mort; et par conséquent elle n'est d'aucun usage, à moins que la fraude ne paraisse manifestement après ce temps-là; car si la résurrection de Jésus-Christ fut réelle, cela suffit pour répondre à l'accusation d'enthousiasme.

Je passe donc au second période ou à ce qui arriva entre la mort et la résurrection de Jésus-Christ; et ici l'on convient de part et d'autre, qu'en effet il mourut et fut enterré. Jusque-là il n'y avait donc point de fraude.

Pour mieux entendre l'accusation qu'on forme dans cet endroit, il faut se rappeler une circonstance essentielle rapportée par l'un des évangélistes; la voici. Après que Jésus-Christ eut été mis dans le sépulcre, les principaux sacrificateurs et les pharisiens s'adressèrent à Pilate, gouverneur romain, et lui dirent que cet imposteur (voulant parler de Jésus) avait prédit pendant sa vie qu'il ressusciterait au bout de trois jours; qu'ils craignaient que ses disciples n'enlevassent son corps, et ne soutinssent ensuite qu'il était effectivement ressuscité, et qu'alors *la dernière imposture serait plus dangereuse que la première.* Ainsi ils le prièrent de leur donner des gardes pour prendre soin du sépulcre, afin de prévenir toute fraude. Ils obtinrent leur demande; ils posèrent une garde auprès du sépulcre, et scellèrent la pierre qui en fermait l'entrée.

Le même évangéliste nous apprend quelle fut l'issue de toute cette affaire. Les gardes virent des anges rouler la pierre du sépulcre, et furent si effrayés, qu'ils en devinrent comme morts. Quelques-uns d'entre eux étant allés à la ville, rapportèrent aux principaux sacrificateurs ce qui venait d'arriver. Aussitôt le conseil s'assembla, et l'on y résolut d'engager à force d'argent les soldats à publier que, pendant qu'ils dormaient on avait enlevé le corps de Jésus; comme aussi de les excuser auprès de Pilate de ce qu'ils s'étaient endormis dans le temps qu'ils étaient en fonction.

C'est ainsi que le fait est rapporté dans les anciens registres. Mais l'avocat du sieur Woolston soutient que le rapport des soldats, après qu'ils eurent été subornés par les principaux sacrificateurs, est l'histoire fidèle de cette prétendue résurrection.

Il a fort bien senti une difficulté qui se présente naturellement ici, savoir, comment les Juifs ajoutèrent foi à la prédiction de Jésus-Christ; car s'il est vrai, comme il le prétend, qu'ils le regardassent comme un imposteur, quelle raison avaient-ils de faire quelque attention à sa prédiction? Et par conséquent cette précaution-là même qu'ils prirent dans ce cas, découvre l'intérêt qu'ils y avaient, et montre qu'ils n'étaient pas convaincus que ses prétentions fussent mal fondées. Pour obvier à cette difficulté, M. A. dit que les Juifs avaient auparavant découvert une grande fourberie dans la résurrection de Lazare, de sorte qu'ils en craignaient une semblable dans celle de Jésus-Christ lui-même. On lui a répondu que cette découverte devait plutôt les avoir pleinement rassurés sur le succès de la prédiction de Jésus. Mais il a répliqué que les principaux sacrificateurs, quelque convaincus qu'ils fussent eux-mêmes de l'imposture dans le premier de ces cas, avaient remarqué que le peuple généralement s'y était laissé séduire; ainsi, pour garantir le peuple d'une pareille séduction dans le second cas, ils prirent les précautions que nous avons dit. Voilà en substance ce qu'on a avancé de part et d'autre sur ce sujet.

Mais je dois vous faire remarquer que cet argument tiré du cas de Lazare n'a aucun fondement dans l'histoire; car on n'y trouve pas la moindre chose qui puisse donner lieu de penser que les Juifs eussent dans toute cette affaire aucun égard particulier à la résurrection de Lazare. D'ailleurs, s'ils avaient eu juste sujet d'y soupçonner de la fraude, pourquoi n'en firent-ils pas mention dans le procès de Jésus-Christ? C'était là une belle occasion de dévoiler toute cette imposture, et de désabuser le peuple. Les Juifs avaient une loi formelle pour punir les faux prophètes, et qu'y avait-il de plus propre à convaincre Jésus-Christ qu'il en était un, que de prouver une telle imposture? D'où vient donc qu'on ne profita pas de cet avantage?

M. A. fonde sa remarque sur ces paroles : *La dernière imposture sera plus dangereuse que la première.* Mais y est-il fait aucune mention de Lazare? non; c'est ici une façon de parler proverbiale, et il y a apparence qu'on s'en servit sans avoir en vue aucun cas particulier. Que s'il faut lui donner un sens particulier, il est plus probable que ces paroles adressées à Pilate renferment une raison qui le regardait proprement. Pilate avait été porté à consentir au crucifiement de Jésus par la crainte que les Juifs ne l'établissent leur roi pour s'opposer à César : voilà pourquoi les principaux sacrificateurs lui représentent que si une fois le peuple vient à croire qu'il est ressuscité, la dernière illusion sera plus dangereuse que la première, c'est-à-dire que le peuple sera plus porté et plus encouragé que jamais à se révolter contre les Romains. C'est là le sens naturel de ces paroles, vu qu'elles sont employées par les principaux Juifs, pour porter le gouverneur romain à leur accorder des gardes. Pilate s'embarrassait fort peu que Lazare fût mort ou en vie; que Jésus-Christ fût venu pour abolir la loi et les prophètes, ou pour les établir et les confirmer. Il est manifeste qu'il ne se laissa gagner par aucune de ces considérations; et il refusa même de se mêler de l'affaire de Jésus, jusqu'à ce que les dangereuses conséquences qu'on lui insinua qu'elle pourrait avoir pour l'empire romain l'alarmèrent. Ce fut la première crainte qui le détermina; ne faut-il donc pas que la seconde, qu'on lui in-

spire dans cette occasion, soit de la même nature?

Une autre circonstance qu'il faut examiner, c'est celle du sceau qu'on apposa à la pierre qui fermait le sépulcre.

L'avocat du sieur Woolston suppose qu'il y avait à cet égard une espèce de traité entre les Juifs et les disciples de Jésus-Christ. Mais c'est ce dont il n'y a pas la moindre preuve, et qui est même contraire à toute la suite de l'histoire, comme l'avocat de la partie accusée l'a remarqué. Je n'entrerai pas dans le détail de ce débat; car cela est inutile. La simple exposition naturelle du fait détruit toute pareille hypothèse. M. B. vous a fait observer que les Juifs, ayant posé une garde auprès du sépulcre, en scellèrent l'entrée pour prévenir toute espèce de complot et de fraude de la part des soldats eux-mêmes; ce qui paraît être une raison claire et satisfaisante de leur conduite dans cette rencontre. A cela M. A. a répliqué que, quel que soit l'usage des sceaux, il est certain que le scellé des Juifs fut rompu; et s'ils l'avaient apposé pour tenir en bride les soldats romains, ceux-ci consentirent donc probablement à la fraude; et alors il est aisé de comprendre comment le corps de Jésus-Christ fut enlevé.

Remarquez ici que ce soupçon ne s'accorde, ni avec la relation de l'évangéliste, ni avec la fable que les Juifs firent courir dans le monde; de sorte qu'il n'est absolument soutenu d'aucune preuve.

Il n'a pas non plus la moindre probabilité: car qu'est-ce qui aurait pu porter Pilate et les soldats romains à favoriser et à répandre une imposture pareille à celle dont on accuse les disciples? Pilate avait condamné Jésus-Christ à être crucifié, par la seule crainte qu'il avait que le peuple ne se revoltât contre les Romains: peut-être aussi consentit-il à mettre une garde auprès du sépulcre, pour confondre l'espérance que le peuple avait en Jésus. Et est-il vraisemblable après cela qu'il entrât lui-même dans un complot de cette nature, pour faire accroire au peuple que ce Jésus était ressuscité? imposture que ses craintes devaient naturellement le porter à prévenir plus que toute autre chose.

Une troisième circonstance sur laquelle on insiste, comme sur une preuve de fraude, c'est que Jésus-Christ ressuscita avant le temps qu'il avait lui-même prédit. M. A. suppose que les disciples hâtèrent l'exécution de leur complot, sachant bien qu'ils ne pourraient pas en venir à bout en présence d'une multitude de peuple qui attendait le jour marqué pour se rendre au sépulcre et voir de ses propres yeux ce qui s'y passerait. On lui a répondu que les disciples n'étaient ni ne pouvaient être intéressés ou présents à l'enlèvement du corps de leur maître; qu'ils étaient dispersés et qu'ils se tenaient cachés, parce qu'ils craignaient les Juifs, et qu'enfin ils ne gagnaient rien en avançant l'exécution de leur complot, vu que la résurrection arriva pendant que les gardes étaient auprès du sépulcre, probablement en assez grand nombre pour prévenir la violence, et certainement assez pour s'en apercevoir si on l'eût mise en œuvre.

Cette difficulté est donc uniquement fondée sur la manière de compter le temps. Jésus-Christ mourut le vendredi, et il ressuscita le dimanche matin. Il s'agit de savoir si l'on peut dire, suivant cela, qu'il est ressuscité le troisième jour, comme il l'avait prédit.

Je ne vous rappellerai pas les autorités qu'on a alléguées sur ce sujet; je ferai seulement une remarque, pour vous montrer que c'était effectivement le troisième jour suivant la manière de compter des Juifs. Dans l'entretien que les deux disciples qui allaient à Emmaüs eurent avec Jésus-Christ sans le connaître, ils lui racontèrent comment il avait été crucifié, et comment sa mort avait confondu toutes leurs espérances; à quoi ils ajoutèrent: *C'est aujourd'hui le troisième jour depuis que ces choses sont arrivées* (*Luc*, XXIV, 21). Or c'est le jour même de la résurrection de Jésus-Christ, que ces deux disciples lui tinrent ce langage; et assurément ils ne pensaient à rien moins qu'à répondre à une objection contre la vérité de cette résurrection, qu'ils ne croyaient pas encore.

Ils racontent simplement une chose de fait, et comptent le temps selon l'usage de leur pays, appelant le jour de la résurrection, *le troisième jour* depuis le crucifiement de Jésus, ce qui montre évidemment de quelle manière les Juifs comptaient dans ce cas et dans d'autres semblables.

Comme les objections qui ont rapport à ce second période sont fondées sur la fable de l'enlèvement publiée par les Juifs et par les soldats romains, M. B. a tâché de prouver par l'histoire que les Juifs eux-mêmes n'y ajoutaient aucune foi.

Sa première preuve est prise de ce que, lorsqu'ils eurent les disciples en leur pouvoir, ils ne les recherchèrent point pour cette imposture, et la part qu'ils y avaient eue. Cependant qui ne voit qu'ils avaient un intérêt tout particulier de le faire? A cela il n'y a point de réplique.

Son second argument est tiré de la manière dont Agrippa en usa avec S. Paul, et de ce qu'il lui dit, *Peu s'en faut que vous ne me persuadiez de devenir chrétien*. Déclaration, à ce que M. B. croit, qu'un prince n'aurait pu faire à un homme engagé dans une imposture manifeste. M. A. a répliqué, qu'Agrippa ne se fit point chrétien, et qu'on ne peut pas faire grand fond sur sa complaisance envers l'Apôtre.

Mais en accordant que son expression ne renfermait qu'un peu d'humanité et de civilité, est-il probable qu'il en eût voulu avoir pour un imposteur reconnu tel? Il y a de certaines bienséances à observer, même en fait de civilité; un prince peut être civil à un rebelle; mais le complimentera-t-il sur la fidélité? Il peut parler honnêtement à un pauvre sectaire; mais est-il probable qu'il veuille le flatter de l'espérance d'embrasser son parti?

La troisième preuve que M. B. a alléguée

sur ce sujet, c'est l'avis que Gamaliel donna au conseil des Juifs, de laisser aller les apôtres sans leur faire aucun mal, *de peur qu'il ne se trouvât enfin qu'ils eussent eux-mêmes fait la guerre à Dieu*, supposition qu'il croit absolument incompatible avec la persuasion où l'on veut que les principaux Juifs fussent, que les apôtres s'étaient rendus coupables de fraude en ménageant le complot de la résurrection de Jésus-Christ.

M. A. réplique que l'avis de Gamaliel ne portait que sur le grand nombre de gens qui avaient été séduits, et ne renfermait autre chose, sinon qu'il croyait qu'il n'était pas de la prudence d'en venir à des extrémités jusqu'à ce que le peuple fût dans de meilleures dispositions; ceci mérite considération.

Je remarque premièrement que les paroles de Gamaliel sont expresses : *de peur*, dit-il, *qu'il ne se trouve enfin que vous ayez fait la guerre à Dieu;* ce qui est une raison qui se rapporte à Dieu, et non pas au peuple. Et il suppose que *la main de Dieu* pourrait bien être avec les apôtres : expression qui ne lui aurait certainement pas échappé, ou que le conseil n'aurait pas approuvée, s'ils eussent cru que la résurrection de Jésus-Christ n'était qu'une imposture.

En second lieu, c'est une chose remarquable, que les miracles opérés par les apôtres après la mort de Jésus-Christ, et en particulier ceux qui avaient donné lieu à cette assemblée du conseil, firent beaucoup plus d'impression sur les Juifs que les miracles de Jésus-Christ lui-même. Ils tinrent bon contre tous les prodiges que ce divin Sauveur opéra pendant sa vie, et ne cessèrent de comploter sa mort, ne doutant point qu'elle ne mît fin à leurs inquiétudes ; mais quand, après l'avoir crucifié, ils virent que le même pouvoir miraculeux avait passé aux apôtres, ils s'aperçurent bien qu'ils s'étaient trompés, et ils commencèrent à se persuader tout de bon qu'il pouvait y avoir dans cette affaire plus qu'ils n'étaient disposés à en croire. Quand on leur eut rapporté les miracles que ces saints hommes faisaient (*Act.*, V, 24), *ils furent dans une grande inquiétude, et ils ne savaient à quoi tout cela pouvait aboutir;* et quoique dans les premiers transports de leur colère et de leur rage ils fussent sur le point de recourir à de violents remèdes, et voulussent faire mourir aussi les apôtres, ils se rendirent volontiers à l'avis de Gamaliel, qui aurait pu lui être funeste dans tout autre temps. Ainsi il paraît, par l'histoire, que tout le conseil soupçonnait la même chose que Gamaliel, savoir, que *la main de Dieu* pouvait bien être avec les apôtres. Et comment les Juifs auraient-ils pu avoir un tel soupçon, s'ils avaient clairement découvert un peu auparavant de la fraude dans la résurrection de Jésus-Christ?

Le dernier période qu'il faut considérer, commence à la résurrection de Jésus-Christ, et comprend le témoignage sur lequel la créance de ce fait est fondée.

L'avocat du sieur Woolston, entre autres difficultés, a formé celle-ci, qui, si elle était bien fondée, exclurait toute espèce de preuves dans ce cas. La résurrection d'un mort étant une chose contraire au cours de la nature, il croit que le témoignage de la nature qui se présente à nous dans ses opérations constantes et régulières, est une preuve plus forte contre la possibilité d'une résurrection, qu'aucun témoignage humain ne peut l'être pour la réalité d'un semblable fait.

Pour répondre à cela, M. B. a dit :

Premièrement, que la résurrection d'un mort est une chose dont nos sens doivent être juges; et c'est ce qu'on ne saurait révoquer en doute. Nous connaissons tous quand un homme est mort; et supposé qu'il retournât à la vie, nous pourrions juger s'il est vivant ou non, par les mêmes moyens par lesquels nous jugeons que ceux qui nous environnent sont des hommes vivants.

En second lieu, que l'idée d'une résurrection ne contredit aucun principe de la droite raison, et n'est opposée à aucune loi de la nature ; et que dès qu'on admet que Dieu a premièrement donné la vie à l'homme, on ne peut, en quelque façon que ce soit, douter qu'il n'ait le pouvoir de la lui rendre, quand il l'a perdue.

En troisième lieu, que d'en appeler ici au cours constant de la nature, c'est vouloir décider du fait en question, non par les règles ou les maximes de la raison et de la vraie philosophie, mais par les préjugés et les erreurs des hommes, qui varient à l'infini et qui diffèrent quelquefois selon la différence des climats, à cause que les hommes se forment une idée du cours ordinaire de la nature sur ce qu'ils voient; de là vient que dans les pays froids tout le monde juge qu'il est conforme au cours de la nature que l'eau gèle, tandis que dans les pays chauds on juge que c'est une chose contraire à ce même cours. Ainsi pour prouver qu'une chose est contraire aux lois de la nature, il ne suffit pas de dire qu'elle ne s'accorde pas avec notre expérience ordinaire ou constante; et par conséquent, quoique selon le cours ordinaire des choses les hommes meurent et ne ressuscitent pas (ce qui est assurément un préjugé contre la créance d'une résurrection), cependant ce n'est pas là une preuve qui détruise la possibilité d'un tel fait.

On a fait ensuite une objection contre la réalité du corps de Jésus-Christ, après être sorti du tombeau. Cette objection est fondée sur les passages des évangélistes qui nous apprennent qu'il apparaissait ou qu'il disparaissait aux yeux de ses disciples quand il voulait; qu'il entra dans la maison où ils étaient assemblés, et se trouva tout à coup au milieu d'eux, les portes étant fermées, qu'il défendit à quelques-uns de le toucher, tandis qu'il ordonna à d'autres de le faire; qu'il avait les mêmes plaies dont il mourut, récentes et ouvertes; et autres choses semblables. D'où M. A. a conclu qu'un corps qui était quelquefois visible, et d'autrefois invisible, tantôt capable et tantôt incapable d'être touché, n'était pas un vrai corps humain.

M. B. a répondu que cette objection n'est fondée que sur un faux sens qu'on donne aux passages dont il s'agit : surtout à celui où l'on croit que Jesus-Christ défend à Marie-Madeleine de le toucher; à un autre, où il invite Thomas à examiner ses plaies; et probablement à un troisième, qui fait mention de l'entretien qu'il eut avec deux disciples sur le chemin d'Emmaus sans en être reconnu.

A l'égard des autres passages qui disent que Jésus-Christ apparut et disparut, qu'il entra les portes étant fermées, etc., on soutient qu'on n'en peut tirer aucune conséquence contre la réalité de son corps ; que tout cela a pu arriver de plusieurs manières, sans que ce corps en fût moins réel, ce qui est le seul point sur lequel l'objection porte; qu'il pouvait y avoir, et que probablement il y avait quelque chose de miraculeux, mais rien de plus extraordinaire que ce qui était arrivé dans une autre occasion pendant la vie de Jésus-Christ où M. A., qui fait l'objection, convient qu'il avait un vrai corps.

Je ne fais qu'indiquer ces matières, seulement pour vous rafraîchir la mémoire de ce qu'on a allégué pour et contre.

L'objection suivante est prise de ce que Jésus-Christ, après sa résurrection, ne parut pas publiquement à tout le peuple, et en particulier aux principaux sacrificateurs et aux sénateurs juifs. On dit que sa mission les regardait d'une manière particulière, et qu'il paraît étrange que la principale preuve de cette mission, savoir sa résurrection, ne leur fût pas exposée et rendue sensible ; mais que l'on choisît des témoins particuliers, pour être les spectateurs de cette grande merveille. Voilà la force de l'objection.

On y a répondu, premièrement, que la commission particulière dont Jésus-Christ était chargé par rapport aux Juifs, expira à sa mort; de sorte que dès lors ce peuple n'eut aucun droit de demander, sur ce fondement, des preuves particulières. Et l'on a même fait voir que Jésus-Christ, avant sa mort, avait déclaré aux Juifs qu'il ne le verraient plus jusqu'à ce qu'ils fussent mieux disposés à le recevoir.

En second lieu, on a remarqué que comme tout le monde était intéressé à la résurrection de Jésus-Christ, il était nécessaire de préparer un témoignage qui fût également propre à convaincre tout le monde ; ce qui ne pouvait se faire par aucune satisfaction particulière donnée au peuple juif ou à ses conducteurs.

En troisième lieu, on a soutenu que par rapport aux témoins choisis, c'est une erreur de croire qu'ils furent choisis comme étant les seuls qui devaient voir Jésus-Christ après sa résurrection, puisqu'en effet plusieurs autres personnes le virent; mais ils furent choisis comme étant propres à rendre témoignage de cette résurrection par tout le monde: ou... pour lequel les autres témoins de ce fait ne reçurent pas une commission particulière. A quoi l'on a ajouté que le choix des témoins propres et dignes de foi, loin d'être un juste sujet de soupçon, est toujours, au contraire, le moyen le plus propre pour prévenir tout soupçon.

M. A. a tâché après cela d'invalider le témoignage des anges et des femmes. Il a dit que l'histoire rapporte simplement que les femmes virent de jeunes hommes au sépulcre, que la crainte et la superstition seules leur firent prendre pour des anges, et qu'après tout ce n'est là qu'un conte d'une apparition, chose dont on a toujours beaucoup parlé dans les temps d'ignorance, mais dont on n'a jamais rien ouï dire dans les siècles éclairés.

A cela on a répondu que les anges ne sont pas proprement mis au rang des témoins de la résurrection : car ils n'étaient pas du nombre des témoins choisis ou envoyés pour en rendre témoignage dans le monde : qu'ils étaient, en effet, les ministres de Dieu, chargés de servir et d'assister à ce merveilleux événement ; qu'on ne saurait raisonnablement douter que Dieu n'ait de tels ministres, ni objecter que ce fût pour eux un emploi peu convenable ou au-dessous de leur dignité, que d'exécuter ses ordres dans la résurrection du Sauveur du monde; que nous croyons que c'étaient des anges, non sur le rapport des femmes, mais sur la foi des évangélistes, qui l'affirment; et enfin, que ce qu'on a dit des apparitions à cette occasion peut être regardé comme un trait d'esprit et une raillerie, mais ne renferme ni raison ni preuve.

La seule chose, si je m'en souviens bien, pour laquelle on a récusé les femmes, c'est que c'étaient des femmes; et pour donner plus de poids à cette récusation, on les a traitées de simples et de crédules.

Mais M. B. a dit en réponse que les femmes ont des yeux et des oreilles aussi bien que les hommes, et qu'elles peuvent dire ce qu'elles ont vu et ouï. Il a remarqué de plus, que, dans cette occasion, les femmes furent si peu crédules qu'elles n'ajoutèrent point foi au rapport des anges, et qu'elles eurent bien de la peine à en croire leurs propres sens. A quoi il a ajouté, qu'après tout les femmes, ne sont pas du nombre des témoins choisis, et que quand elles le seraient, le témoignage des hommes ne doit pas être rejeté, sous prétexte que les femmes ont vu ce qu'ils ont vu.

Voilà le précis des objections et des réponses qu'on a faites.

M. B. a dit de plus en faveur des apôtres, qu'ils ont donné la plus grande preuve de sincérité qu'il fût possible de donner, en souffrant toutes sortes de maux, et enfin la mort même, pour confirmer la vérité de leur témoignage.

L'avocat du sieur Woolston a répliqué que toutes les religions, vraies ou fausses, ont eu leurs martyrs, et qu'il n'y a point d'opinion si absurde qui n'ait été soutenue par la mort de quelqu'un : d'où il a conclu, que les maux qu'on souffre pour la défense de certains sentiments ne sont point des preuves de la vérité de ces sentiments-là.

Pour vous éclaircir cette matière, il faut

voir quel est ici l'état des choses. Vous avez ouï plus d'une fois, dans le cours de cette cause, que les apôtres étaient des témoins choisis pour rendre témoignage de la résurrection de Jésus-Christ, et que pour cette raison ils eurent les preuves les plus convaincantes de la vérité de ce fait qu'il fût possible d'avoir, non-seulement en voyant ce divin Sauveur une ou deux fois après sa mort, mais encore en conversant fréquemment avec lui pendant quarante jours de suite avant son ascension. Il paraît clairement par l'histoire que c'est à cela proprement qu'ils furent appelés : car nous y voyons qu'*ordonner* un apôtre, c'était la même chose qu'*ordonner une personne pour rendre témoignage de la résurrection* (*Act.*, I, 22). Si vous examinez de plus la prédication des apôtres, vous trouverez que c'était là le grand article sur lequel elle roulait principalement (*Ibid.*, II, 2, 22, etc.; III, 15; IV, 10; V, 30). Saint Paul connaissait bien l'importance de cet article et la nécessité de l'annoncer, quand il dit : *Si le Christ n'est point ressuscité, notre foi est vaine* (I *Cor.*, XV, 14). Vous voyez donc que ce que les apôtres ont attesté, et ce pour quoi ils ont souffert, c'est la vérité de la résurrection de Jésus-Christ, qui est une pure question de fait.

Examinez maintenant la force de l'objection proposée. L'avocat du sieur Woolston vous dit qu'il est ordinaire aux hommes de mourir pour de fausses opinions; et en cela il ne vous dit que la vérité. Mais alors même leurs souffrances sont une preuve de leur sincérité, et ce serait être fort peu charitable que d'accuser de dissimulation des gens qui meurent volontairement pour la doctrine qu'ils professent. Ils peuvent errer; mais tout homme qui erre n'est pas pour cela un imposteur. Or si l'on accorde que les souffrances des apôtres sont des preuves de leur sincérité, ce que l'on ne saurait raisonnablement nier, et si l'on considère qu'ils sont morts pour la vérité d'un fait dont ils avaient été eux-mêmes témoins, on verra combien leur témoignage a de force dans ce cas. Les hommes se trompent perpétuellement en matière de doctrine et d'opinion; et il ne suffit pas pour me déterminer à suivre les sentiments d'un autre, que je sois persuadé qu'il est sincère dans la profession qu'il en fait. Mais quand un homme me rapporte un fait extraordinaire, mais cependant tel qu'il est de sa nature un véritable objet des sens, si je ne le crois pas, ce n'est pas parce que je me défie de sa vue ou de son attouchement, mais parce que je doute de sa sincérité : car si je voyais la même chose, j'en croirais sans doute mes propres yeux; et par conséquent mon soupçon ne vient pas de ce que les sens humains ne sont pas juges compétents de ce fait, mais de ce que je révoque en doute la sincérité de celui qui me le rapporte. Ainsi dans de tels cas il n'y a autre chose à prouver, sinon que le témoin qui dépose est sincère, et puisque les maux qu'on endure volontairement pour la vérité, sont au moins une preuve de sincérité, les souffrances des apôtres pour la vérité de la résurrection de Jésus-Christ forment en leur faveur une preuve complète et sans réplique.

L'avocat du sieur Woolston a bien senti cette différence; et voilà pourquoi il a ajouté qu'il y a plusieurs exemples de gens qui ont souffert et qui sont morts en niant obstinément des faits clairement prouvés : cette remarque est encore vraie. Je me souviens de l'histoire d'un homme, qui endura avec beaucoup de fermeté tous les tourments de la question, sans jamais avouer le crime dont il était justement accusé. Quand on lui demanda ensuite, comment il avait pu résister à toutes les douleurs de la torture, il répondit qu'il avait peint une potence sur le bout de son soulier, et que, dès qu'on l'appliquait à la question, il jetait les yeux sur cette potence, ce qui le faisait souffrir courageusement pour sauver sa vie. Cet homme niait, il est vrai, un fait évident au milieu des tourments; mais vous voyez qu'il avait une raison pour cela. Dans d'autres cas, lorsque les criminels persistent à nier leurs crimes, ils le font souvent, et il y a même lieu de croire qu'ils le font toujours, dans l'espérance d'obtenir leur grâce ou du moins un répit. Mais qu'est-ce que ces exemples font à notre sujet? Tous ces gens-là souffrent contre leur volonté, et pour leurs crimes; et leur obstination n'est fondée que sur l'espérance d'échapper en excitant la compassion des juges. M. A. peut-il produire des exemples de personnes qui soient mortes volontairement pour soutenir un fait faux? Nous avons eu en Angleterre des catholiques qui ont souffert la mort en faveur de la suprématie du pape; mais croyez-vous qu'il se trouvât un seul homme qui voulût mourir pour prouver que le pape est actuellement sur le trône d'Angleterre? Or les apôtres sont morts pour confirmer la vérité de la résurrection de Jésus-Christ. Il fut toujours en leur pouvoir de renoncer à leur témoignage, et de sauver leur vie. Leurs plus violents ennemis mêmes, les Juifs, n'exigeaient autre chose d'eux, sinon qu'ils se tussent (*Act.*, IV, 17; V, 28). Ceux dont on allègue l'exemple, ont nié des faits vrais ou soutenu des faits faux, dans l'espérance de sauver leur vie lorsqu'ils étaient actuellement condamnés à mort. Mais ces gens-ci ont attesté un fait aux dépens de leur vie, laquelle ils auraient pu conserver en niant la vérité. Ainsi il y a cette grande différence entre des criminels qui meurent en niant des faits évidents, et les apôtres qui sont morts pour soutenir leur témoignage, que les premiers nient la vérité pour sauver leur vie, au lieu que les seconds ont sacrifié volontairement leur vie plutôt que de nier la vérité.

Nous voici parvenus à la dernière, et certes à la plus importante réflexion qu'on ait faite.

M. B. ayant, dans le cours de la dispute, accordé qu'il faut de plus grandes preuves pour fonder la croyance de la résurrection de Jésus-Christ, vu que c'est un événement fort extraordinaire, qu'il n'en faut dans les cas ordinaires, a exposé, dans la dernière

partie de sa défense, le témoignage extraordinaire sur lequel ce fait est établi. Ce témoignage est celui de l'Esprit, de l'Esprit de sagesse et de force, qui fut donné aux apôtres pour les mettre en état de confirmer leur propre témoignage par des prodiges et des miracles de toute espèce. M. B. a très-bien développé et prouvé cet argument : ainsi il n'est pas nécessaire que je répète ce qu'il a dit là-dessus.

M. A dans sa réplique a fait deux objections contre ce temoignage de l'Esprit.

La première est que, puisqu'on a constamment soutenu que la resurrection de Jésus-Christ était un fait et un objet des sens, recourir à des miracles pour en prouver la vérité, c'est lui ôter la preuve qui lui convient, je veux dire le témoignage des sens, pour l'établir sur une autre qui ne lui convient pas et qui ne saurait lui être appliquée.

Car, dit-on, un miracle qu'on voit n'est point une preuve qu'un autre miracle ait été fait avant celui-là; par exemple, guérir miraculeusement un malade, ce n'est pas prouver qu'un homme a été ressuscité auparavant.

Pour éclaircir cette difficulté, considérez par quelle suite de raisonnements les miracles deviennent des preuves dans quelque cas que ce soit. Un miracle ne prouve rien par lui-même, si ce n'est qu'il y a une cause capable de produire l'effet que nous voyons. Supposé que vous vissiez un homme ressusciter, et que cet homme s'en allât ensuite sans vous rien dire, vous ne penseriez pas qu'aucun fait ou qu'aucune doctrine eût été prouvée ou réfutée par ce miracle. Mais s'il vous déclarait au nom de celui par le pouvoir duquel il est ressuscité, que le culte des images est illicite, vous auriez alors une bonne preuve contre le culte des images. Comment cela? Ce n'est pas parce que ce miracle prouve quelque chose par rapport à cet article considéré en lui-même, mais parce que la déclaration de cet homme est appuyée de l'autorité de celui qui l'a ressuscité pour confirmer sa doctrine. Et par conséquent les miracles sont une preuve directe de l'autorité des personnes, et non de la vérité des choses.

Appliquez ce principe au cas dont il s'agit à présent. Si les apôtres avaient fait des miracles sans parler de la résurrection de Jésus-Christ, ces miracles n'auraient rien prouvé à l'égard de ce fait, ni contre. Mais quand ils ont attesté comme témoins oculaires la vérité de cette résurrection, et opéré des miracles pour établir leur autorité, ces miracles ne prouvaient pas directement la résurrection, mais ils confirmaient et mettaient à couvert de tout soupçon la preuve naturelle de ce fait, je veux dire la déposition des témoins oculaires. Il n'y a donc point ici de changement de preuves convenables ou non convenables; le fait est toujours fondé sur le témoignage des sens, confirmé et fortifié par l'autorité de l'Esprit. Si un témoin fait venir ses voisins pour témoigner de sa bonne foi, le témoignage qu'ils lui rendent ne prouve rien par rapport au fait en question : seulement il confirme la déposition du témoin.

Le cas est ici le même, quoiqu'il n'y ait point de comparaison entre les autorités produites pour confirmer la vérité du témoignage.

La seconde objection qu'on a faite contre le témoignage de l'Esprit, c'est que ce témoignage, quelque bon qu'il puisse être de sa nature, ne prouve rien par rapport à nous. Il concluait, dit M. A., pour ceux qui l'avaient; mais qu'est-ce que cela nous fait à nous qui ne l'avons pas?

Pour lever cette difficulté, je dois vous faire remarquer que le témoignage en question n'était pas un témoignage secret de l'Esprit ou une lumière intérieure, semblable à celle dont nos *trembleurs* se vantent, mais un témoignage qui paraissait dans les opérations visibles et manifestes de l'Esprit; et ce témoignage pouvait être et nous a été actuellement transmis avec des preuves d'une autorité incontestable. Et dire que ce témoignage a été concluant dans les premiers siècles du christianisme, mais qu'il ne l'est pas aujourd'hui, c'est, à mon avis, choquer toutes les règles de la raison; car si nous avons assez de lumières pour juger que les premiers chrétiens ont eu raison de croire ce témoignage, nous devons nécessairement en avoir assez pour conclure qu'il est raisonnable que nous y ajoutions aussi foi. Comme l'objection qu'on a faite ne regarde que la nature du témoignage de l'Esprit, il n'était pas nécessaire de faire voir par des exemples tirés de l'histoire avec quelle abondance ce témoignage fut accordé à la primitive Eglise. Ceux qui souhaiteront de s'en convaincre par eux-mêmes peuvent aisément le faire.

Messieurs les *Jurés*, je viens de vous exposer en substance ce qui a été allégué de part et d'autre. C'est à vous maintenant à y réfléchir et à donner votre jugement.

Les jurés ayant consulté quelque temps ensemble là-dessus, celui qui portait la parole pour tous, se leva et dit : Milord, nous sommes prêts à donner notre jugement.

Le Juge. — Etes-vous tous d'un même avis?

Les Jurés. — Oui.

Le Juge. — Qui portera la parole?

Les Jurés. — Notre chef.

Le Juge. — Que dites-vous donc? Les apôtres sont-ils coupables de faux témoignage dans le cas de la résurrection de Jesus-Christ, ou n'en sont-ils pas coupables?

Le chef des Jurés. — Ils n'en sont pas coupables.

Le Juge. — Cela est fort bien. A présent, messieurs, je résigne ma commission, et suis votre très-humble serviteur.

Là-dessus la compagnie se leva, et l'on commençait à complimenter le juge et les avocats, lorsqu'on fut interrompu par M. N., qui, s'approchant du juge, lui offrit un honoraire. Qu'est-ce que c'est, dit le juge? Un honoraire, monsieur, répondit-il. Payer un

juge, c'est le corrompre, répliqua le juge. Il est vrai, dit M. N., mais vous avez à présent remis votre commission, et vous ne seriez pas le premier juge qu'on aurait vu quitter cet emploi pour retourner au barreau, sans rien perdre de l'honneur qu'il s'était acquis.

La résurrection de Lazare est un autre fait que nous devons discuter la première fois que nous nous rencontrerons; et cet honoraire est pour vous retenir, afin que vous plaidiez en sa faveur. Sur cela il s'éleva un bruit confus de toute la compagnie, qui voulait persuader le juge de prendre l'honoraire; mais comme la séance avait été longue, et que j'avais laissé passer l'heure d'un rendez-vous pour affaires, je fus obligé de me retirer, de sorte que j'ignore si le juge s'est laissé persuader d'entreprendre la cause de Lazare.

VIE DE LEMOINE.

LEMOINE (ABRAHAM), né en France sur la fin du dix-septième siècle, se réfugia en Angleterre, où il exerça le ministère, et où il mourut en 1760. Ses écrits prouvent que, malgré les erreurs de la secte dans laquelle il s'était engagé, il avait du zèle pour le christianisme. On a de lui plusieurs traductions d'ouvrages anglais en français. Telles sont les *Lettres pastorales* de l'évêque de Londres, les *Témoins de la Résurrection*, etc., de l'évêque Sherlock, in-12; l'*Usage et les fins de la prophétie*, du même, in-8°. Ces traductions sont ornées de dissertations curieuses et intéressantes sur les écrits et la vie des incrédules que ces prélats combattaient.

Dissertation historique

SUR LES ÉCRITS DE M. WOOLSTON, SA CONDAMNATION ET LES OUVRAGES QU'ON A PUBLIÉS CONTRE LUI.

A M. RUCHAT,

PROFESSEUR EN BELLES-LETTRES DANS L'ACADÉMIE DE LAUSANNE.

Monsieur,

Vous me demandez un détail circonstancié de l'affaire de M. Woolston et de la fameuse controverse qui s'est élevée au sujet de ses *Discours sur les miracles de notre Sauveur*. Je vais tâcher de vous satisfaire et de remplir du mieux qu'il me sera possible la tâche que vous m'avez imposée, quel qu'en puisse être le sort. Vous vous souvenez sans doute que feu M. Collins ayant soutenu que les prophéties du Vieux Testament sont le seul fondement sur lequel on puisse établir la vérité de la religion chrétienne, quoique, de la manière dont les écrivains sacrés du Nouveau Testament les ont appliquées, elles soient, selon lui, purement typiques et allégoriques, et par conséquent ne prouvent rien (1); la plupart de ceux qui l'ont réfuté ont fait voir, au contraire, que les miracles rapportés dans l'Evangile forment une preuve convaincante et même la principale preuve du christianisme. Mais nos déistes en avaient trop fait pour demeurer en si beau chemin; et ce que l'auteur dont je viens de parler n'aurait peut-être osé entreprendre (1), M. Woolston l'a exécuté en suivant le même plan, c'est-à-dire qu'il a attaqué le sens littéral des miracles de Jésus-Christ, comme le premier avait attaqué celui des prophéties qui le regardent.

Vous souhaiteriez peut-être, monsieur, qu'avant d'entrer dans le détail de cette controverse, je vous disse quelque chose de la personne de M. Woolston; mais je ne vous en puis rien apprendre de plus particulier que ce que j'ai dit dans l'avertissement que j'ai mis à la tête de ma traduction des *Lettres pastorales* de M. l'évêque de Londres. Je re-

(1) Dans le *Discours sur les fondements et les raisons*, etc. et dans l'*Examen du système sur le sens littéral des prophéties*, etc.

(1) Il avait bien dit dans son *Discours sur les fondements et les raisons*, etc., qu'il pourrait publier quelque jour un traité sur les miracles; mais il ne l'a pas fait.

marquerai seulement que ce n'est pas d'aujourd'hui que cet auteur a donné des preuves d'un esprit qui s'égare et que les paradoxes les plus étranges n'effraient point. En 1705, il mit au jour un ouvrage qui a pour titre, *The old Apology, etc.*, c'est-à-dire *l'ancienne Apologie pour la vérité de la religion chrétienne, contre les Juifs et les gentils, renouvelée*. Il y paraît déjà si entêté des interprétations allégoriques des Pères, qu'il finit en recommandant cette méthode dans les termes les plus forts, et insinuant qu'on a assez de raisons pour abandonner l'explication littérale de l'Écriture sainte. Peu de temps après, il donna au public *Origenis Adamantii Epistolæ duæ circa fidem vere orthodoxam et Scripturarum interpretationem;* nouvelle preuve de son attachement pour certains Pères et pour leur mysticité : ce qui n'empêchait pas qu'il ne parlât décemment des miracles de Jésus-Christ, et qu'il n'en supposât toujours la vérité littérale. En 1720, il publia diverses lettres, dans lesquelles il se déclare plus fortement encore pour l'interprétation allégorique, et parle beaucoup de *renoncer au sens littéral de l'Écriture*, et de *délivrer les apôtres, les évangélistes, les prophètes et les Pères de l'Église des mains des ministres de la Lettre*. Jusque-là il avait gardé quelques mesures, et ne pouvait être accusé que d'une espèce de fanatisme qui tenait beaucoup de la folie; mais dans la suite il s'est abandonné à un esprit de licence et de profanation qui n'eut peut-être jamais d'égal, se déchaînant de la manière la plus indigne, et contre le sens littéral de l'Écriture sainte, et contre les ecclésiastiques qui le pressent. Car depuis 1722 jusqu'en 1724 inclusivement, il fit imprimer quatre brochures sous ce titre, *Free Gifts to the clergy, etc.*, c'est-à-dire *Présent au clergé, ou Cartel de défi pour disputer sur cette question : Si les prêtres mercenaires, qui sont tous ministres de la Lettre, ne sont pas adorateurs de la Bête de l'Apocalypse, et ministres de l'Antechrist*. La dispute qui s'éleva bientôt après au sujet du *Discours sur les fondements et les raisons du christianisme, etc.*, lui donna occasion de publier un ouvrage qui a pour titre, *The Moderator, etc. Le Modérateur entre un incrédule et un apostat, ou le Sujet de la dispute entre l'auteur du discours, etc., et ses opposants ecclésiastiques, mis dans tout son jour, etc.* Là, prenant parti pour M. Collins, il attaque ouvertement le sens littéral des prophéties et même celui des miracles, jusqu'à soutenir que les miracles de Jésus-Christ, entendus à la lettre, ne prouvent point qu'il soit le Messie, et jusqu'à nier la vérité ou la réalité de sa résurrection. Mais c'est surtout dans ses *Discours sur les miracles, etc.*, qu'il a levé le masque et poussé l'extravagance, l'incrédulité et la malice à un point où n'arrivèrent jamais les Celse, les Julien, les Porphyre, en un mot, les plus violents ennemis du christianisme. Jugez-en, monsieur, par le petit extrait que je vais vous en donner.

Ces discours, au nombre de six, de cinq à six feuilles chacun, in-8°, ont été publiés séparément sous ce titre, *A Discourse on the Miracles of our Saviour, etc., Discours sur les miracles de notre Sauveur, relativement à la dispute qui s'agite aujourd'hui entre les incrédules et les apostats*. Nostrum est tantas componere lites. *Par Thomas Woolston, bachelier en théologie, et ci-devant membre du collége de Sidney à Cambridge*. A Londres, *pour l'auteur, et se vend par lui-même, etc.* Le premier parut en avril 1727. L'auteur commence par soutenir que la preuve tirée des anciennes prophéties est la seule qui puisse démontrer que Jésus-Christ est le Messie promis, et que celle que fournissent les miracles ne saurait servir à établir cet article particulier. Et pour faire voir aux antagonistes de M. Collins qui ont prétendu le contraire, qu'*il n'y a point de sanctuaire pour eux dans les miracles de Notre-Seigneur* (ce sont ses propres termes), il se propose, dit-il, de prouver, 1° *que les miracles que Jésus a faits en guérissant toutes sortes de maladies corporelles, et pour lesquels il était justement renommé, ne sont point ceux qui conviennent proprement au Messie, ni même une preuve suffisante de son autorité divine pour fonder une religion ;* 2° *que l'histoire littérale de plusieurs miracles de Jésus, telle qu'elle est rapportée par les évangélistes, ne renferme que de simples narrations prophétiques et paraboliques de ce que ce divin Sauveur devait opérer dans la suite, d'une manière mystérieuse et beaucoup plus merveilleuse ;* 3° *que quand Jésus en appelle à ses miracles comme à un témoignage authentique de son autorité divine, il ne pouvait pas avoir proprement et directement en vue ceux qu'il faisait alors dans la chair, mais ceux qu'il ferait un jour dans l'esprit, et dont les premiers n'étaient que des types et des figures.*

Pour établir le premier de ces points, M. Woolston se couvre d'abord (*p.* 6) de l'autorité des Pères de l'Église, dont il fait un pompeux éloge, jusqu'à les mettre presque de niveau avec l'Écriture sainte. Il en cite divers passages, la plupart infidèlement, comme je le montrerai dans la suite. Selon ces passages, toute l'Écriture et les miracles mêmes de Jésus-Christ doivent être expliqués dans un sens mystique et allégorique : les maladies corporelles qu'il a guéries ne sont que des figures des maladies spirituelles qu'il devait surtout guérir en qualité de Messie. L'auteur allègue ensuite (*p.* 11) ce qui est dit dans l'Écriture, que de faux prophètes, et l'Antechrist en particulier, feront des miracles capables de séduire les hommes, à quoi il ajoute que les Pères (selon lui) ont soutenu que l'Antechrist imiterait et égalerait même Notre-Seigneur dans tous les miracles qu'il a faits. (*Voy. S. Aug., de Antichristo.*) Et, à cette occasion, il s'efforce de réhabiliter les prétendus miracles d'Apollone de Thyane, de Vespasien et d'un nommé Greatrak, irlandais, qui vivait au siècle passé, et qui avait la réputation de guérir toutes sortes de maladies par le simple attouchement (*Voy. la vie de S. Evremond, par M. des Maizeaux, p.* 14). D'où il conclut que les miracles que Jésus-

Christ a opérés, ne sont point une preuve de sa mission divine. Cela fait, il se donne la torture pour réfuter deux raisons qu'on peut alléguer en faveur de ces miracles, et qui distinguent hautement Jésus-Christ de tout imposteur. La première est que c'étaient des miracles bienfaisants : la seconde, qu'ils avaient été prédits par les anciens prophètes, et entre autres par Isaïe, XXXV, 5, 6. A cela M. Woolston répond (*p.* 16) qu'Isaïe ne parle pas, dans l'endroit cité, des maux corporels, mais des maux spirituels que le Messie devait guérir, comme on peut le prouver et par la nature même de cette prédiction et par le consentement des anciens Juifs et des Pères de l'Eglise, qui l'ont expliquée d'une manière allégorique. Et là-dessus l'auteur cite Origène, saint Cyrille, saint Jérôme et surtout saint Augustin, qui, loin de le favoriser, le combattent, puisqu'ils supposent toujours que Jésus-Christ a réellement opéré les guérisons miraculeuses dont il est parlé dans l'Evangile, quoiqu'ils disent que ces guérisons étaient des figures des maux spirituels que ce divin Sauveur devait aussi guérir.

De là M. Woolston passe (*pag.* 19, *etc.*) à son second point ; et pour l'établir, il cite d'abord les Pères de l'Eglise, et en particulier Origène, saint Hilaire et saint Augustin, qui ont dit, à ce qu'il prétend, que *dans l'histoire de l'Evangile il y a des choses qui ne sont jamais arrivées, et qui ne pouvaient pas même arriver, et d'autres qui, quoiqu'elles pussent se faire, n'ont cependant point été faites; qu'il y a plusieurs passages historiques du Nouveau Testament qu'on ne peut entendre à la lettre sans choquer la raison et le bon sens, de sorte qu'il faut nécessairement recourir à l'interprétation mystique ; qu'il y a des mystères cachés dans les actions de Jésus-Christ*, etc.

Ensuite il entre dans un examen détaillé des miracles de Notre-Seigneur, pour faire voir, qu'à les prendre à la lettre, ils sont absurdes et incroyables. C'est à quoi il emploie le reste de ce discours et les suivants, jusque sur la fin du 6e. D'où il paraît clairement que son grand but a été de combattre la réalité de ces miracles, et par conséquent la vérité de la religion, dont ils sont la preuve la plus fondamentale. Je n'ai pas dessein de le suivre dans une discussion si odieuse et si rebutante. En voilà assez, monsieur, pour vous faire connaître l'esprit et la méthode de M. Woolston. Il finit son premier Discours, en s'adressant à deux sortes de personnes : aux ecclésiastiques et aux incrédules. Il désigne les premiers sous le titre odieux d'apostats, parce qu'ils ont abandonné l'interprétation mystique de l'Ecriture sainte, que les Pères, selon lui, ont unanimement eu vie. Vous serez surpris sans doute qu'il n'en ait pas excepté les coccéiens, qui font encore une assez grande figure en quelques endroits. Mais apparemment qu'il ne les connaissait pas, sans quoi il n'aurait pas manqué de s'autoriser de leur suffrage, et de les citer comme d'illustres défenseurs de son système. Après avoir dit bien des injures aux théologiens, et en particulier à ceux qui ont écrit sur la preuve tirée des anciennes prophéties contre M. Collins, il les appelle au combat, et les défie en vrai Don Quichotte (*pag.* 65, *etc.*). *Si vous désapprouvez ce discours en tout ou en partie*, leur dit-il, *paraissez sur la scène en gens de cœur et de lettres. Attaquez-moi par écrit, et me traitez aussi rudement qu'il vous plaira; je ne le prendrai point en mauvaise part :*

Veniam petimus dabimusque vicissim.

Mais ce qui achève de soulever contre lui les personnes mêmes qui ont le plus de charité et de support, c'est la mauvaise foi qui règne dans ses citations des Pères. En général il suppose que les Pères ont tous été pour l'interprétation allégorique des miracles de Jésus-Christ à l'exclusion du sens littéral : ce qui est absolument faux, puisqu'il n'y en a pas un seul qui n'ait reconnu en termes formels, ou par conséquence, la vérité et la réalité de ces miracles. Mais pour en imposer à cet égard aux lecteurs, que fait M. Woolston ? Quelquefois il cite des ouvrages supposés, comme les Ecrits de *saint Jean de Jérusalem*, un *Traité de l'Antechrist* attribué *à saint Augustin, les Commentaires de Théophile d'Antioche sur les Evangiles, etc.* D'autres fois, et le plus souvent, il supprime une partie des passages qu'il allègue, ou il y fourre des mots qui n'y sont point, ou il les détache de la suite du discours ; et tout cela pour les rendre plus favorables à ses vues.

Par exemple (I *Disc.*, *pag.* 25), il cite saint Hilaire pour prouver qu'il n'y avait point de marché dans le temple de Jérusalem, comme les évangélistes le supposent ; mais il tronque ses paroles. Car au lieu de ces mots, qu'il en a détachés et qu'il a même rapportés un peu différemment de l'original : *Non habebant Judæi quod vendere possent, neque erat quod emere quis posset ;* le passage entier est conçu en ces termes (*Hilar. Comm. in Matth.*) : *Sed neque emere Judæos in synagoga, neque vendere Spiritum Sanctum existimandum est ; non enim habebant, ut vendere possent, neque erat quod quis emere posset ;* c'est-à-dire, *Il ne faut pas s'imaginer que les Juifs achetassent et vendissent le Saint-Esprit dans la synagogue ; car ils ne l'avaient pas, pour le vendre, et il n'y avait personne pour l'acheter.* Saint-Hilaire parle d'acheter et de vendre le Saint-Esprit dans la synagogue ; et M. Woolston le cite comme s'il parlait d'acheter et de vendre dans le temple de Jérusalem ce qui était nécessaire pour les sacrifices. Se peut-il rien de plus infidèle ? Ailleurs (*ibid.*, *pag.* 26), il fait dire à saint Jérôme, dans son Commentaire sur saint Matthieu, qu'*il y a des absurdités dans le sens littéral*, quoique saint Jérôme ne parle que des absurdités du sens mystique, comme on peut s'en convaincre par la lecture de ce passage. Il rapporte (*pag.* 24) d'un air triomphant les objections qu'Origène se fait à lui-même au sujet de ce qui est dit, que Jésus Christ chassa du temple les acheteurs et les

vendeurs (*in Joan., tom.* XI), tandis qu'il omet à dessein la réponse que ce Père y fait immédiatement, et par laquelle il paraît qu'il ne songeait à rien moins qu'à révoquer en doute la vérité littérale de cette histoire. Mais la mauvaise foi de l'auteur n'est nulle part plus sensible que dans la manière dont il cite saint Augustin; car il lui fait dire (*p.* 11) que *les miracles que Jésus a opérés, pourraient être attribués à un art magique, et avoir été faits par art magique;* au lieu que ce Père dit expressément (*Cont. Faust., lib.* XII, *c.* 42) que, *quoique ces miracles fussent bien attestés, il ne manquait pas de gens (comme il y en avait alors) qui les attribuaient tous à un pouvoir magique.* Il commet la même infidélité dans un autre endroit (*p.* 41) où parlant du miracle de la Transfiguration de Notre-Seigneur, il a l'audace de soutenir que *saint Augustin avoue que tout cela pouvait se faire par art magique;* car rien n'est plus faux, puisque ce Père dit au contraire (*in Serm.* XLIII, § 5) que *les infidèles peuvent, par des conjectures humaines et une criminelle curiosité, rapporter la voix qui vient du ciel à des arts magiques.* Et ce qui prouve que ce n'est pas par ignorance ou par inadvertance que M. Woolston a péché à cet égard, c'est que les passages qu'il allègue en sa faveur sont cités tout au long au bas des pages dans la langue originale, ce qu'on ne saurait assurément regarder que comme la suite d'un dessein prémédité d'en imposer aux gens sans lettres, qui font bien plus des trois quarts des lecteurs.

Après tout ce que je viens de vous dire, monsieur, de la profanation, de l'impiété et de la mauvaise foi qui règnent dans ces discours, vous ne serez pas surpris sans doute que la cour en prit connaissance et résolut enfin d'en poursuivre l'auteur. Il fut arrêté et mis sous la garde d'un messager d'Etat au mois de mai 1728; mais ensuite on le relâcha sous caution. En mars 1729 il fut sommé de paraître devant le premier juge du royaume, à la poursuite du procureur général, *pour avoir fait imprimer et publier quatre discours blasphématoires sur les miracles de notre Sauveur,* etc. Les gens du roi étant entrés, représentèrent à la cour, que *Thomas Woolston, ci-devant membre agrégé au collége de* Sidney *à* Cambridge, *était l'auteur d'un écrit impie et blasphématoire, qu'il avait lui-même fait imprimer et publier sous le titre de* Discours sur les miracles, *etc., insinuant dans cet écrit, d'une manière scandaleuse, que les miracles que Jésus-Christ a opérés, pouvaient avoir été faits par art magique, et tâchant de rendre méprisables la vie et la doctrine de ce divin Sauveur. Ils dirent que le prévenu avait passé pour un homme savant, comme cela convient à un ecclésiastique; mais que, vainement enflé de sa science, et voulant sortir de l'obscurité où il croyait être, il était tombé dans un crime qui l'exposait justement à la censure de tous les bons chrétiens et à toute la sévérité des lois, puisqu'il avait eu l'impudence de représenter les miracles de Notre-Seigneur comme des fables, des contes faits à plaisir, des rodomontades, des fictions impertinentes,* etc., *de soutenir que, loin d'être une preuve de sa mission, ces miracles ne sont qu'un tissu de contradictions et d'absurdités; de tourner les saints Evangiles en raillerie et en ridicule; et de comparer Jésus-Christ lui-même à un imposteur, à un sorcier et à un magicien. Ils ajoutèrent que, depuis l'établissement du christianisme, on n'avait point encore vu d'écrits si blasphématoires; et que ce qu'il y avait de plus choquant dans la conduite de l'auteur, c'est que c'était un ecclésiastique, qui, lorsqu'il était entré dans les ordres, croyait ou faisait semblant de croire les miracles de Notre-Seigneur, et de les croire dans le même sens que tous les chrétiens les croient.*

Les avocats de M. Woolston répondirent, qu'ils ne niaient pas qu'il n'eût publié ces Discours; mais qu'ils ne pouvaient convenir qu'il l'eût fait dans le dessein impie de rendre notre sainte religion méprisable; son but ayant été au contraire de mettre le christianisme sur un meilleur pied, en le ramenant à la méthode allégorique des Pères de l'Eglise, et faisant voir que les miracles de Jésus-Christ doivent être entendus dans un sens spirituel, et non dans un littéral et charnel. Mais on répliqua que si c'eût été là vraiment l'intention de l'auteur, il n'aurait eu garde de tourner ces miracles en ridicule; d'employer dans un sujet si sacré un style burlesque, moqueur et profane, et d'insulter de la manière la plus cruelle au Sauveur du monde, à ses apôtres et à ses ministres ordinaires, comme il l'avait fait. Cependant les avocats de M. Woolston revinrent à la charge et représentèrent qu'il n'avait point eu dessein de combattre la religion, comme le prouvaient les déclarations formelles qu'il faisait du contraire, les fréquentes invocations du nom de Jésus qu'on y trouve, et en particulier les doxologies qui sont à la fin de chaque brochure. Mais les gens du roi dirent que la chose était trop évidente pour la nier ou pour s'y tromper, et que si l'auteur d'un libelle séditieux s'avisait de le conclure par un Vive le Roi, *cela ne le justifierait point, et n'empêcherait pas qu'il ne fût condamné devant tous les tribunaux, comme coupable de rébellion.*

Les avocats pour et contre ayant été ouïs et les témoins examinés, les jurés, sans sortir de la cour, déclarèrent M. Woolston coupable de ce dont il était accusé. Le 13 de mai suivant il parut devant *la cour du Banc du Roi* pour être jugé définitivement sur ses *Discours tendant à avilir et à renverser la religion chrétienne, à déshonorer par d'impies blasphèmes Notre-Seigneur Jésus-Christ, et à répandre des opinions diaboliques parmi les sujets de Sa Majesté;* ce sont les propres termes de l'accusation déclarée vraie par les jurés. Ses avocats mirent tout en œuvre pour faire recommencer son procès, ou pour en prolonger la décision; mais la cour refusa l'un et l'autre, et ordonna que le sieur Woolston serait détenu dans la prison du *Banc du Roi,* jusqu'à ce que les grands juges trouvassent

à propos de lui prononcer sa sentence. Ce ne fut que le 28 novembre de la même année, 1729, qu'elle lui fut prononcée en pleine cour et en présence d'un grand concours de peuple. Elle portait qu'il payerait 25 livres sterling d'amende pour chacun de ses *discours*, qu'il subirait une année de prison, et qu'il donnerait caution pour sa bonne conduite pendant sa vie, c'est-à-dire qu'il s'obligerait de payer la somme de deux mille livres sterling, et qu'il trouverait deux cautions de mille livres sterling chacune, ou quatre cautions de cinq cents livres sterling chacune. Mais n'ayant pu satisfaire à cette sentence, il est encore dans la prison du *Banc du Roi*, et y sera apparemment toute sa vie (1).

Cependant peu de temps avant sa condamnation il avait publié son apologie sous ce titre : *Défense des Discours de M. Woolston sur les miracles de notre Sauveur, contre les évêques de Saint-David et de Londres, et contre ses autres adversaires. Partie I*, avec ce mot de Lactance : *Res religionis non verberibus, sed verbis est peragenda.* C'est une petite brochure in-8°, à peu près comme ses *Discours*. Elle est dédiée à la reine, mais dans un style ironique, qui marque bien jusqu'où va l'effronterie de l'auteur, qu'on ne pardonnerait assurément pas en tout autre pays. *L'évêque de saint-David*, dit-il, *voudrait* (2) *prendre Votre Majesté pour arbitre de notre dispute, à quoi je donne les mains ; et il parle beaucoup de vos rares talents pour y présider, ce que je crois aussi fermement que je crois qu'un évêque ne voudrait ni mentir ni flatter. Si j'avais connu plus tôt la capacité de votre majesté à cet égard, je n'aurais guère pu m'empêcher d'en faire l'éloge ; et l'on m'en aurait cru d'autant plus aisément, que l'on sait que je n'ai ni évêché ni translation en vue. Au cas pourtant que Votre Majesté n'eût aucun talent extraordinaire pour terminer cette dispute, je me flatte que vous êtes trop sage pour avoir meilleure opinion de vous-même parce que l'évêque vous a fait un compliment : vous ne serez pas vaine, quoique ce soit un fade louangeur. Mais, madame, l'évêque m'a fait injure. Il voudrait insinuer que je suis mal intentionné pour le roi et son gouvernement, ce qui est absolument faux. J'aime et j'honore toute votre famille royale ; et je prie souvent Dieu pour votre majesté, sans paie, ce qu'aucun de nos évêques n'a jamais fait.*

M. Woolston commence son apologie par se plaindre amèrement de ce que Mgr. l'évêque de Saint-David l'a représenté comme un blasphémateur, un incrédule et un apostat, et qu'il a imploré contre lui le secours du bras séculier. Il accuse le clergé, et surtout les évêques, d'avoir animé la cour à le poursuivre, et il soutient que cette conduite est non-seulement contraire à la liberté accordée par les lois du royaume, mais encore indigne d'hommes raisonnables, et plus particulièrement d'ecclésiastiques protestants qui ne devraient respirer que la paix et la tolérance en matière de religion. Pour faire voir qu'il est bon chrétien, il en appelle à ses déclarations solennelles et réitérées, à ses premiers ouvrages, et entre autres à son *Ancienne apologie*, etc., *renouvelée*, où il a soutenu, dit-il, la même doctrine, pour le fond, que dans ses *Discours sur les Miracles*, etc., sans qu'on l'ait seulement soupçonné d'incrédulité. Il ajoute que toute la différence qu'il y a entre lui et le reste des chrétiens, c'est qu'il croit en Jésus selon le sens spirituel et allégorique, et non pas selon le sens littéral comme eux. Il prétend que suivant les Pères l'apostasie consiste à abandonner le *ministère de l'esprit* pour embrasser celui de *la lettre;* et qu'ainsi, loin d'être coupable de ce crime, c'est sur les ecclésiastiques d'aujourd'hui qui l'en accusent, que l'accusation doit retomber. Il soutient qu'il n'est pas plus blasphémateur pour avoir tourné en ridicule le sens littéral des miracles de Jésus-Christ que ses antagonistes le seraient s'ils s'avisaient de faire la même chose à l'égard du sens allégorique ; et qu'après tout le blasphème est un crime difficile à définir, et dont la punition n'appartient point au magistrat civil, mais à Dieu seul, puisqu'il n'offense que lui seul. Enfin il dit que ce n'est pas parce qu'il est un incrédule, un apostat et un blasphémateur, comme on le dépeint injustement, que les ecclésiastiques sont si animés contre lui, mais parce qu'il a formé quelques desseins qui, venant à réussir, les couvriraient de honte et ruineraient leurs intérêts. Ces desseins, à l'exécution desquels il déclare (*pag.* 18, *etc.*) qu'il veut travailler de toutes ses forces, malgré toute sorte d'oppositions, de menaces et de souffrances, sont : 1° *de rétablir l'interprétation allégorique du Vieux et du Nouveau Testament, que les Pères appellent la sublime montagne de Vision, sur laquelle il faut monter pour contempler la sagesse et les merveilles de la providence de Dieu*, 2° *d'établir une tolérance universelle et illimitée en matière de religion, laquelle en diminuant le pouvoir exorbitant du clergé, ferait régner la paix parmi les chrétiens;* 3° *d'abolir l'institution des prêtres à gage et des ministres de paroisses, dont l'établissement*, dit-il, *est aussi ridicule que le serait celui d'un avocat, d'un médecin ou d'un chaudronnier dans chaque paroisse. Et à cette occasion il promet de publier, si Dieu et le magistrat le lui permettent, un discours sur les inconvénients et les maux qui résultent de l'institution des prêtres à gages*, etc.

L'auteur revient ensuite à Mgr. l'évêque de Saint-David, qu'il accuse d'être *un franc calomniateur*, pour avoir avancé que les incrédules d'aujourd'hui (au nombre desquels cet évêque l'a mis) ont en vue de saper les fondements de tout gouvernement, de jeter la discorde et la confusion dans l'État, de ramener dans ces royaumes le *papisme* et avec lui la tyrannie, et de bannir du monde tout sentiment de reli-

(1) Voyez l'avertissement qui est à la tête de cette nouvelle édition.

(2) Dans son épître dédicatoire à la reine, qu'il a mise à la tête de la Ire part. de sa *Défense des miracles de Notre-Seigneur.*

gion et de vertu. Il s'étend à réfuter pied à pied, et du mieux qu'il peut, ces diverses accusations. Il défie le prélat de produire un seul exemple qui justifie ce qu'il affirme si positivement. Il soutient que les incrédules sont très-affectionnés au roi et à son gouvernement, zélés pour le bien public, religieux observateurs des lois, ennemis de la superstition et du despotisme, exempts des vices qui déshonorent la nature humaine, et attachés à toutes les vertus qui font l'honnête homme ; au lieu que le clergé a de tout temps été la cause de mille désordres, de mille conspirations, avare, sensuel, ambitieux, toujours prêt à bouleverser l'État pour ses intérêts particuliers ; et que si jamais le *papisme* et la tyrannie gagnent le dessus dans cette île, ce ne sera que par son moyen. Après cette belle récrimination, M. Woolston fait (*pag. 44, etc.*) quelques remarques générales sur le fond même de l'ouvrage de M. l'évêque de Saint-David, qui ne consistent qu'en froides et ridicules déclamations, en impertinentes railleries et en grossièretés impardonnables. Selon lui, c'est l'ouvrage d'un misérable raisonneur, d'un faible adversaire, dont tous les coups portent à faux, qui craint de s'engager, et qui, lorsqu'il ne peut se tirer honnêtement d'affaire, recourt à la calomnie et au bras séculier. Il ne traite pas mieux quelques autres auteurs qui ont écrit contre lui, et dont il parle en passant ; et il finit en demandant de nouveau qu'on cesse de le poursuivre, afin qu'il puisse librement répliquer à ses antagonistes, et mettre son innocence dans un plein jour.

Mais admirez le personnage ; comment veut-il s'y prendre pour cela ? Il veut continuer d'écrire sur le même ton et sur un ton peut-être encore plus choquant. *S'il plaît à Dieu*, dit-il (*pag.* 69), *de me conserver la vie, la santé et la liberté, je poursuivrai mon premier dessein ; car j'ai résolu de combattre le sens littéral des Écritures, tant que je pourrai le faire, par la raison et par l'autorité des Pères. Si nos ministres de la lettre ne veulent pas monter avec moi la sublime et allégorique* montagne de la contemplation divine, *ils n'auront ni satisfaction ni repos dans la* basse vallée de la lettre, *si je puis les y inquiéter. Malgré ce que l'évêque a écrit pour défendre les miracles de Jésus, j'en attaquerai de nouveau l'histoire littérale, si Dieu et le magistrat me le permettent ; et peut-être même le tournerai-je plus en ridicule qu'auparavant.* Ne faut-il pas être bien fou ou bien méchant pour tenir ce langage? Et ne voilà-t-il pas une belle apologie?

La seconde partie de cette *Défense des Discours de M. Woolston.*, etc., parut quelques mois après qu'il eut été condamné, avec ce mot de Tertullien au titre : *Nec religionis est cogere religionem, quæ sponte suscipi debet, non vi.* Elle est dédiée à M. le chevalier Raymond, premier juge de la cour du Banc du Roi, mais dans un style plus respectueux et plus décent que celui des précédentes épîtres dédicatoires. L'auteur l'assure que, quoiqu'il ait eu le malheur d'encourir de sa part une sentence qu'il aurait bien voulu éviter, il n'en a pas moins bonne opinion de sa justice ; et il le remercie même de la douceur avec laquelle il l'a traité et des généreux sentiments de tolérance et de support qu'il a fait paraître dans tout le cours de cette affaire. Il déclare que s'il a été condamné, ce n'est que sur de fausses accusations ; et qu'ainsi la faute n'en doit point être imputée à ce digne magistrat, mais à ses accusateurs ecclésiastiques, qui l'ont malicieusement représenté comme un blasphémateur et un incrédule ; et il le prie de ne pas trouver mauvais qu'il continue à écrire pour sa justification, n'y ayant rien de plus naturel et de plus conforme au droit des gens, que de défendre son innocence quand elle est attaquée, etc.

Avant d'entrer en matière, M. Woolston s'imaginant que le public devait être surpris de n'avoir point encore vu cette seconde partie de sa *Défense*, et pour sa justification, qu'il n'a pas jugé à propos de la donner plus tôt, par respect pour le magistrat, et parce qu'il attendait toujours que Mgr. l'évêque de Saint-David eût publié le second tome de sa Réfutation, qui devait paraître l'hiver précédent, et qui n'a paru que l'année dernière. Il commence par établir les règles que les auteurs polémiques devraient observer religieusement dans leurs disputes. Ces règles, au nombre de cinq, sont en général bonnes ; mais il n'y en a pas une qu'il n'ait lui-même violée, à la réserve de la quatrième, qui ne me paraît pas fort solide, et qui veut qu'un homme qui s'engage dans la dispute, surtout dans une dispute aussi importante et aussi échauffée que l'est celle-ci, mette toujours son nom à la tête de ses ouvrages. L'auteur a si bien senti que cette accusation n'est pas sans fondement, qu'il la prévient et qu'il tâche de s'en justifier, mais en niant simplement le fait, et voulant qu'on l'en croie sur sa parole. Ensuite (*pag.* 14) pour défendre pleinement ses *Discours sur les miracles*, etc., il se propose de faire ces trois choses : 1° *de montrer la faiblesse, la puérilité et l'insuffisance des arguments de ses adversaires en faveur du* sens littéral *des miracles de Jésus ; comme aussi de prouver de nouveau, et d'une manière* badine *et d'une manière* sérieuse, *que ce sens renferme des absurdités, des choses incroyables et peu vraisemblables ;* 2° *de faire voir que, soit qu'il y ait quelque sens, quelque vérité ou réalité dans l'histoire littérale de ces miracles, ou qu'il n'y en ait point, ce sont toujours des choses typiques qui doivent être interprétées allégoriquement, et qui s'accompliront un jour d'une manière mystérieuse et plus merveilleuse*, etc. ; 3° *de montrer que l'accomplissement futur et mystérieux de ces prétendus miracles de Jésus peut être et sera un jour la seule preuve qu'il est en effet le Messie.*

Mais au lieu de commencer par le premier de ces points, qui va directement au fait, et qui, bien prouvé, aurait pleinement établi sa justification, il a jugé à propos d'en renvoyer à une autre fois l'examen, sentant bien qu'il ne lui serait pas facile de s'en tirer avec honneur. Il passe donc brusquement au se-

cond, où, comme l'on voit, il paraît avoir un peu changé d'idée, puisqu'il accorde qu'*il peut y avoir quelque vérité et quelque réalité dans les miracles de Jésus-Christ, entendus à la lettre;* au lieu qu'il avait soutenu jusque-là qu'il n'y avait rien de réel, et que ce n'étaient que des narrations paraboliques et prophétiques des œuvres mystérieuses que ce divin Sauveur devait opérer un jour. Cette concession, qui lui a enfin échappé comme malgré lui, suffit pour renverser tout son système allégorique; et ce qu'il dit dans la suite pour le justifier, porte entièrement à faux. Les Pères paraissent ici de nouveau sur la scène, mais plus au naturel qu'auparavant; car l'auteur leur fait dire simplement que les actions miraculeuses de Jésus-Christ *sont des types et des figures*, et non pas *que ce ne sont que des types et des figures*, comme il l'avait faussement exposé dans ses *Discours sur les miracles*, etc. Il allègue ensuite l'autorité de saint Paul lui-même, grand allégoriste, à en juger par son Epître aux Galates et surtout par celle aux Hébreux. Il dit que la méthode des interprétations allegoriques est d'une très-grande antiquité parmi les Juifs, comme on peut s'en convaincre par ce qu'en assurent les Pères, par les écrits de Philon, par la version des Septante, etc., et il la fait remonter aussi loin que Moïse, qui la tenait, à ce qu'il croit, immédiatement de Dieu même. Il s'étend beaucoup sur cet article, et prétend avoir trouvé là un retranchement derrière lequel on ne le forcera jamais. Enfin il cite en sa faveur ce passage de saint Paul (II *Cor.*, VI, 7), *la Lettre tue, mais l'esprit donne la vie,* entendant par la *lettre* le sens littéral de la loi et des prophètes, qui est le Vieux Testament, et par l'*esprit* le sens spirituel de cette loi, qui est le Nouveau Testament. Et comme Mgr. l'évêque de Saint-David avait attaqué cette explication, il met tout en œuvre pour la défendre contre ses arguments. Il finit en protestant de nouveau de son attachement au christianisme, et conjurant les ecclésiastiques de ne plus le persécuter. Mais jugez, monsieur, de sa prudence et de sa candeur : il les accable en même temps d'injures; et il a le front de soutenir (*pag.* 69) qu'*il n'y a rien au monde de plus absurde, que de croire que l'histoire littérale de la Bible est la parole de Dieu et a été écrite par son inspiration.*

Quoique M. Woolston eût promis, dans cette seconde partie de sa *Défense*, de continuer à se justifier suivant le plan qu'il s'y était proposé, il ne l'a point fait, sans doute parce qu'il n'en a pas eu la liberté, et selon les apparences il ne l'aura jamais : ainsi voilà tout ce qui a paru de lui sur ce sujet. On y a fait un grand nombre de réponses, dont il est juste, monsieur, que je vous dise quelque chose. J'en connais plus de soixante, et j'avais d'abord pensé à vous en donner un catalogue exact; mais outre que ce ne sont pour la plupart que des brochures qui attaquent quelque partie des écrits de cet auteur, cela allongerait trop ma lettre et pourrait vous ennuyer. J'aime mieux vous rendre compte de quatre ou cinq réfutations complètes, qui sont généralement estimées.

La première est celle de M. Ray, ministre presbytérien, qu'il publia au mois d'octobre 1727 sous ce titre, *Vindication, etc., Défense des miracles de notre Sauveur, pour servir de réponse à M. Woolston, avec un supplément en faveur de la révélation contenue dans l'Ecriture sainte*, in-8°, p. 68. Cette brochure, qui n'est que le commencement d'un ouvrage plus étendu, est destinée à réfuter le premier discours de M. Woolston. L'auteur, après avoir fait des réflexions très-sensées sur ce que l'on doit à la vérité, de quelque part qu'elle vienne, sur la manière grave et décente dont il convient de traiter toute sorte de controverses, particulièrement celles de la religion, et sur l'importance du sujet en dispute, entre en matière; et suivant son adversaire pied à pied, il ne laisse rien passer d'essentiel sans réponse. Il fait voir à l'œil les absurdités et les contradictions dans lesquelles il est tombé, la mauvaise foi dont il s'est rendu coupable dans ses citations des Pères, et ses expressions ambiguës; l'esprit de licence et de profanation, aussi bien que de haine contre le clergé, qui règne dans tout son discours, et les grossièretés impardonnables qui lui sont échappées, et qui ne conviennent assurément qu'à un crocheteur ou qu'à une harangère. En un mot, il reprend tout ce qu'il y a à reprendre, il lève les difficultés qui se présentent, il fournit de nouvelles explications de quelques passages obscurs; et il exécute tout cela avec beaucoup d'esprit, de précision et de solidité. Dans son Supplément, il dit sa pensée sur les allégories et sur la méthode d'allégoriser l'Ecriture sainte, qu'il soutient être d'une très-dangereuse conséquence, malgré l'autorité des Pères dont il ne paraît pas fort entêté. Passant ensuite aux miracles rapportés par les écrivains sacrés, il établit ces deux propositions qui en démontrent la vérité : l'une, que ces miracles sont possibles; et l'autre, qu'ils ont été actuellement faits. La première de ces propositions est incontestable, à moins que l'on ne puisse prouver que Dieu ne peut produire des effets supérieurs à tous les efforts du pouvoir des hommes, ou qu'il ne peut, quand il le juge à propos, confirmer par de telles opérations le témoignage d'une personne; mais c'est ce qu'on ne fera jamais. La seconde proposition se prouve de la même manière qu'on prouve tous les autres faits historiques, savoir, par la déposition authentique de personnes de bon sens et de probité, comme l'auteur le montre en peu de mots. D'où il conclut que ceux qui nient la vérité des miracles de Jésus-Christ, comme M. Woolston, doivent démontrer que ces miracles sont impossibles et absurdes, ou que le témoignage des évangélistes qui les rapportent, est faux et contredit par des témoignages non-seulement d'une égale validité, mais même d'un plus grand poids.

Il finit par de courtes reflexions sur la tolérance qu'il croit qu'on doit avoir pour les deistes, et qu'il déclare en son particulier

qu'il aura toujours ; sur la convenance et l'utilité d'une révélation ; sur le prix et la vérité de celle que l'Évangile renferme ; et sur les vains efforts des incrédules d'aujourd'hui pour la renverser : efforts qui découvrent dans ceux mêmes qui sont à la tête du parti, une ignorance de l'Écriture sainte qui ne leur fait assurément pas honneur.

La suite de cet ouvrage ne parut que deux ans après sous le même titre, in-8, p. 260. C'est une réfutation complète des cinq derniers discours de M. Woolston, dédiée aux mêmes évêques à qui celui-ci avait eu le front de dédier séparément ses brochures. Comme on ne peut rien imaginer de plus insolent que ses épîtres dédicatoires, M. Ray emploie un chapitre tout entier, et c'est par là qu'il commence, à relever à cet égard son antagoniste. *Une épître dédicatoire*, dit-il, *dans l'idée de tout le monde, est l'hommage qu'un auteur rend à un patron dont il brigue la faveur, tant pour lui que pour son ouvrage. Mais notre homme abusant de ce nom, commence chacun de ses discours par des réflexions grossières et insolentes sur quelqu'un de messeigneurs les évêques.* En effet il ne les accuse pas de moins que d'être des persécuteurs, des calomniateurs, de pauvres logiciens, des ignorants même, de sacrifier la vérité à leur ambition, et de se servir d'explications arbitraires et de réservations mentales, pour pouvoir souscrire aux articles les plus opposés à leurs sentiments. *Où est le mot pour rire*, dit M. Ray, *d'insulter ainsi à ses supérieurs? Et cet homme-là croit-il que des personnes de ce caractère et de ce rang s'abaisseront à lui répondre ou s'inquiéteront de ses invectives et de ses clameurs? Qu'il se souvienne de la fable du Lion et de l'Âne..... N'est-ce pas quelque chose de bien étrange, qu'un homme qui a reçu les saints ordres des mains des évêques, et exercé en conséquence les fonctions solennelles d'un ministère sacré, qui a, pendant plusieurs années, soutenu le caractère d'un ecclésiastique zélé pour l'épiscopat, et joui des priviléges et des revenus de membre agrégé d'un collége ; qu'un tel homme ait enfin osé, comme un fils apostat de l'Église, lever ses mains criminelles contre ceux qui en sont les Pères ?....*

Aussi paraît-il fort embarrassé à donner à son audace quelque couleur. Messeigneurs les évêques de Lichtfield, de Saint-Asaph et de Bangor, ont publié quelques ouvrages qui ont été parfaitement bien reçus : en voilà assez pour lui fournir matière à débiter de mauvaises plaisanteries sur leurs productions, et à tourner en ridicule leur savoir, comme s'il ne brillait qu'à la faveur de leurs dignités et de leurs richesses. Il s'érige en modérateur de la dispute qui s'agite entre les chrétiens et les incrédules, et l'évêque d'Oxford est modérateur, en tant que professeur en théologie à l'université de ce nom ; en faut-il davantage pour justifier une autre épître dédicatoire à ce prélat ? L'évêque de Londres l'a persécuté, dit-il, *ainsi il faut qu'il le* somme de lui en faire honnêtement excuse, sinon de l'en dédommager amplement. *Enfin l'évêque de Saint-David a censuré ses discours dans un sermon prononcé devant les Sociétés établies pour la réformation des mœurs, et cela le met en droit de lui en dédier un nouveau. D'ailleurs sa vanité se trouve flattée d'avoir en tête un adversaire si distingué, et il ne peut résister à la démangeaison de le* remercier d'une faveur qu'il attendait avec impatience de quelque ecclésiastique de marque, mais qu'il ne pouvait espérer de recevoir d'un prélat aussi illustre.... *Je ne dirai plus qu'un mot*, continue M. Ray, *d'un endroit de son épître dédicatoire à M. l'évêque de Saint-David, où il accuse hautement les ecclésiastiques en général d'être* accoutumés à prévariquer avec Dieu et les hommes dans leurs principes, leurs serments et leurs souscriptions. *On ne saurait guère imputer à un homme de crime plus atroce et plus détestable ; et c'est ainsi que le corps entier du clergé est définitivement jugé et condamné par cette audacieux censeur de sa conduite, et cet ennemi de son ordre, sans aucune exception en faveur du moins d'un petit nombre, qu'on pourrait croire avoir plus de conscience et de probité. Pas un seul mot pour diminuer ou excuser ce prétendu crime ; et ce n'est pas simplement de prévarication avec Dieu et les hommes qu'on accuse les ecclésiastiques, mais encore d'y* être accoutumés *et d'en avoir contracté l'habitude, ce qui est le comble de la scélératesse. Par quels principes de raison ou de religion, cet insolent auteur prétend-il qu'il lui soit permis de se jouer d'une manière si abominable de la réputation d'un si grand corps ; et ne voilà-t-il pas un généreux adversaire, un auteur impartial et un honnête homme qui se pique de penser libre ment.*

M. Pearce, docteur en théologie et recteur de la paroisse de Saint-Martin-des-Champs, a aussi publié un ouvrage sur cette matière. Du moins c'est à lui qu'on attribue quatre petites brochures publiées en différents temps sous le titre de *Défense des miracles de Jésus*. La première, qui parut en mai 1729, et qui n'est que de deux feuilles, contient les preuves de la résurrection de Jésus-Christ, et les réponses aux objections de M. Woolston contre la vérité de ce fait. L'auteur remarque d'abord que comme c'est là le point fondamental du christianisme, il a cru qu'il était à propos de commencer par l'établir clairement. Pour cet effet, ayant supposé comme un préliminaire que son antagoniste lui accorde, que les livres du Nouveau Testament ont été écrits par ceux dont ils portent les noms, il prouve que les apôtres qui disent avoir été les témoins de la résurrection de notre Sauveur, n'étaient ni des dupes, ni des fourbes. *Supposer qu'ils ont été trompés, c'est supposer*, dit M. Pearce, *une chose* absolument *impossible, et affirmer que c'étaient des imposteurs, c'est affirmer une chose qui est* moralement *impossible, c'est-à-dire* improbable *au souverain degré*. Quelque rebattue que soit cette distinction, il croit devoir la suivre jusqu'à ce qu'on en ait trouvé une meilleure. Cela fait, il répond aux objections de M. Woolston contre la vérité de ce miracle, lesquelles se réduisent à ces quatre :

1° que *Jésus-Christ ne ressuscita pas dans le temps qu'il avait prédit;* 2° que *quelques-uns de ses disciples ne le reconnurent point quand il leur apparut, ou qu'ils ne le reconnurent qu'à des marques qui n'étaient pas des preuves certaines que ce fût lui;* 3° qu'*il ne se montra pas en personne aux principaux sacrificateurs et aux anciens du peuple après sa résurrection, comme on suppose qu'il aurait dû le faire pour les en convaincre;* 4° *enfin* que *la pierre qui fermait le sépulcre étant scellée, et le sceau ayant été rompu en l'absence de ceux qui l'avaient apposé, on a tout lieu de soupçonner qu'il y a eu de la fraude et de l'imposture.* L'auteur réfute chacune de ces objections d'une manière fort claire et fort solide, et finit en remarquant que rien n'est plus injuste que le procédé des incrédules, qui, contents de détruire, n'édifient jamais. Il est vrai qu'à la place du christianisme qu'ils voudraient nous enlever, ils nous offrent la religion naturelle, qu'ils appellent une *religion d'or* (*Woolston, dans son sixième discours, p.* 28). Mais on leur a prouvé mille fois que cette religion ne remédie pas à tous nos besoins, et qu'elle manque en particulier dans une chose essentielle, savoir, l'assurance du pardon de nos péchés, que l'Évangile seul nous donne. *Après tout*, dit M. Pearce, *si ces gens-là agissaient sérieusement, leurs écrits ne respireraient que l'amour de la vérité et de la vertu, que la religion naturelle qu'ils élèvent si fort recommande. Mais le contraire n'est-il pas visible dans la plupart de leurs ouvrages? Je n'en alléguerai pour exemple que l'auteur des* Discours sur les miracles de Jésus-Christ... *Ce grand prôneur de la* religion d'or *n'en viole-t-il pas les premiers principes dans la manière dont il attaque le christianisme, et ne sacrifie-t-il pas toutes les lois de l'honnêteté à la fureur qui l'anime contre la révélation?* C'est ce qu'on prouve par quelques-unes de ses citations, où la mauvaise foi saute aux yeux.

La seconde brochure, de la même grandeur que la précédente, parut aussi en même temps. L'auteur commence par mettre les apôtres à couvert du soupçon d'*enthousiasme*, dont on voudrait les accuser pour invalider leur témoignage. Après quoi il remarque que la vérité de la résurrection de Jésus-Christ étant aussi solidement établie qu'il se flatte d'avoir fait dans la première dissertation, on ne saurait faire contre les miracles que ce divin Sauveur opéra pendant sa vie, aucune objection assez forte pour porter un homme raisonnable et dépréoccupé à les rejeter. *Car*, dit-il, *si Jésus a fait le plus grand de tous les miracles en se ressuscitant lui-même, miracle si manifestement au-dessus de toutes les forces de la nature, et en apparence si impossible, miracle que non-seulement aucun art humain ne peut produire, mais encore qu'aucune sagesse humaine ne pouvait prévoir; peut-il y avoir la moindre raison de douter qu'il n'ait opéré ces autres miracles qui sont visiblement moins difficiles, et contre lesquels les meilleures objections qu'on puisse faire ne sont que des vétilles en comparaison de celles dont le premier est susceptible?... Cependant puisque certaines gens ont formé des difficultés contre l'histoire littérale de presque tous les principaux miracles de Jésus, je veux bien*, continue-t-il, *les examiner en détail, pour faire voir aux lecteurs que ce ne sont là que de misérables chicanes, que le plus chétif auteur qui me soit jamais tombé entre les mains n'aurait pas voulu mettre en œuvre, et que dans toute autre affaire que celle de la religion un homme sage mépriserait souverainement. Je n'oublierai pas non plus, quand l'occasion s'en présentera, de relever les indignes artifices qu'on emploie pour donner quelque couleur à ces chicanes; et j'ose dire que si on les dévoilait, comme ils mériteraient de l'être, ceux qui s'en servent deviendraient incapables de faire tomber autre chose dans le mépris, que leurs propres ouvrages.*

On voit là le dessein et l'esprit de l'auteur. Il examine en conséquence ce que fit Jésus-Christ quand il chassa du Temple ceux qui y achetaient et qui y vendaient, et qu'il permit aux démons d'entrer dans un troupeau de pourceaux : événements dont il défend la vérité littérale contre les objections de M. Woolston. Deux mois après que ces deux premières brochures eurent paru, M. Pearce publia la troisième, dans laquelle il prouve que l'histoire du figuier maudit (*Marc*, XI, 13) et celle du changement de l'eau en vin aux noces de Cana (*Jean*, II, 1, *etc.*) ne renferment ni absurdité, ni contradiction, entendues à la lettre. Il finit sa dissertation en réfléchissant sur la mauvaise foi des déistes, et en particulier de l'auteur qu'il réfute. *Des gens*, dit-il, *qui ont si publiquement franchi toutes les bornes de la pudeur, s'érigeront-ils donc en directeurs de nos consciences? Auront-ils quelque influence sur notre foi, eux qui ne croient point, ni ne doivent être crus?... qui dans le temps qu'ils attaquent le christianisme comme une production de la fraude et de l'imposture, mettent en œuvre, pour parvenir à leurs fins, tous les artifices et toutes les fourberies des imposteurs, pratiquant ainsi ce qu'ils combattent par leurs écrits, et faisant eux-mêmes l'indigne personnage qu'ils voudraient faire jouer aux apôtres? Les ouvrages des incrédules de cet ordre sont aussi peu solides que contraires à la probité : ce sont tout autant d'insultes faites au sens commun; et les lecteurs doivent sans doute avoir bien mauvaise opinion de ces* Discours, *qui supposent qu'ils* trouveront les hommes fous, *ou qu'ils les* rendront *tels.* La quatrième brochure, qui est un peu plus grande que les précédentes, parut au mois de décembre de la même année 1729. L'auteur, après avoir posé de nouveau l'état de la question que M. Woolston avait déguisé dans la première partie de sa Défense, répond aux objections de ce dernier contre le sens littéral de deux guérisons miraculeuses que Jésus-Christ a opérées, savoir, celle de l'homme infirme ou malade depuis trente-huit ans, auprès du réservoir de Bethsaïda (*Jean*, V, 2, 3, *etc.*), et celle du paralytique qu'on descendit par le toit dans la chambre où était ce divin Sauveur (*Marc*, II,

3, *etc.*). Il s'arrête beaucoup sur ce que les évangélistes rapportent de la vertu miraculeuse des eaux de Bethsaïda, et en donne une nouvelle explication fort naturelle. Elle consiste à borner cette vertu au temps particulier dont il est parlé et qu'on suppose être celui de la fête de Pâque; ce n'était pas un miracle ordinaire et de longue main, comme se l'imaginent les commentateurs, mais un miracle nouveau, que Dieu n'opéra que pour honorer en quelque manière la présence de son fils, et pour favoriser le succès de son ministère dans cette circonstance solennelle. M. le docteur Pearce conçut sa réfutation par une réflexion très-sensée : c'est qu'on ne peut supposer en façon que ce soit, que les évangélistes aient rempli leurs relations de toutes les absurdités que M. Woolston prétend y avoir découvertes. *Car*, dit-il, *ou ils ont eu dessein d'écrire la vérité, ou ils ne l'ont pas eu. Dans le premier cas, comment des gens de bon sens qui rapportent ce qu'ils ont vu de leurs propres yeux, ont-ils pu faire d'aussi lourdes bévues que celles dont on les accuse? Dans le second cas, d'où vient que, voulant en imposer au monde, ils n'ont pas pris plus de soin de mettre leur honneur à couvert, et de rendre leurs narrations probables.* L'une et l'autre de ces choses sont également incompréhensibles. Vous voyez, monsieur, par ce petit extrait que l'auteur est un homme savant, qui écrit avec beaucoup d'ordre, de netteté et de solidité.

M. le docteur Smalbrooke, évêque de Saint-David, non content d'avoir censuré les écrits de M. Woolston dans un sermon prononcé, le 8 janvier 1728, devant *les Sociétés établies pour la réformation des mœurs*, et dans son *Instruction pastorale au clergé de son diocèse, touchant la preuve de la religion chrétienne*, publiée en août 1729, donna, le mois suivant, la première partie d'une réfutation complète sous ce titre, *A Vindication of our Saviour's Miracles*, etc., c. à d., *Défense des miracles de notre Sauveur, dans laquelle on examine particulièrement les discours de M. Woolston sur ce sujet, on met dans un vrai jour les prétendues autorités des Pères qu'il allègue contre la vérité du sens littéral, et l'on répond à ses objections tirées de la raison*. Vol. I, où l'on réfute les trois premiers Discours de M. Woolston, in-8°, p. 562, (sans la préface et l'épître dédicatoire) avec ce passage au titre : *Mais Jésus lui dit, Judas, trahis-tu le Fils de l'homme par un baiser* (*Luc*, XXII, 48)? Ce premier volume est dédié à la reine régente pendant l'absence du roi, qui fit un voyage à Hanovre en 1729. Comme Mgr. l'évêque, dans son épître dédicatoire, semble solliciter S. M. et les juges du royaume de poursuivre M. Woolston, comme un blasphémateur et un impie qui médite la ruine de la religion et de l'Etat, il a été vivement attaqué dans une petite brochure intitulée, *Instructions au très-révérend Richard, seigneur évêque de Saint-David, dans lesquelles on défend les libertés de la religion*; ou *Remarques sur son épître dédicatoire, avec une contre-dédicace, paragraphe par paragraphe, humblement adressée à ce prélat*. Cette contre-dédicace est une parodie continuelle, où l'auteur qui prend le nom de Jonathan Jones, applique aux persécuteurs et aux bigots ce que Mgr. l'évêque avait dit des incrédules et des libertins, et où il entremêle des réflexions tout à fait injurieuses à ce prélat, et en général au clergé anglican.

L'épître dédicatoire est suivie d'une assez longue préface, où Mgr. l'évêque de Saint-David fait d'abord voir de quelle manière M. Woolston est insensiblement parvenu au point d'effronterie et d'impiété qui éclate dans ses *Discours*, autant qu'on peut en juger par ses écrits, à peu près comme je l'ai remarqué ci-devant. Il montre ensuite combien est odieux et mal fondé le ridicule que cet auteur a malicieusement tâché de répandre sur les miracles et la personne même de Jésus-Christ. Pour cet effet il observe très-judicieusement que tout le ridicule du monde ne prouve rien contre la réalité et le prix de quelque chose que ce soit. Les meilleures compositions, telles que les poëmes d'Homère et de Virgile, ont été travesties ou tournées en style burlesque, sans que cela ait diminué en aucune manière le cas qu'on en fait; et là-dessus notre illustre prélat renvoie les lecteurs au traité du P. Vavasseur, *de ludicra Dictione*, p. 421, 439, Par., 1658, in-4°. Il ajoute que M. Woolston ne doit pas se couvrir de l'autorité de quelques anciens apologistes de la religion chrétienne et de quelques-uns de nos réformateurs, qui ont tourné en ridicule les superstitions de ceux contre qui ils disputaient : parce que le sujet le comportait naturellement, et y contribuait comme de lui-même, et parce que dans leurs railleries mêmes ils ont gardé quelque bienséance, et qu'ils les ont toujours accompagnées de raisons solides; ce qui est bien éloigné du cas de cet auteur. Que si cependant les uns ou les autres se sont donné à cet égard une trop grande liberté, ils sont à reprendre, et non pas à imiter. Après cela Mgr. l'évêque de Saint-David fait voir la mauvaise foi de son antagoniste dans les citations dont ses *Discours* sont chargés, et il en donne tout de suite une trentaine d'exemples où la chose est des plus visibles.

L'ouvrage est divisé en six chapitres. Dans le premier, notre savant auteur explique ce que c'est qu'un miracle en général, de quel usage et de quelle utilité sont les miracles; et il répond en particulier aux objections de M. Woolston, qui prétend que le pouvoir des miracles n'est point ni ne peut être une preuve suffisante d'une mission divine, parce que l'Ecriture sainte l'attribue quelquefois à de faux prophètes et même à l'Antechrist. Dans le second chapitre il prouve que les premiers apologistes de la religion chrétienne ont clairement reconnu et soutenu le sens littéral des miracles de Jésus-Christ; comme Quadratus, disciple immédiat des apôtres, dans son Apologie à l'empereur Adrien; Justin, martyr, dans sa première Apologie à Antonin le Pieux; Tertullien surtout, Arnobe, Lactance, etc. Le troisième chapitre est em-

ployé à faire voir d'où est venue la méthode d'expliquer mystiquement l'Ecriture, que les Pères ont généralement suivie; à rapporter les principales raisons dont Origène se sert pour l'autoriser; à marquer de quel usage et de quel poids est cette méthode; et à montrer à cette occasion, en passant, en quoi consiste proprement l'autorité des Pères. Dans le quatrième chapitre, Mgr. l'évêque, entrant en matière, établit le sens littéral des trois miracles que M. Woolston a attaqués dans son premier discours. Puis réfléchissant sur le profane ridicule que cet auteur a tâché d'y répandre, et sur les discours blasphématoires qu'il a tenus à ce sujet contre Notre-Seigneur, il ne peut s'empêcher d'en marquer son indignation dans les termes les plus forts. « Tout cela, dit-il (*pag.* 228), est d'un bout à l'autre si diabolique, que j'avoue que je ne sais comment transcrire un pareil langage, quoique ce soit pour le réfuter. Car cet auteur apostat (prétendu modérateur entre les apostats et les incrédules, bien qu'il soit lui-même l'un et l'autre) n'a pas seulement justifié la conduite des Juifs en crucifiant Notre-Seigneur comme un homme qui méritait la mort, mais il l'a de plus condamné de nouveau comme un imposteur insigne, sur une accusation qu'il a lui-même forgée; et de cette manière il a *littéralement crucifié une seconde fois le Fils de Dieu, et l'a exposé à l'ignominie* (*Héb.*, VI). *O cieux, écoutez, et toi, terre, prête l'oreille* (*Is.*, I, 1); et soyez étonnés des outrages faits au Seigneur de l'un et de l'autre. *S'il eût été bon à cet homme* qui a trahi son maître, *de n'être jamais né* (*Matth.*, XXVI, 24), *de quel supplice pensez-vous que sera jugé digne* l'auteur d'un si horrible blasphème, *qui* (*Héb.*, IX, 29) *a foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour profane le sang de l'alliance par lequel il avait été sanctifié, et outragé l'Esprit de grâce?*..... Mais je ne veux pas aggraver son crime, et quelque grande que soit l'impiété dont il s'est rendu coupable, je me *contenterai de lui dire: Que le Seigneur te réprime.* »

Dans le cinquième chapitre, notre prélat réfute ce que M. Woolston a avancé dans son second discours contre la guérison miraculeuse d'une *femme affligée d'une perte de sang depuis douze ans* (*Matth.*, IX, 20, *etc.*; *Marc.*, V, 25; *Luc*, VIII, 43), et celle d'une autre *femme qu'un esprit d'infirmité tenait courbée depuis dix-huit ans* (*Luc*, XIII, 10), et contre l'entretien prophétique que Jésus-Christ eut avec la samaritaine (*Jean*, IV). Il rappelle d'abord ce qu'il avait dit auparavant, en général, des guérisons miraculeuses que les évangélistes attribuent à Notre-Seigneur: c'est que les unes sont miraculeuses en elles-mêmes, et les autres seulement quant à la manière de les opérer. Les premières comprennent les maladies absolument incurables, comme de rendre la vue à un aveugle de naissance, de rétablir la main d'un homme qui est sèche, etc. Les secondes ont pour objet les maladies qui ne sont pas, à la vérité, incurables de leur nature, mais que Jésus-Christ a guéries sans aucun secours de la médecine, en un moment, par sa seule parole, par le simple attouchement de ses mains ou de ses habits, en l'absence comme en la présence des personnes malades, etc. Et si même les évangélistes n'ont pas décrit en médecins ou en chirurgiens la nature et les symptômes des diverses maladies que Notre-Seigneur a guéries, ce qu'on ne doit pas attendre de simples historiens, ils en ont dit assez pour convaincre toutes personnes raisonnables que ces guérisons étaient surnaturelles, ou quant à la matière, ou quant à la manière. C'est ce que Mgr. l'évêque de Saint-David applique aux deux cas particuliers dont il s'agit ici. Et comme M. Woolston avait prétendu que la femme affligée d'une perte de sang depuis douze ans ne devait son rétablissement qu'à la force de son imagination, il montre combien cette pensée, que le fameux Pomponace a le premier mise en œuvre (Vid. Pomponat., *de Incantatione*, p. 283), est absurde. « L'imagination, dit-il, peut bien vivement imiter la raison dans des bagatelles; mais dans des choses réelles et considérables, son pouvoir est très-mince. Le système allégorique de M. Woolston en est un exemple sensible. S'étant livré à une admiration implicite des Pères et à un faux goût pour leurs interprétations *mystiques* (espèce de folie qui a possédé cet auteur au moins le double du nombre des années que la femme de l'Evangile avait été travaillée de son incommodité), il a commencé à se faire de basses idées du sens *littéral* de l'Ecriture: ensuite il s'est laissé aller à substituer les allégories des Pères au texte sacré même; et enfin son imagination l'a emporté jusqu'à tourner en ridicule les faits contenus dans ce texte. Mais j'espère que le monde sera bientôt convaincu que tout ce système d'une imagination dérégléé n'est qu'illusion et que chimère, et ne saurait détruire les *faits*, ni altérer le sens *littéral* de l'Ecriture sainte. De sorte que je puis bien appliquer ici ce que l'on n'a que trop justement observé dans d'autres occasions: c'est qu'il n'y a pas de gens plus *crédules* que ceux qui rejettent la vérité de l'Evangile, toujours prêts à embrasser les notions les plus extravagantes et les plus romanesques, celles-là même du pouvoir sans bornes de l'imagination, plutôt que de croire des faits aussi solidement établis que ceux de l'Evangile. »

Le sixième chapitre roule sur ce que M. Woolston a allégué dans son troisième discours contre le sens littéral du miracle du figuier maudit, et celui du paralytique de trente-huit ans au réservoir de Bethsaida; et comme cet auteur s'est surpassé lui-même en profanation et en impiété au sujet du premier de ces miracles, et qu'il n'a que trop tenu la parole qu'il avait d'abord donnée de *le traiter d'une manière un peu plus burlesque qu'à l'ordinaire*, Mgr. l'évêque de Saint-David ne peut retenir son indignation. *Puisque cet écrivain*, dit-il (*page* 420, *etc.*), *a si indignement tourné en ridicule son premier maître comme un garçon charpentier, et même ses occupations particulières durant cette guerre*

de sa vie qui précéda son ministère, il faut que je rappelle à la mémoire de cet homme outrageux la réponse qui fut faite autrefois à une pareille question. Quelqu'un ayant demandé dans le même esprit de malignité ce que faisait le fils du charpentier, on lui répliqua qu'il préparait un cercueil pour Julien l'Apostat; et en effet, Julien mourut bientôt après. A quoi j'ajouterai ce que l'on rapporte, qu'immédiatement avant sa mort il s'écria : A la fin, tu as vaincu, Galiléen; *car c'était là le nom que cet apostat donnait ordinairement par mépris à Jésus, et qui était une de ses profanes railleries contre lui, contre sa religion et ses sectateurs, en quoi il abondait longtemps avant M. Woolston. Puisse de même cet auteur méditer plus sérieusement sur son cercueil, je veux dire sur la mort et ses suites, et en particulier sur le jour auquel il sera jugé en dernier ressort par celui-là même qu'il a si cruellement méprisé et outragé! Puisse-t-il se* souvenir d'où il est déchu, *et faire la confession de Julien l'Apostat dans le meilleur sens dont ses paroles sont susceptibles, mais dans un temps plus convenable qu'il ne le fit et avant qu'il soit trop tard!*

La seconde partie de l'ouvrage de Mgr. l'évêque de Saint-David (transféré depuis la publication de la première à l'évêché de Coventry et Lichtfield) parut au mois de juin de l'année dernière, aussi in-8°, p. 592, sans l'épître dédicatoire au roi et la préface, avec ces deux passages au titre : *Les choses sont écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ* (*Jean*, XX, 31). *Comme étant libres, et cependant n'usant pas de votre liberté pour une couverture de malice* (1 *Pier.*, II, 16). Dans la préface, cet illustre prélat fait d'abord quelques réflexions sur le procédé contradictoire de M. Woolston, qui, dans le temps qu'il attaque avec le plus de profanation, pour ne pas dire d'impiété, la vérité des miracles de Jésus-Christ, soutient qu'il est bon chrétien, et que c'est injustement qu'on le met au rang des incrédules et des déistes. Il remarque que l'enthousiasme (et l'entêtement de cet auteur pour la méthode allégorique est un vrai enthousiasme : car ce mot ne signifie pas seulement un transport extraordinaire de l'esprit causé par une inspiration réelle ou prétendue, mais encore en général tout attachement aveugle et toute préoccupation violente pour une fausse opinion), que l'enthousiasme, dis-je, est très-compatible avec l'incrédulité. C'est ce qu'il prouve par l'exemple de Vanini, de Pomponace et de Cardan, qui, tout athées qu'ils étaient, ont donné des preuves sensibles de fanatisme. Et s'il y a eu des athées enthousiastes, pourquoi ne pourrait-il pas y avoir des déistes enthousiastes? Le fameux Spinosa n'a pas été exempt de cette maladie, comme il paraît en particulier par la manière allégorique dont il explique la résurrection de Notre-Seigneur. Mahomet encore donna dans l'enthousiasme, et le fit adroitement servir au succès de son imposture. De tout cela notre savant auteur conclut que M. Woolston n'a mis en œuvre son fanatisme allégorique que pour mieux couvrir son jeu et avancer la cause du déisme, surtout si l'on fait attention à la manière indécente, profane et blasphématoire dont il a parlé de Jésus-Christ et de ses miracles, surpassant en cela tout ce qui a jamais été écrit par les plus violents ennemis du christianisme et par les athées mêmes que je viens de nommer. Ensuite Mgr. l'évêque de Lichtfield justifie le haut clergé de l'esprit de persécution dont cet écrivain les accuse d'être animés à son égard. Il fait voir qu'il y a bien de la différence entre une honnête liberté et une licence effrénée en matière de religion; que les lois du royaume accordent la première, et non pas la seconde; que l'irréligion et l'impiété vont à saper les fondements de la société; et par conséquent, qu'il est juste et nécessaire pour tout État de réprimer ceux qui répandent des maximes impies et qui s'érigent en fauteurs publics du déisme. Les incrédules eux-mêmes conviennent que la religion naturelle doit être appuyée de l'autorité du magistrat, comme étant absolument nécessaire à la société (1); et pourquoi cela n'aurait-il pas également lieu à l'égard de la religion révélée?

Le corps de l'ouvrage est divisé en trois chapitres. Dans le premier, l'illustre auteur établit le sens littéral des trois miracles de Jésus-Christ que M. Woolston a attaqués dans son quatrième discours, savoir : celui de l'aveugle-né à qui ce divin Sauveur rendit la vue (*Jean*, IX), celui du changement de l'eau en vin aux noces de Cana (*Id.*, II), et la guérison du paralytique qu'on descendit par le toit de la maison où Jésus était (*Matth.*, IX; *Marc*, II; *Luc*, V). Dans le second chapitre, il réfute les objections que cet auteur a faites dans son cinquième discours contre la vérité littérale des trois résurrections que Notre-Seigneur a opérées pendant sa vie, savoir: celle de la fille de Jaïrus, chef de la synagogue (*Matth.*, IX; *Marc*, V; *Luc*, VIII), du fils de la veuve de Naïm (*Luc*, VII), et de Lazare (*Jean*, XI). Le troisième est employé à combattre les prétendues difficultés et les paradoxes inouïs de cet écrivain audacieux, dans son sixième discours sur la résurrection de Jésus-Christ même; et l'on peut dire que ce n'est pas l'endroit du livre le moins intéressant, soit par l'importance du sujet, soit par la manière dont il est traité. En général, la méthode constante de Mgr. l'évêque de Lichtfield est premièrement de réfuter les mauvaises raisons de son antagoniste, d'éclaircir les difficultés qu'il fait naître à tout moment, et puis de montrer que les autorités qu'il allègue en sa faveur, surtout celles des Pères, sont mal citées, ou ne font rien à sa thèse, ou supposent toujours le sens littéral. Il le suit pas à pas et ne laisse absolument rien passer sans réponse, ce qui a fait grossir l'ouvrage sous sa main au delà de ce qu'il avait d'abord pensé; mais le public n'y perd rien, vu l'abondance et la solidité des remar-

(1) Voyez entre autres l'*Examen du système sur le sens littéral des prophéties*, vol. II, p. 413, 414.

ques critiques où cette longue discussion l'a nécessairement engagé.

Il y a à la fin un *post-scriptum* où ce digne prélat fait quelques réflexions sur les deux défenses de M. Woolston et en particulier sur ce qu'il prétend être chrétien et bon chrétien, soutenant qu'il croit que l'Ecriture est divinement inspirée, puisque sans cela il ne pourrait pas se persuader qu'elle renfermât sous la lettre d'aussi grands mystères qu'il s'imagine d'y avoir découvert. Cette prétention, remarque Mgr. l'évêque de Lichtfield, est tout à fait contradictoire; car si l'histoire évangélique n'est qu'un tissu de paraboles ou de fables pieuses, comme cet auteur le soutient, comment peut-il croire qu'elle ait été écrite par inspiration divine? Et si les miracles de Jésus-Christ, dans le sens littéral, ne sont que des tours de passe-passe et des impostures, quelle idée peut-il se faire de la religion de ce divin Sauveur ou de l'inspiration des évangélistes? Il relève ensuite les aveux que M. Woolston a faits d'avoir cité sciemment des ouvrages supposés des Pères, ce qui est une preuve de la plus mauvaise foi qu'on puisse imaginer; car ce que cet auteur allègue pour sa défense, que quoique quelques-uns de ces écrits soient supposés, ils renferment pourtant toujours les témoignages de l'antiquité sur les choses dont ils traitent; cela, dis-je, est absolument faux, puisqu'il s'agit ici de l'autorité aussi bien que du sens des ouvrages qu'il cite en sa faveur : autrement les citations ne prouveraient rien. Il faut nécessairement connaître le caractère des auteurs et le temps où ils ont vécu, pour pouvoir s'appuyer sur leurs suffrages ou sur leurs dépositions. Pour ce qui est de l'antiquité de la tradition orale ou de l'interprétation allégorique chez les Juifs, que M. Woolston fait remonter aussi loin que Moïse, et dont il voudrait se prévaloir, notre savant auteur observe en passant que, selon le Juif Orobio (*Limborch, Amica coll. cum Jud.*), Jésus-Christ était de la secte des karaïtes, qui tenait pour le sens littéral de la loi, contre les rabbanites, qui suivaient le sens allégorique. M. Woolf dit que Mardochée, qui a écrit touchant la première de ces sectes, assure qu'il y a eu des karaïtes qui ont rejeté le crime du crucifiement de Notre-Seigneur sur les rabbanites. Triglandius nous apprend encore que la secte des karaïtes est beaucoup plus considérable qu'on ne l'a cru ci-devant; qu'on a depuis peu découvert plusieurs de leurs livres; et que les plus savants auteurs juifs qui ont vécu dans les dixième et onzième siècles tenaient plus pour le sens littéral que ceux qui les ont précédés, etc.

Voici, monsieur, un autre ouvrage qui, pour ne renfermer pas une réponse complète aux six discours de M. Woolston, n'en mérite pas moins votre attention. Ce sont deux brochures dont M. Stebbing, habile prédicateur de Grays-Inn est l'auteur. La première, qui parut en novembre 1729, a pour titre : *A Defence of the Scripture-History*, etc., ou *Défense de la Bible, autant que cela intéresse la résurrection de la fille de Jaïrus, le fils de la veuve de Naïm, et Lazare. Pour servir de réponse au cinquième discours de M. Woolston sur les miracles de Notre-Seigneur. On y a joint une préface, contenant quelques remarques sur la réponse de cet auteur à milord évêque de Saint-David*, in-8°, de 68 p. sans la préface, qui en contient douze. Je ne vous parlerais point de cette préface, quoique écrite avec beaucoup d'esprit, s'il n'y avait pas un paragraphe entier qui regarde l'ouvrage dont je publie la traduction, et qui mérite d'être transcrit. Vous en jugerez; le voici : *Si M. Woolston avait véritablement à cœur de défendre la cause dans laquelle il s'est engagé, il y a eu plusieurs traités avant celui de l'évêque de* Saint-David *qu'il aurait assurément crus dignes de son attention. Entre autres, qu'il me soit permis de faire mention, premièrement, de celui qui a pour titre :* Les Témoins de la résurrection de Jésus examinés et jugés selon les règles du barreau, etc., *traité qui a eu l'approbation de tous les lecteurs intelligents et équitables. Quel que soit l'auteur à qui le public est redevable d'une pièce si spirituelle et si judicieuse, il a certainement toutes les qualités d'un généreux adversaire. Il n'y a point ici de recours au bras séculier, et point de ces calomnies et de ces médisances dont M. Woolston se plaint si hautement et d'une manière si injuste. Ce sont des raisons, et non pas des invectives qu'on lui oppose; et une chose qui doit le prévenir en faveur de ce traité, comme elle fait tout le reste du monde, c'est que les objections des incrédules y sont proposées avec beaucoup plus de clarté et de force que cet auteur lui-même n'a su le faire. Et cependant il n'a pas daigné y répondre ni en prendre aucune connaissance jusqu'à présent, quoiqu'il ait été publié il y a plusieurs mois, et bientôt après que son* sixième discours *eut paru. Et qu'en dit-il à présent? Que* l'auteur est favorable à ses objections contre la résurrection de Jésus, qu'il a fidèlement exposées; mais qu'il est si éloigné de les avoir toutes pleinement réfutées, qu'on aperçoit par-ci par-là qu'il est persuadé qu'on ne saurait y répondre (*Défense de M. W., part.* I, *p.* 59). *Remarquez en passant, qu'il avoue assez clairement que cet auteur a pleinement réfuté* quelques-unes *de ses objections; et cet aveu nous ferait plaisir, si M. Woolston avait bien voulu nous dire quelles sont, à son avis, celles qu'il n'a pas pleinement réfutées. Mais cela n'est pas de grande conséquence, puisque, après tout, il nous apprend* (*Ibid., p.* 60), qu'il y a très-peu de chose dans ce traité qui puisse le faire regarder comme une réponse suffisante à ses objections, si l'on en excepte le jugement des jurés. *N'est-il pas visible que cet auteur dédaigne de débattre la question en galant homme avec qui que ce soit, et qu'il ne cherche qu'à défendre sa cause à force d'effronterie? A-t-il écrit une seule page pour prouver qu'il y a quelque apparence de vérité dans ce qu'il avance? A-t-il seulement renvoyé ses lecteurs aux endroits particuliers de ce traité, où l'auteur a fait paraître qu'il est persuadé que ses objections sont sans réplique? Rien de*

tout cela, il n'a pas même dit un seul mot qui montre qu'il ait jamais dessein de le faire. Il nous parle à la vérité d'une Défense *qu'il a composée, et qu'il espère encore de pouvoir* **publier quelque jour.** ***Et qu'est-ce qu'il se propose de prouver dans cette Défense? Qu'il n'est pas vraisemblable que le docteur Sherlock, évêque de Bangor, soit l'auteur de ce traité. Mais quel bien, monsieur, cela peut-il faire à vous ou à votre cause, de savoir qui en est le véritable auteur? Si je prouvais que M. Woolston n'est pas l'auteur des livres publiés depuis peu sous son nom, mais que quelqu'un les a écrits pour lui, en serais-je plus avancé? Les objections qu'il a faites n'en seront ni meilleures ni pires; et n'est-ce pas la même chose à l'égard des réponses à ces objections, soit que le docteur Sherlock les ait ou ne les ait pas composées? Sans doute que si M. Woolston avait pu prouver que l'auteur de ce traité lui est favorable, il l'aurait fait, il y a longtemps, sachant bien que cela lui aurait beaucoup mieux tourné à compte que des*** dédicaces ***insultantes; et dans ce cas, il est naturel de penser qu'il aurait été ravi que l'on eût cru que monseigneur l'évêque de Bangor était cet auteur-là, afin qu'un si illustre prélat pût augmenter la gloire de son triomphe. Mais il sait qu'il accuse faux; sa conscience le convainc de dissimulation, et sa poltronnerie le trahit. S'il le nie, il faut qu'il en donne des raisons, en faisant voir que cet auteur n'a pas répondu à ses objections. En quelque temps qu'il entreprenne de le faire, bien ou mal, il se trouvera des gens prêts à examiner comment il s'en acquittera; et ce qui doit encourager M. Woolston à prendre la plume pour cela, c'est que s'il a l'avantage dans cette dispute, et qu'il puisse une fois prouver que la résurrection de notre Sauveur est une imposture, personne ne croira qu'il vaille la peine de contester avec lui sur le reste.***

Dans la dissertation qui suit, M. le docteur Stebbing fait deux choses. 1° Il examine la manière dont les trois faits en question sont rapportés dans l'histoire de l'Evangile, pour voir s'ils renferment quelque absurdité ou quelque contradiction, en un mot, quelque circonstance qui puisse les rendre justemen suspects de fraude. 2° Il recherche quelles sont les preuves sur lesquelles nous croyons que cette histoire est vraie, et par conséquent que ces faits ont été fidèlement représentés. Le premier de ces points lui donne lieu de réfuter les objections de M. Woolston contre la probabilité de ces faits, lesquelles il réduit à cinq, dont trois sont générales, et deux particulières à la résurrection de Lazare. Entre les générales est celle-ci: *Qu'aucune de ces trois personnes ressuscitées n'a rien dit, ni pu dire de leur état dans un autre monde* (*Disc.* V, *p.* XXXII, *p.* 6). La réponse de M. Stebbing me paraît si bien tournée, que je crois vous faire plaisir, monsieur, de la rapporter tout au long: cela vous donnera d'ailleurs une idée de son génie et de sa manière d'écrire. *Que M. Woolston,* dit-il, *ne se donne point la torture pour faire regarder comme une absurdité qu'un homme ressuscité ne découvre rien à ses amis et à ses connaissances de ce qui se passe dans l'autre monde. Car quelque chose qu'il puisse alléguer au contraire, les trois personnes dont il s'agit dirent à leurs amis et à leurs connaissances tout ce qu'elles en savaient. Mais si (ce qui est le plus probable) elles n'en savaient rien, il est très-certain qu'elles n'en pouvaient rien dire. L'idée de mort n'emporte autre chose que la séparation du corps et de l'âme; et si Dieu le veut, l'âme peut subsister pour un temps dans un état d'insensibilité, hors du corps, aussi bien que dans le corps. Mais, dira cet auteur, comment peut-on supposer que Dieu a voulu que ces personnes ne sussent rien de l'état de l'âme après sa séparation du corps?* Une relation *fidèle de cet état faite par des gens qui l'auraient éprouvée pendant quelque temps,* n'aurait-elle pas confirmé le dogme d'une vie à venir, qui est essentiel à notre religion, et réfuté pleinement les saducéens et les sceptiques de ce temps-là aussi bien que les matérialistes de celui-ci (*Disc.* V, *p.* 33)? *Je n'en sais rien; car il est très-difficile de savoir ce qui pourrait* pleinement réfuter (*j'entends dans leur opinion*) *des gens qui sont déterminés par avance à ne point croire. A mon avis, l'évidence d'un état à venir, telle que nous l'avons à présent, est aussi grande qu'il est nécessaire qu'elle le soit; et je doute que, quand Lazare aurait connu, et que saint Jean aurait décrit en détail, d'après lui, l'état des morts, cet auteur en eût rien cru de plus. Mais ce n'est pas la peine de disputer avec lui sur cet article. Supposons que l'avantage qui pouvait revenir du témoignage de ces personnes touchant un état à venir fût aussi grand qu'il le prétend, je lui demande simplement. Peut-il prouver que Dieu était tenu de donner un tel témoignage, ou peut-il seulement démontrer que, pour de certaines raisons, ce n'aurait pas été une chose incompatible avec la sagesse de sa providence de le faire? Jusque-là il n'a aucun droit de supposer que ces trois personnes connussent, en quelque façon que ce soit, l'état des âmes séparées du corps, ou que si elles en avaient quelque connaissance, il leur fût permis d'en parler. C'est donc une chose ridicule que d'alléguer le silence des historiens sacrés à cet égard, comme une preuve qui renverse la crédibilité des faits dont il s'agit,* etc.

Un mois après que cette première brochure eut paru, M. le docteur Stebbing publia la seconde sous ce titre, *A Discourse*, etc. *Discours sur le pouvoir miraculeux que notre Sauveur a eu de guérir toutes sortes de maladies, où l'on examine les six cas particuliers contre lesquels M. Woolston a fait des objections*, etc., in-8°, 66 p. Ces six cas sont: 1° ce que fit Jésus-Christ lorsqu'il chassa les démons du corps de deux possédés au pays des Gadaréniens; 2° la guérison de la femme affligée d'une perte de sang depuis douze ans; 3° celle de la femme travaillée d'un esprit d'infirmité; 4° celle d'un homme malade depuis trente-huit ans, auprès du réservoir de Bethsaïde; 5° celle de l'aveugle-né; 6° et celle du paralytique qu'on descendit par le toit de la maison où était Jésus. Après avoir décrit

tout de suite ces six traits de la manière qu'ils sont rapportés dans l'Evangile, l'auteur examine en détail deux choses : l'une, si l'on peut rapporter ces guérisons à des causes purement naturelles, sans avoir recours à un pouvoir miraculeux qui fût en Notre-Seigneur; l'autre, si ces faits, tels que les évangélistes les représentent, renferment des circonstances qui puissent donner lieu à les traiter d'absurdes, comme le fait M. Woolston. En traitant ce dernier point, par rapport à la guérison des deux possédés, il répond à une objection qui est tirée de ce qui est rapporté des malins esprits qui étaient la cause de leurs maux (*p.* 22, *etc.*). Il remarque très-judicieusement que la nature du sujet en question ne l'oblige point à fournir les preuves de l'existence des démons, ou à déterminer jusqu'où s'étend leur influence dans les affaires humaines. L'Evangile suppose qu'il y a de tels esprits, et que ces esprits ont quelquefois la permission d'exercer leur pouvoir sur les hommes. On tire de là une objection contre l'autorité de cet Evangile; mais pour qu'elle soit de quelque poids, c'est à ceux qui la font à prouver qu'il n'y a point de semblables êtres, ou que, s'il y en a, il est impossible qu'ils aient aucune influence sur les affaires de ce bas monde. Et qu'est-ce qu'on peut dire dans cette vue, qui ne soit un pur effet du préjugé? Il n'y a qu'un athée qui puisse nier l'existence des esprits en général; et dès qu'on admet ce principe, où est la contradiction à supposer qu'il y en ait un grand nombre, et de plus d'une espèce, des mauvais aussi bien que des bons? Et s'il y en a de mauvais, pourquoi Dieu ne pourrait-il pas leur permettre de nuire aux hommes, comme il le permet aux méchants hommes ou aux méchantes bêtes? Ou pourquoi l'action d'un mauvais esprit sur le corps d'un homme ne pourrait-elle y causer de maladies, aussi bien que l'action de plusieurs choses naturelles (*pages* 24, 25)? *Ni la raison, ni les sens, ne nous apprennent pas grand'chose de l'existence des démons ou de leur pouvoir; de là vient que nous sommes si portés à les compter pour rien dans la recherche des effets que nous voyons tous les jours de nos yeux. Mais si quelqu'un disait, qu'aujourd'hui même, plusieurs maladies, qui affligent le genre humain, sont causées par de mauvais esprits, certains auteurs modernes trouveraient mieux leur compte à exercer le talent qu'ils ont de tourner les choses en ridicule, qu'à faire usage de leur raison et de leur savoir pour les réfuter.*

M. le docteur Stebbing, pour prouver la vérité des six faits qu'il vient d'examiner, rappelle ensuite les deux caractères distinctifs d'un historien fidèle, qu'il a établis dans la dissertation précédente, savoir, la connaissance et l'intégrité. Il montre que ce sont là des choses sur lesquelles les évangélistes n'ont pu se tromper eux-mêmes, ni voulu tromper les autres, s'agissant de faits sensibles et palpables dont ils ont été les témoins, de faits arrivés en différents temps, en différents lieux, en public, en présence d'un grand nombre de gens, et en faveur de diverses personnes de tout rang et de toute condition. Ce qui le conduit enfin à réfuter l'objection dont M. Woolston fait son grand bouclier, et qu'il tire de ce que, les évangélistes ne décrivant point la nature des maladies que Jésus-Christ a guéries, on ne saurait dire si ces guérisons n'ont pas pu se faire par des voies purement naturelles. Tout cela est exécuté avec une grande précision, beaucoup de netteté, de vivacité et de force; en un mot, d'une manière qui ne peut que plaire et que donner une grande idée du mérite de l'auteur.

Le dernier ouvrage dont j'ai dessein, monsieur, de vous parler, est celui de M. Stevenson, maître-ès-arts, chanoine de Salisbury, et recteur de Colwal, dans la province d'Hereford, qui parut vers la fin de 1730 sous ce titre, *A Conference*, etc., *Conférence sur les miracles de notre bienheureux Sauveur, où l'on établit et l'on examine à fond toutes les objections que M. Woolston a proposées contre la réalité de ces miracles, de même que plusieurs autres difficultés plus importantes, et où l'on prouve évidemment la vérité de la religion chrétienne*, in-8°, de 410 pag. sans la préface. Vous voyez, monsieur, par ce titre, quel est le dessein de l'auteur et la nature de son ouvrage. C'est un dialogue entre un déiste, un pyrrhonien et un chrétien, où chacun de ces trois personnages soutient très-bien son caractère. Les objections et les difficultés y sont exposées d'une manière impartiale, et les réponses sont ingénieuses, claires et solides. « Le pyrrhonien, dit l'auteur dans sa préface, doute de la vérité de la révélation, sans pouvoir se déterminer ni pour ni contre. Sur les sujets communs, il pense et il parle comme le reste des hommes. Le caractère du déiste est fort singulier; et cela ne pouvait être autrement, puisqu'il représente M. Woolston. Je lui aurais volontiers donné le titre d'allégoriste, qu'il semble affecter; mais je ne pouvais sans choquer la raison ou la bienséance donner un autre nom que celui de déiste à un homme qui rejette ouvertement et même qui *abhorre le sens littéral* que tout le monde sait être le sens naturel, ou la vérité réelle de l'histoire de l'Evangile; qui traite en termes formels notre divin Sauveur d'imposteur, et ses miracles de pures fourberies et de tours de passe-passe. Cependant quoique le caractère du déiste soit précisément celui de monsieur Woolston, je ne voudrais pas qu'on crût que j'ai dessein d'insinuer que tous les déistes sont de la même trempe. Le déiste de cette conférence ne représente que monsieur Woolston, et non les déistes en général. Je sais qu'il y a des déistes sages, savants, judicieux et qui cherchent à s'instruire, aussi bien que des déistes moqueurs, ignorants, crédules et superficiels. Mais quelque distingués que les premiers puissent être par leur bon sens, leur savoir et leur zèle pour ce qu'ils croient être la vérité, ils semblent encore agir par préjugé, et ne pas examiner les preuves que nous leur fournissons de la vérité du christianisme, avec le soin, l'attention et l'impartialité qu'ils de

vraient. C'est principalement pour convaincre les déistes de cet ordre, et pour confirmer les chrétiens dans une persuasion raisonnable et bien fondée de la divinité de l'Evangile, que je publie cette Conférence.... Les objections de M. Woolston sont généralement proposées dans ses propres termes. Le déiste ne trahit point sa cause; mais il raisonne d'une manière aussi serrée qu'il le peut, jusqu'à ce que la force de la vérité le réduise au silence, ou que l'espérance de mieux réussir sur d'autres points en dispute le fasse passer à de nouvelles objections; mais quoique la vérité ait quelque pouvoir sur son esprit dans des choses de peu de conséquence, ses préjugés invétérés l'emportent toujours. Et certes, si l'on y fait bien attention, on ne sera point surpris que celui qui représente M. Woolston paraisse, à la fin de la dispute, trop entêté de ses opinions pour se laisser persuader. En cela je n'ai fait que rendre justice à son caractère. Les exemples de personnes que les disputes particulières ont ramenées de leurs erreurs en matière de religion sont si rares, qu'on ne doit pas s'attendre qu'un dialogue de pure controverse finisse par la conversion du parti opposé. Une représentation de cette nature ne peut servir qu'à faire voir ce que l'on ne révoque guère en doute, que l'auteur a bonne opinion de son ouvrage, et croit que ses arguments sont invincibles. »

Vous ne serez peut-être pas fâché, monsieur, d'entendre l'auteur lui-même expliquer et justifier le plan qu'il a suivi. « J'ai eu rarement besoin, dit-il, de chercher ailleurs que dans l'Ecriture la solution des difficultés fondées sur l'histoire de l'Evangile; mais j'ai examiné plus en détail que ceux qui ont écrit sur la même matière ne l'ont fait, les miracles qu'on a attaqués, et leurs diverses circonstances; et je me suis généralement borné à des remarques ou à des raisonnements tirés de l'Ecriture sainte, de l'expérience et de faits incontestables. Non-seulement j'ai répondu à toutes les objections de M. Woolston, et à d'autres difficultés plus considérables qui se sont naturellement présentées dans le cours de la dispute; mais de plus, j'ai indiqué les principales preuves de la vérité de la religion chrétienne, et je me suis étendu sur les observations que les autres avaient laissé passer sans s'y arrêter. J'ai aussi expliqué par occasion, ou indiqué le véritable sens de plusieurs textes de l'Ecriture qu'on a mal pris jusqu'ici. Cependant je n'ai pas de grands noms à alléguer en faveur de mes explications, si l'on en excepte deux ou trois que j'ai eu soin de citer. Tout le reste est un *specimen* de plusieurs remarques critiques que j'ai faites en étudiant l'Ecriture sainte à sa source, sans le secours des commentateurs, et sans me préoccuper de leurs sentiments, etc. »

Je m'arrête ici, monsieur, crainte de vous fatiguer par une longueur excessive. Content de vous donner une idée générale des ouvrages dont je viens de parler, je n'ai touché que légèrement le fond de la matière; mais je me propose, si Dieu me conserve la vie et la santé, de publier une réponse complète à toutes les objections de M. Woolston, et des incrédules en général, contre les miracles de Jésus-Christ. Pour cela, je ramasserai tout ce que nous avons de meilleur en anglais sur ce sujet; j'y joindrai ce que mes lectures ou la méditation pourront me fournir de nouveau, et je rangerai le tout dans l'ordre le plus méthodique qu'il me sera possible. En un mot ce ne sera ni une traduction, ni une simple compilation, ni une production toute nouvelle, mais un ouvrage qui tiendra de tous les trois, et où je ne négligerai rien pour satisfaire les lecteurs. C'est un dessein qui m'a été suggéré par le savant auteur de la dissertation précédente, et par d'autres personnes de mérite qui m'honorent de leur bienveillance. Ainsi je me flatte qu'on l'approuvera dans les pays étrangers. A l'égard de l'exécution, le public en sera le juge.

Au reste, monsieur, si je me propose de publier une réponse complète aux écrits de M. Woolston, ne croyez pas que j'y fasse entrer l'article de la résurrection de Jesus-Christ. L'auteur de la pièce dont je donne ici la traduction, n'a rien laissé à désirer sur ce sujet. Je n'ai pas dessein d'en faire l'éloge : mon témoignage serait un peu suspect en qualité de traducteur; mais je ne saurais m'empêcher de dire que je ne crois pas que depuis le commencement du christianisme il se soit rien publié de plus excellent en ce genre, soit qu'on ait égard au fond des choses ou à la manière de les dire. Le grand nombre d'éditions qu'on a faites de cet ouvrage en moins de deux ans, le jugement du public, et surtout de la partie du public la plus éclairée, qui ne peut se lasser de l'admirer, en sont de bonnes preuves. Je me flatte qu'on ne pensera pas autrement delà la mer; et j'avoue que si le contraire arrivait, je ne pourrais qu'avoir très-mauvaise opinion du goût qui y règne. La seule chose qui pourrait causer aux lecteurs quelque petit embarras, c'est la forme juridique de cette dissertation, où l'auteur a suivi les règles du barreau anglais, qui sont peu connues des étrangers. Mais pour prévenir cet inconvénient, je vais expliquer en deux mots ce qu'il y a de plus essentiel à savoir sur ce sujet.

En Angleterre, les juges ordinaires ne décident point, comme partout ailleurs, de la vie et de la fortune des sujets. Les scherifs des comtés qui sont à peu près comme les grands prévôts en France, choisissent dans leurs comtés douze bourgeois ou particuliers qui ont maison, pour juger définitivement sur la déposition des témoins. Ce sont ceux qu'on appelle les jurés, sans doute parce qu'on leur fait d'abord prêter serment de suivre dans leurs jugements les lumières de leur conscience. Ensuite ils prennent place dans la cour de justice; et s'il s'agit d'un procès criminel, on leur lit la procédure faite par le juge de paix qui a envoyé l'accusé en prison. Celui-ci est admis à plaider sa cause en leur présence, par lui-même ou par des

avocats ; et il peut préalablement les récuser tous l'un après l'autre, dans lequel cas on en choisit sur-le-champ de nouveaux en leur place, qu'il ne peut plus récuser. Ces jurés entendent les témoins, et les raisons qu'on allègue pour et contre; après quoi le juge qui préside leur fait un rapport ou une récapitulation du tout, et leur donne ses instructions particulières sur le cas dont il s'agit, les exhortant à le bien peser et à juger selon leur conscience. Si les preuves sont évidentes, ils consultent ensemble et prononcent sans sortir de la cour; mais si le fait est douteux et requiert délibération, ils se retirent à part dans une chambre où on les enferme, sans leur donner ni à manger ni à boire jusqu'à ce qu'ils soient tous d'accord. Alors il reviennent à la cour, et déclarent l'accusé *coupable* ou *non coupable ;* et suivant cela, le juge lui prononce sa sentence conformément aux lois du royaume. Ainsi, en Angleterre, un homme ne peut être jugé que par ses pairs, c'est-à-dire par des personnes de son rang et de sa condition, ce qui met ses ennemis hors d'état de l'opprimer, quelque grand que soit leur pouvoir. Ce sage établissement doit son origine à Alfred le Grand, sur la fin du neuvième siècle.

Cela suffit, monsieur, pour n'être point arrêté par la forme juridique que l'auteur anonyme a donnée à la dissertation dont je publie la traduction. Cette forme a cet avantage sur un discours suivi, que, s'agissant d'un fait attesté par des personnes qui disent en avoir été les témoins, la vérité de leur témoignage en devient plus sensible et plus incontestable. Les raisons de part et d'autre sont proposées d'une manière plus claire et plus précise; les objections et les réponses se suivent de plus près et mettent le lecteur mieux en état d'en juger; en un mot, l'on voit avec plus d'évidence et moins de peine que la victoire est tout entière du côté des apôtres. Au reste, il n'est pas surprenant que l'auteur ait choisi ce miracle entre tous les autres pour en établir, d'une manière qu'on peut appeler invincible, la vérité et la réalité; car si la résurrection de Jésus-Christ n'est pas vraie, il ne peut être regardé que comme un imposteur; tous les miracles que les évangélistes rapportent sont de pures fables, et M. Woolston a eu raison d'en combattre le sens littéral. Mais si Jésus-Christ est ressuscité, tous les miracles que les apôtres assurent qu'il a faits pendant sa vie sont vrais à la lettre, et les objections par lesquelles cet auteur a tâché d'en détruire la réalité, tombent d'elles-mêmes; car enfin Dieu aurait-il muni un imposteur du sceau de son approbation, en le ressuscitant des morts? Et celui qui a fait le plus, ne pourrait-il avoir fait le moins? Celui qui s'est ressuscité lui-même, n'aurait-il pu ressusciter d'autres personnes, rendre la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, guérir toutes sortes de maladies, etc.?

Mais, monsieur, plus vous aurez de plaisir à lire cette dissertation, et plus je prévois que vous souhaiterez d'en connaître l'auteur. Tout ce que je puis vous en apprendre, c'est qu'on l'attribue généralement à M. le docteur Sherlock, évêque de Bangor (présentement évêque de Londres), et qu'on n'a plus lieu de douter qu'elle ne soit effectivement de lui. Voici ce qu'en dit un journaliste anglais (1) : *Quoique le grand nombre d'éditions qu'on a déjà faites de ce discours puisse faire juger qu'il est très-connu, cependant l'excellence de l'ouvrage, le caractère de la personne qu'on en croit l'auteur, et l'extrême importance de ce qui en fait le sujet, exigent qu'on en parle dans ce journal, tant par respect pour cet auteur que par zèle pour le christianisme, afin de répandre toujours davantage une dissertation qui en défend si bien la vérité et qui a paru si à propos. Comme cette dissertation est anonyme, le public a été quelque temps en doute sur la personne à qui il devait donner les éloges que l'on convenait unanimement être dus à celui qui en était le véritable auteur ; et, soit envie, soit politique, on a été fort industrieux à surprendre le jugement de la ville à cet égard. Quelques-uns, à la vérité, remarquant qu'elle était écrite de manière qu'elle ne pouvait partir que de la plume d'un homme fort versé dans le droit, ont cru qu'elle n'était pas indigne de ce fameux magistrat qui remplit avec tant d'honneur une de nos premières charges de judicature* (2) ; *mais d'autres ont jugé, par la subtilité de quelques explications critiques de l'Ecriture et de quelques remarques peu communes, que ce devait être la production d'un homme dévoué à l'étude de la théologie ; et à présent, tout le monde s'accorde à la donner à un illustre prélat* (3) *dont le génie est capable d'embrasser quelque sorte de science ou quelque manière d'écrire qu'il jugera la plus propre à son dessein. Tel est le rare talent de cet auteur, que ses raisonnements sont si concis et en même temps si clairs et si forts, ses réflexions sont si liées, et le tout est si animé et plein d'un feu si inimitable, que nous ne saurions en donner aucun extrait qui ne fît tort à l'ouvrage et qui ne trompât l'attente des lecteurs.* Je n'ai rien à ajouter à ce jugement du journaliste anglais; et je crois qu'il n'y a personne qui n'y souscrive avec plaisir, quand il aura lu la dissertation précédente. Je n'ai rien négligé pour lui conserver la forme singulière, mais excellente, dont elle est revêtue. J'ai tâché, autant qu'il m'a été possible, de rendre les termes du barreau anglais que l'auteur a employés, en termes équivalents du barreau français; et vous comprenez assez, monsieur, sans qu'il soit nécessaire que je vous le dise, que cela n'était pas facile. Du reste si on compare ma traduction avec l'original, je me flatte qu'on la trouvera très-fidèle. C'est tout ce que l'on peut raisonnablement attendre d'un traducteur dans des ouvrages de la nature de celui-ci, où il n'est pas possible de prendre la

(1) *The present state of the republick of letters*, pour le mois de janvier 1730, p. 12.

(2) Milord King, grand chancelier d'Angleterre

(3) M. le docteur Sherlock, évêque de Bangor.

moindre liberté sans courir risque de s'écarter de la pensée de l'auteur, ou sans perdre quelque chose de la force de ses raisonnements ou de ses expressions.

Voilà, monsieur, tout ce que j'avais à vous dire sur la fameuse controverse qui s'est élevée dans ce pays au sujet des écrits de M. Woolston. Si la manière dont je m'en suis acquitté n'est pas sans défaut, comme je n'ai que trop lieu de le craindre, j'espère que vous voudrez bien m'excuser en faveur de mon attention à vous obéir. Je me flatte même, et je me fais un plaisir de penser, que cette lecture pourra vous procurer quelque délassement au milieu de vos occupations importantes. Tout le monde sait, monsieur, votre application infatigable à cultiver les belles-lettres et à les faire fleurir dans un pays que l'on a cru jusqu'à présent peu propre à cela; votre profonde connaissance des langues mortes et vivantes, de l'antiquité, de l'histoire ecclésiastique, tant générale que particulière, etc. Les beaux ouvrages que vous avez mis au jour, et surtout l'*Abrégé de l'histoire du pays de Vaud*, et l'*Histoire de la réformation de la Suisse*, vous ont déjà mérité une place honorable dans la *république des lettres*; et ceux que vous avez tout prêts à mettre sous la presse, ou que vous publierez dans la suite, ne diminueront pas sans doute la grande réputation que vous vous êtes acquise. J'en parle avec d'autant plus de confiance, que j'ai eu l'honneur de vous connaître de près et de profiter de vos savantes leçons. Recevez, monsieur, comme un tribut de ma haute estime et de ma parfaite reconnaissance, cette petite dissertation telle qu'elle est, et faites-moi la justice de croire que je suis avec un entier dévouement,

Monsieur,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

A. LEMOINE.

Londres, 15 janvier 1772.

VIE DE POPE.

POPE (ALEXANDRE), né à Londres le 22 mai 1688, était d'une ancienne famille noble du comté d'Oxford. Les auteurs de sa naissance, catholiques romains, ne lui laissèrent qu'une médiocre fortune. Faible de santé, mal conformé, bossu même, il fut l'objet des plus tendres soins de sa mère, et reçut dans la maison paternelle, une éducation digne des dons heureux que lui avait faits la nature. A 6 ans il lisait déjà les poëtes grecs et latins chez un vieux prêtre catholique où il était en pension: depuis il termina ses premières études à Londres; là, ayant été au spectacle, il avait improvisé au bout de quelques jours une pièce sur un sujet grec. Rappelé à 12 ans dans la maison paternelle, il étudia les Eglogues de Virgile avec passion. Cette étude et l'aspect des champs l'entraînèrent à la composition de ses *Pastorales*. Il écrivit aussi une *Ode sur la vie champêtre* et plus tard il composa un poëme intitulé *La forêt de Windsor*, puis une *Eglogue sur la naissance du Messie*. On trouve dans cette dernière pièce des idées sublimes et une poésie fort élevée. L'*Essai sur la critique* parut en 1709, et mit le jeune poëte au rang des plus beaux génies de l'Angleterre, quoiqu'il n'y eût pas d'ordre dans le plan, et que l'imagination n'y soit pas toujours bien réglée. L'abbé du Resnel en a donné une traduction estimée. Le *Temple de la Renommée*, poëme qui parut en 1710, offre encore moins d'ordre que l'*Essai sur la critique*; tout y est confus, il y a cependant des morceaux d'une grande beauté, et qui décèlent l'homme de génie. *La Boucle de cheveux enlevée*, petit poëme en cinq chants, publié en 1712. Cette bagatelle ne respire que la galanterie: mais l'*Epître d'Héloïse à Abailard* paraît dictée par tout ce que l'amour le plus violent peut inspirer. Le poëte y peint les combats de la nature et de la grâce d'une manière où la piété et la paix des âmes pures n'ont rien à gagner. Un travail plus considérable occupait Pope, lorsqu'il enfanta cette épître: il préparait une traduction en vers de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Toute l'Angleterre souscrivit pour cet ouvrage, et l'on prétend que l'auteur, qui n'était rien moins que désintéressé, y gagna près de cent mille écus. Quand l'*Homère* anglais vit le jour, il parut fort au-dessous du grec, quoiqu'on y trouvât de l'abondance et de la force. Ses ennemis ou ses rivaux en profitèrent pour l'accabler de sarcasmes. Ils allèrent jusqu'à ridiculiser sa figure et sa taille, qui en effet n'étaient pas avantageuses; il lui reprochèrent d'être *puant*, *laid* et *bossu*. Pope répondit par une satire intitulée la *Dunciade*, c'est-à-dire l'*Hébétiade*, ou la *Sottisiade*. Il y passait en revue les auteurs et les libraires. Cette satire basse et indécente respire la fureur. L'auteur eut honte dans la suite de l'avoir enfantée; il n'hésita point à la jeter au feu, en présence du docteur Swift, qui la retira promptement, et lui rendit le mauvais office de la conserver. Non content de le traiter, dans vingt libelles, d'*ignorant*, de *fou*, de *monstre*, d'*homicide* et d'*empoisonneur*, ses adversaires firent courir dans les rues de Londres une relation d'une flagellation ignominieuse. Cette satire, où il y avait quelques traits perçants, et qui ne tombaient pas absolument à faux, remplit d'amertume le cœur de Pope. Il ne se contenta pas de faire écrire un *Avis au public*, où il attestait qu'il n'était pas sorti de sa maison le jour marqué par la relation, il voulut encore ajouter de nouveaux traits à la *Dunciade*. Ses amis lui conseillèrent de ne répondre à ses adversaires que par des ouvrages louables, et il enfanta l'*Essai sur l'homme*. L'auteur embellit les matières les plus sèches par une élocution noble, facile, énergique, variée avec art. Il y a pourtant des

descriptions trop étendues et des pensées répétées ; on y trouve peu de solidité dans quelques assertions, peu d'ordre et de liaison entre les idées, et, ce qui fait l'objet d'une critique plus grave, des principes favorables à l'irréligion, une morale vague et sans autorité, une métaphysique imaginaire et illusoire. Il est bien difficile à quiconque a lu cet ouvrage et a connu les amis de Pope, de n'avoir pas quelques doutes sur ses sentiments (1). Plusieurs écrivains l'ont traduit en français. La version de l'abbé du Resnel, en vers, n'est pas assez littérale et celle de M. Silhouette, en prose, l'est trop. L'abbé Millot en a donné une en 1761, qui ne vaut aucune des deux précédentes. On trouve à la suite de sa traduction une épître morale de Pope sur la connaissance des hommes. C'est un tissu de réflexions où le génie anglais se montre dans tout son éclat et avec tous ses défauts. Cette épître tient par son sujet à l'*Essai sur l'homme*, et on peut la regarder comme une carte particulière, où est tracé en détail ce qu'une carte générale ne présente qu'en gros. En 1783, Fontanes a donné une nouvelle traduction en vers de l'*Essai sur l'homme*, avec des notes et un discours rempli d'idées communes, débitées avec trop d'emphase. Quelques personnes préfèrent celle de l'abbé du Resnel. Si le premier traducteur manque souvent d'élévation, de vigueur et de coloris, il est du moins clair, naturel, et fait entendre Pope, si obscur dans la dernière traduction ; sa phrase est plus française, plus coulante ; sa versification moins sèche, moins dure, moins heurtée. Pope a encore composé des *Odes*, des *Fables*, des *Epitaphes*; des *Prologues* et des *Epilogues*, il passe pour le poëte le plus élégant et le plus correct, et, ce qui est encore beaucoup, le plus harmonieux qu'ait eu l'Angleterre. Il a réduit les sifflements aigres de la trompette anglaise au son doux de la flûte. Nous ne parlerons point de ses *Lettres*, dont on a un recueil assez ample. S'il y en a deux ou trois qui puissent intéresser le public, toutes les autres ne sont presque d'aucun prix ; et il en est ainsi de presque toutes les collections de ce genre. Ses différents ouvrages ont été recueillis à Londres en 1751, 20 vol. in-8° ; 1797, 9 vol. in-8° ; ibid., 1804, 6 vol., et à Edimbourg, 1764, 6 vol. in-8°. Sa *Traduction* d'Homère ne se trouve point dans cette dernière édition. Cette traduction a été réimprimée à Londres en 1805, 12 tomes en 6 vol. On a publié à Amsterdam les *Œuvres diverses de Pope, traduites de l'anglais ; nouvelle édition, augmentée de plusieurs pièces et de la vie de l'auteur*, avec des figures en taille-douce, 1767, 7 vol. in-12. La plupart des traductions insérées dans ce recueil sont lourdes, maussades, pesantes. Il a paru une nouvelle édition des *Œuvres* complètes de Pope, Paris, 1779, 8 vol. in-8°, avec figures. « Pope, dit un critique, avait plus de subtilité dans l'esprit, que de vérité et de jugement. Il n'a ni le génie de Milton, ni le goût épuré d'Addisson. Son talent principal était d'imiter et de s'approprier les idées d'autrui ; le talent qui lui manquait était l'invention et l'ordre. Il entassait beaucoup de parties brillantes, dont il ne savait pas faire un tout bien proportionné. La plupart de ses détails, pris séparément, sont bien ; mais, malgré son système, le *tout n'est pas bien.* » Pope mourut d'une hydropisie de poitrine, en 1744, à 56 ans.

(*Extrait de* FELLER.)

(1) Tout en admettant qu'il y ait du vrai dans les jugements exprimés ici, nous avons pensé que l'*Essai sur l'homme*, lu avec les précautions convenables, le serait avec assez de fruit pour mériter de prendre place dans notre collection. Ce n'est pas que cet ouvrage, non plus que l'*Eglogue sur le Messie*, soit une véritable *Démonstration évangélique* dans le sens rigoureux de ce mot ; mais n'est-il pas permis de considérer comme un des plus graves arguments en faveur de la religion les hommages poétiques d'un homme de génie ? M.

LE MESSIE,

ÉGLOGUE SACRÉE, A L'IMITATION DU POLLION DE VIRGILE.

Filles de Jérusalem ! entonnez le cantique, et que vos sublimes accords répondent à la majesté du sujet. Les claires fontaines, l'ombre des forêts, les songes du Pinde, et le commerce des Aonides, n'ont plus de charmes pour moi. O toi, qui touchas d'un charbon de l'autel les lèvres d'Isaïe, daigne animer ma faible voix !

Une vierge sera enceinte, une vierge enfantera un fils ! du tronc d'Isaï sortira un rejeton (*Isaïe*, XI, 1), dont la fleur sacrée répandra le plus doux parfum : l'Esprit céleste agitera ses feuilles, et la Colombe mystique descendra sur son sommet (1). Que tout fasse silence, et vous (XLIV, 3), cieux, distillez votre rosée (1).

Irrita perpetua solvent formidine terras,
Pacaturque reget patriis virtutibus orbem.
(VIRG., *Ecl.* IV, 6).

Astrée reparaît sur la terre, et le règne de Saturne va recommencer. Un enfant, d'un nouvel ordre, descend du ciel sur la terre. S'il reste encore quelque trace de notre crime, sous tes auspices elles vont être effacées, et nous, délivrés de ses craintes, la terre se délivrera de ses craintes ... Et il gouvernera l'univers paisible avec les mêmes vertus qu'on admire.

Isaïe, VII, 14. *Voici : une vierge sera enceinte, et enfantera un fils.* — IX, 6, 7. *L'Enfant nous est né, le Fils nous a été donné ; le prince de paix : il n'y aura point de fin à l'accroissement de son empire ; le trône de David, pour l'affermir et l'établir en jugement et en justice, dès maintenant et à toujours.*

IMITATIONS.

(1) *Une vierge sera enceinte*, etc.

Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna ;
Jam nova progenies cœlo demittitur alto.
Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Irrita perpetua solvent formidine terras,
Pacaturque reget patriis virtutibus orbem.

REMARQUES.

(1) *Que tout fasse silence.* Il y a ici une belle allusion à divers passages de l'Ecriture où la venue de Dieu est annoncée, non par une tempête, mais par un souffle doux et léger, ou même par un certain silence. L'histoire d'Elie

La plante salutaire donnera la force aux faibles (XXV, 4), la santé aux malades, un abri durant la tempête, et de l'ombrage contre la chaleur. Tous les crimes cesseront, et (1) l'ancienne fraude sera rendue vaine; la justice reparaîtra la balance à la main (IX, 7), la paix étendra sur tout l'univers son rameau d'olivier, et l'innocence vêtue de blanc reviendra des cieux. Hâtez votre cours, rapides années, et amenez la journée de l'Éternel!

Viens, divin Enfant, viens! la nature empressée t'offrira les prémices de ses lauriers, et les plus délicieuses odeurs du printemps (2): les hauts arbres du Liban (XXXV, 2) baissent leurs têtes, et les forêts sautent de joie comme un faon de biche; des nuages d'encens s'élèvent de Saron, et le sommet fleuri du Carmel embaume la voûte azurée,

Quel cri d'allégresse (3) s'est fait entendre au desert (XL, 3, 4)? préparez le chemin! Un Dieu, un Dieu vient: les coteaux et les rochers ont redit: Un Dieu, un Dieu! O terre! c'est du céleste séjour que tu reçois ce don! Que les montagnes s'abaissent, et que les vallons soient comblés; que les cèdres s'inclinent pour lui rendre hommage, et que les fleuves battent des mains! Le Sauveur vient! ce Sauveur annoncé par d'anciens oracles: Ecoutez-le (XLII, 18; XXXV, 5, 6), vous sourds; et vous tous qui êtes aveugles, voyez! il rouvrira vos yeux à la lumière et vous charmera de nouveau par l'harmonie des sons. Le boiteux sautera comme un cerf, et la langue du muet chantera en triomphe: le monde entier n'entendra plus ni soupirs, ni murmures, et toute larme sera essuyée des yeux: la mort (XXV, 8) se verra liée de chaînes d'airain; et le tyran de l'enfer frémira, dépouillé de son empire.

Tel qu'un berger qui fait respirer à son troupeau un air pur dans de frais pâturages (XLII); qui rassemble ses brebis dispersées, qui ne les perd point de vue le jour, et qui veille la nuit à leur sûreté, qui nourrit de sa main les tendres agneaux et qui les réchauffe dans son sein: tel le grand Pasteur des brebis aura soin et pitié du genre humain. Une nation (II, 4) ne lèvera plus l'épée contre l'autre: la cruelle guerre ne désolera plus les champs, et la fureur ne sera plus excitée par le son de la trompette; les lances, devenues inutiles, seront courbées en serpes, et le large coutelas se terminera en soc de charrue.

La demeure des sujets du Prince de paix sera assurée pour toujours (IX, 5). Ils passeront des jours tranquilles à l'ombre de leurs vignes (LXV, 21), et la main qui sèmera, fera la récolte. Le berger verra, avec un étonnement mêlé de joie, les lys sortir de terre, et une verdure soudaine naître dans des lieux stériles (XXXV, 1-7): Il entendra tout à coup le doux murmure des ruisseaux au milieu d'un aride désert. Les rochers crevassés, repaire des dragons, seront couverts de joncs et de roseaux. Les vallées (XLI, 19), où il ne croissait que des épines (1), produiront des sapins et des oliviers: des palmiers en fleurs rempliront les arbrisseaux dont la feuille est morte, et des myrtes odorants les plantes venimeuses. Les loups (XI, 6, 7) paîtront l'herbe tendre avec les agneaux (2), et le tigre sera conduit par de jeunes filles avec une laisse de fleurs: le taureau et le lion mangeront ensemble à la même crèche, et les serpents (LXV, 25) lècheront les pieds du voyageur. L'enfant qu'on vient de sevrer, caressera, en souriant, le basilic et la vipère, et charmé de leurs vives couleurs, jouera avec leur langue fourchue.

nit un exemple du premier de ces cas: l'autre peut se justifier par ces remarquables paroles d'*Eliphas*, qui introduit Dieu lui-même comme lui ayant parlé en songe: Quelqu'un *s'offrit à mes yeux, mais je n'en distinguai point les traits: il se fit un silence, et j'entendis une voix.* (Job, IV, 16).

(1) *L'ancienne fraude.* C'est-à-dire, la fraude du serpent.

(2) *La nature empressée t'offrira les prémices*, etc.

At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu,
Errantes hederas passim cum baccare tellus,
Mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.
Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.
(Virg., *Ecl.* IV, 18).

Illustre enfant, la déesse de la terre viendra la première t'offrir ses présents, simples et sans magnificence. Elle prodiguera en ton honneur le lierre et le baccar, le colocase et l'acanthe. Ton berceau même te produira des fleurs.

Isaïe, XXXV, 1. *Le désert et le lieu aride se réjouiront, et le lieu solitaire s'égaiera et fleurira comme une rose.* LX, 13. *La gloire du Liban viendra vers toi, le sapin, l'orme et le buis ensemble, pour rendre honorable le lieu de mon sanctuaire.*

IMITATIONS.

(3) *Quel cri d'allégresse se fait entendre au désert*, etc.

Aggredere o magnos, aderit jam tempus, honores,
Cara Deum soboles, magnum Jovis incrementum.
(Virg., *Ecl.* IV, 48).

Ipsi lætitia voces ad sidera jactant
Intonsi montes, ipsæ jam carmina rupes,
Ipsa sonant arbusta, Deus, Deus ille, Menalca!
(*Ecl.* V, 62).

Enfant chéri des dieux, digne rejeton de Jupiter, entre dans la route des honneurs! le temps va t'en ouvrir bientôt la carrière. Les montagnes font entendre des cris d'allégresse jusqu'au ciel: les rochers et les arbres redisent à l'envi, Il est Dieu! il est Dieu!

Isaïe XL, 3, 4. *La voix de celui qui crie au désert est: Préparez le chemin de l'Eternel, dressez parmi les landes les sentiers à notre Dieu. Toute vallée sera comblée, et toute montagne et tout coteau seront abaissés.*

(1) *Où il ne croissait que des épines*, etc.

Molli paulatim flavescit campus arista,
Incultusque rubens pendebit sentibus uva,
Et duræ quercus sudabunt roscida mella
(Virg., *Ecl.* IV, 28).

De belles moissons jauniront les campagnes; le raisin rougira des buissons incultes, et du miel aussi pur que la rosée coulera des chênes.

Isaïe XXXV, 7. *Les lieux qui étaient secs deviendront des étangs, et la terre altérée deviendra des sources d'eaux; et dans les repaires où les dragons faisaient leur gîte, il y aura un parvis à roseaux et à joncs.* LV, 13. *Au lieu du buisson croîtra le sapin, et le myrte au lieu de l'épine.*

(2) *Les loups paîtront l'herbe tendre*, etc.

Ipsæ lacte domum referent distenta capellæ
Ubera, nec magnos metuent armenta leones.
Occidet et serpens, et fallax herba veneni
Occidet. (Virg., *Ecl.* IV).

Les chèvres reviendront à la bergerie chargées de lait, les troupeaux ne craindront plus la fureur des lions; les serpents périront, et les herbes vénéneuses perdront leur force.

Isaïe XI, 6, etc. *Le loup demeurera avec l'agneau, et le léopard gîtera avec le chevreau; et le lionceau et le bétail qu'on engraisse seront ensemble, et un petit enfant les conduira..... Et le lion mangera du fourrage comme le bœuf. Et l'enfant qui tète s'ébattra sur le trou de l'aspic, et l'enfant qu'on sevre mettra sa main au trou du basilic.*

Jérusalem (1), lève ta tête altière (LX, 1) ! Vois tes vastes parvis peuplés (LX, 4) des fils et des filles qui doivent te naître encore, et qui soupirent après ce jour heureux ! Vois (LX, 3) les nations étrangères de l'alliance s'avancer vers tes portes, marcher à ta lumière et fléchir le genou dans ton temple (LX, 6) ! Vois tes brillants autels couverts de l'encens de Séba, et entourés de rois prosternés ! C'est pour toi que les forêts de l'Idumée exhalent leurs parfums, et que l'or brille dans les montagnes d'Ophyr. Vois la voûte étincelante des cieux qui s'ouvre pour t'inonder d'un océan de lumière. Le soleil (LX, 19, 20) levant ne dorera plus pour toi l'aube du matin, ni ne prêtera plus à la lune sa splendeur argentée : il se dissoudra dans des rayons plus vifs que les siens, et celui qui est la lumière même sera à jamais ton soleil. Les eaux de la mer tariront (LI, 6 ; LIV, 10), les cieux se dissiperont en fumée, et les montagnes se fondront par la chaleur ; mais les promesses du Messie, sa puissance salutaire et son trône auguste durent à jamais.

(1) *Jérusalem, lève ta tête altière!* Les pensées d'Isaïe qui terminent ce poëme, sont merveilleusement élevées et bien supérieures à toutes ces exclamations générales de Virgile, qui cependant sont ce qu'il y a de plus beau dans son *Pollion*.

Magnus ab integro seclorum nascitur ordo!
——— *toto surget gens aurea mundo!*
——— *incipient magni procedere menses!*
Aspice venturo lætentur ut omnia secto! etc.

Que le lecteur compare ces passages avec ceux d'Isaïe cités dans le texte.

LETTRE DU CHEVALIER DE RAMSAY A L. RACINE,

AU SUJET DE L'*ESSAI SUR L'HOMME*.

La lettre qui suit prouve que tout le monde n'a pas partagé l'opinion si rigoureuse de Feller sur le principal ouvrage de Pope.

« Quelque charmé que je sois, monsieur, de votre ouvrage que je viens de lire, il ne convient pas à un étranger d'en faire l'éloge, et vous feriez peu de cas de l'encens que vous prodiguerait un inconnu.

« Le principal dessein de cette lettre est de rendre justice à mon ami et à mon compatriote M. Pope. Il est très-bon catholique, et a toujours conservé la religion de ses ancêtres dans un pays où il aurait pu trouver des tentations pour l'abandonner. La pureté de ses mœurs, la noblesse de ses sentiments, et son attachement à tous les grands principes du christianisme le rendent aussi respectable que la supériorité de ses lumières, la beauté de son génie et l'universalité de ses talents le rendent admirable.

« Il a été accusé en France de vouloir établir la fatalité monstrueuse de Spinosa, et de nier la dégradation de la nature humaine. Je le crois exempt de l'une et de l'autre de ces deux funestes erreurs qui renversent toute morale et toute religion, soit naturelle, soit révélée. Voici comme j'entends les principes de son *Essai sur l'homme*, et je pense qu'il ne me désavouera pas.

« Il est bien éloigné de croire que l'état actuel de l'homme soit son état primitif et conforme à l'ordre. Son dessein est de montrer que *depuis la nature dégradée*, tout est proportionné avec poids, mesure et harmonie à l'état d'un être déchu, qui souffre, qui mérite de souffrir, et qui ne peut être rétabli que par les souffrances : que les maux physiques sont destinés à guérir le mal moral ; que les passions et les crimes des hommes les plus méchants sont bornés, dirigés et réglés de façon par une sagesse souveraine, qu'elle tire l'ordre de la confusion, la lumière des ténèbres, et des biens innombrables des maux passagers de cette vie ; que cette Providence conduit tout à ses fins, sans jamais blesser la liberté des êtres intelligents, et sans produire ni approuver les effets de leur malice délibérée ; et que tout est réglé dans l'ordre physique, tandis que tout est libre dans l'ordre moral ; que ces deux ordres sont enchaînés sans fatalité, et sans cette nécessité qui nous rend *vertueux sans mérite, et vicieux sans crime;* que nous ne voyons présentement qu'une roue détachée de la vaste machine ; qu'un nœud très-petit de la grande chaîne, et qu'une faible partie du plan immense qui sera dévoilé quelque jour. Alors Dieu justifiera pleinement toutes les démarches incompréhensibles de sa sagesse et de sa bonté, et s'absoudra, comme dit Milton, du jugement téméraire des mortels.

« Vous avez donné une preuve éclatante de la justesse de votre esprit et de la justice de votre cœur, en avertissant le lecteur que vous n'attaquez pas les véritables sentiments de M. Pope, mais les fausses conséquences qu'on a tirées en ce pays-ci de son ouvrage, en confondant l'ordre passager de la nature dégradée, avec l'ordre éternel, immuable et nécessaire, auquel l'homme est destiné.

« Je connais les coupables auteurs de ces calomnies répandues contre M. Pope. Spinosistes et incrédules eux-mêmes, ils ont cru qu'il leur ressemblait, persuadés qu'on ne peut avoir de l'esprit sans penser comme eux.

« Notre Homère anglais, bien éloigné de l'erreur pélagienne, dont Homère et Platon auraient eux-mêmes rougi, est persuadé que non-seulement l'homme est déchu et dépouillé, mais mortellement blessé ; non-seulement blessé, mais encore mort ; non-seulement mort, mais de plus enseveli dans le péché : de sorte que sans une force surnaturelle, sans la δύναμις θεία, reconnue des païens même, il ne peut rien produire de lui-même qui soit conforme à l'ordre éternel, à l'amour du *souverain beau* pour lui-même, et de tous les êtres subalternes pour lui. Je me flatte qu'il justifiera un jour ses vrais sentiments, et qu'il imitera votre exemple, en nous donnant un poëme sur la religion, fort supérieur au *Paradis perdu*, dont les images souvent rampantes, sont peu dignes de la majesté du

sujet, dont le plan philosophique n'égale pas le génie sublime du poète, ni l'ordonnance symétrique, l'esprit créateur de Milton.

« Milton écrivit son poème pour confondre l'incrédulité de son siècle; mais calviniste outré, il dégrada son ouvrage par les injures puériles et insensées qu'il vomit contre l'Eglise romaine, aussi bien que par le plan borné et rétréci qu'il nous donna de la Providence, et de l'amour universel de Dieu pour ses créatures.

« M. le chevalier Newton, grand géomètre et nullement metaphysicien, était persuadé de la vérité de la religion; mais il voulut raffiner sur d'anciennes erreurs orientales, et renouvela l'arianisme par l'organe de son fameux disciple et interprète M. Clarke, qui m'avoua quelque temps avant que de mourir, après plusieurs conférences que j'avais eues avec lui, combien il se repentait d'avoir fait imprimer son ouvrage : je fus témoin, il y a douze ans, à Londres, des derniers sentiments de ce modeste et vertueux docteur.

« M. Locke, génie superficiel, qui a écrit les éléments de la philosophie plutôt que ses principes approfondis, était, je crois, un socinien décidé. Quand l'autorité ne guide plus un philosophe, et que les décisions de l'Eglise ne lui servent plus de boussole, il s'égare toujours.

« Je m'étais égaré dès ma tendre jeunesse dans une incrédulité séduisante, mais également éloignée des horreurs du spinosisme impie et des excès du deisme, qui ne cherche à secouer le joug de la révélation que pour contenter les passions. Je fus ramené par le grand et sublime Fenelon, archevêque de Cambrai, qui me fit comprendre non-seulement la beauté de la morale chrétienne, mais qui me démontra que, quoique nos mystères soient incompréhensibles, ils ne sont pourtant pas impossibles; qu'ils ont un côté obscur qui humilie l'esprit humain, et un côté lumineux qui l'éclaire et le console; en sorte que je puis dire avec feu notre ami M. Rousseau :

« Tel aujourd'hui dégagé de sa chaîne,
N'écoute plus que la raison souveraine,
. . . . qui commence et qui sait finir,
Ferme longtemps ses yeux à la lumière.

« Je suis, monsieur, avec, etc.

« Le chevalier DE RAMSAY.

« A Pontoise, le 28 avril 1732.

Nous avons cité à dessein jusqu'aux derniers paragraphes de cette lettre, bien qu'au premier abord ils semblent étrangers à notre sujet. La sévérité avec laquelle de Ramsay traite Milton, Newton, Clarke et Locke, prouve qu'en fait d'orthodoxie un tel juge ne se laisse guère influencer par le prestige des grands talents et des grands noms, et, considérés sous ce point de vue, les éloges qu'il accorde à l'*Essai sur l'homme* acquièrent sans contredit une assez grande autorité. M.

ESSAI SUR L'HOMME.

ÉPITRE I.

De la nature et de l'état de l'homme par rapport à l'univers.

Réveillez-vous, mon cher Bolingbroke; laissez toutes les petites choses à une basse ambition et à l'orgueil des rois. Puisque tout ce que la vie peut nous donner se borne presque à regarder autour de nous et à mourir, parcourons donc au moins cette scène de l'homme : prodigieux labyrinthe, mais qui a sa régularité; campagne où la fleur croît confondue avec le chardon; jardin qui tente par des fruits défendus. Allons ensemble, battons ce vaste champ; et soit couvert ou découvert, voyons ce qu'il renferme. Reconnaissons (1) les sentiers secrets de ce qui rampe dans l'aveuglement et les vertiges ou l'essor insensé de ce qui se perd dans l'élévation. Suivons de l'œil les pas de la nature : frappons la folie dans sa course, et saisissons les mœurs dans leur naissance. Rions lorsqu'on le doit, ayons de la candeur lorsqu'on le peut : mais surtout justifions à l'homme les voies de Dieu.

Que pouvons-nous dire de Dieu ou de l'homme, qu'en raisonnant en conséquence de ce que nous connaissons? et que connaissons-nous de l'homme? seulement sa demeure ici-bas : c'est d'où partent, c'est à quoi se rapportent tous nos raisonnements. Quoique (1) Dieu se manifeste par des mondes innombrables; c'est à nous à le rechercher dans celui où il nous a placés. Celui qui pourrait percer au travers de la vaste immensité, voir des mondes entassés sur d'autres mondes, former un seul univers, observer le rapport des règles systématiques d'une partie aux règles systématiques d'une autre, reconnaître d'autres planètes, d'autres soleils, quels sont les différents êtres qui habitent chaque étoile, celui-là pourrait dire pourquoi Dieu a fait toutes choses telles qu'elles sont. Notre âme transcendante a-t-elle pénétré les supports et les liens des différentes parties de l'univers, (2) leurs fortes connexions, leurs subtiles dépendances et leurs justes gradations? Petites parties de

(1) *Les sentiers de ce qui rampe dans l'aveuglement, et les vertiges de ce qui se perd dans l'élévation.* C'est-à-dire la conduite de ceux qui se laissent guider par d'aveugles passions, ou de ceux qui renoncent à l'heureux usage des sens commun, se perdent dans les hautes régions de la métaphysique.

(1) *Dieu se manifeste par des mondes innombrables*, etc. Hunc cognoscimus solummodo per proprietates suas et attributa, et per sapientissimas et optimas rerum structuras et causas finales. New. *Princ. Schol. gem.*, sub *fin.*

(2) *Leurs fortes connexions, leurs subtiles dépendances.* La pensée est noble et exprimée avec toute l'exactitude philosophique possible. Le système de l'univers est une combinaison de convenances *naturelles* et *morales*, comme l'homme est un composé de *corps* et d'*âme*. Ainsi notre auteur entend par les *fortes connexions*, la partie physique du monde, et par les *dépendances subtiles*, la partie morale. De là vient que, dans l'endroit où il se pose que les désordres physiques peuvent contribuer à quelque bien plus grand dans le monde naturel, il suppose aussi que les désordres moraux peuvent tendre à quelque bien plus grand dans le monde moral.

ce tout, pouvons-nous le comprendre (1)?

Cette grande chaîne qui attire et réunit toutes les parties, et qui par là conserve le tout, est-elle entre les mains de Dieu, ou entre celles de l'homme?

Homme présomptueux, prétends-tu découvrir la raison d'où vient que tu as été formé si faible, si petit, si aveugle? Premièrement, si tu le peux, trouve la raison encore plus difficile à comprendre, d'où vient que tu n'as pas été formé plus faible, plus petit, et encore moins éclairé. Fils de la terre, demande-lui pourquoi les chênes sont plus hauts et plus forts que les ronces auxquelles ils donnent de l'ombre? ou demande aux plaines azurées pourquoi les satellites de Jupiter sont moindres que Jupiter?

Si l'on convient que de tous les systèmes possibles, la sagesse infinie doit préférer le meilleur, où tout doit être rempli, parce que, s'il ne l'était pas, il n'y aurait point de cohérence; et où tout ce qui est, est dans le degré où il doit être : il est évident que dans la progression des êtres qui vivent et qui sentent, il doit y avoir un être tel que l'homme : et toute la question (que l'on dispute tant que l'on voudra) se réduit à ce point, Si Dieu l'a mal placé?

Ce que nous caractérisons d'injuste par rapport à l'homme, étant considéré comme relatif au tout, non-seulement peut être juste, mais il doit l'être. Dans les ouvrages humains, quoique poursuivis avec un travail pénible, mille mouvements produisent à peine une seule fin. Dans les ouvrages de Dieu, un simple mouvement non-seulement produit sa fin, mais encore seconde une autre opération. Ainsi l'homme qui paraît ici le principal être, ne joue peut-être que le rôle de second par rapport à une sphère inconnue, n'est que le mobile de quelque roue, le moyen de quelque fin : car nous ne voyons qu'une partie, et non le tout.

Quand un fier coursier connaîtra pourquoi l'homme le modère dans sa course orgueilleuse, ou le pousse au travers des plaines : quand le bœuf stupide saura pourquoi il ouvre un dur sillon, (1) ou pourquoi métamorphosé en dieu égyptien il est couronné de guirlandes : alors la sotte présomption de l'homme pourra comprendre l'usage et la fin de son être, de ses passions et de ses actions : pourquoi il agit, il souffre, il est retenu, il est excité; pourquoi dans ce moment il est un esclave, dans celui qui suit une divinité.

Ne disons donc point que l'homme est imparfait, que le ciel a tort : disons plutôt que l'homme est aussi parfait qu'il doit l'être : son être est proportionné à son état, à la place qu'il occupe; son temps n'est qu'un moment, et un point est son espace.

Le ciel cache à toutes les créatures le livre du destin, excepté la page qui leur est nécessaire, celle de leur état présent; il cache aux bêtes ce que l'homme connaît, à l'homme ce que connaissent les esprits : autrement qui pourrait ici-bas supporter son existence? Ta volupté condamne aujourd'hui l'agneau à la mort; s'il avait ta raison, bondirait-il et se jouerait-il sur la plaine? Content jusqu'au dernier moment, il broute le pâturage fleuri, et lèche la main qui s'élève pour l'égorger. O ignorance de l'avenir, qui nous est charitablement donnée, afin que chacun puisse remplir le cercle que lui a marqué l'Etre suprême! Dieu de tous, (2) il voit d'un œil égal un héros périr et un passereau tomber; les atomes se confondre, ou les cieux se bouleverser; une bulle d'eau ou un monde s'éclater.

Homme, sois donc humble dans tes espérances, et ne prends d'essor qu'avec crainte. Dans l'attente des instructions de la mort, ce grand maître des humains, adore Dieu. (3) Il ne te fait point connaître quel sera ton bonheur futur, mais il te donne l'espérance pour être ton bonheur présent. Une espérance éternelle fleurit dans le cœur de l'homme; il n'est jamais heureux, il doit toujours l'être. L'âme inquiète et bornée à elle-même se repose et se promène dans les idées d'une vie à venir.

Observez ce pauvre Indien dont l'esprit sans culture voit Dieu dans les nuées, ou l'entend dans le vent. Une science orgueilleuse

(1) Tout ce que nous voyons du monde n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'approche de l'étendue de ses espaces. Nous avons beau enfler nos conceptions, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. C'est un cercle infini dont le cercle est partout, la circonférence nulle part. Enfin c'est un des plus grands caractères sensibles de la toute-puissance de Dieu, que notre imagination se perde dans cette pensée... L'intelligence de l'homme tient, dans l'ordre des choses intelligibles, le même rang que son corps dans l'étendue de la nature : et tout ce qu'elle peut faire, est d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de n'en connaître ni le principe ni la fin. Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui peut suivre ces étonnantes démarches? L'auteur de ces merveilles les comprend, nul autre ne le peut faire. *Pens. de Pascal, chap.* 22.

Si l'homme commençait par s'étudier lui-même, il verrait combien il est incapable de passer outre. Comment se pourrait-il faire qu'une partie connût le tout? Il aspirera peut-être à connaître au moins les parties avec lesquelles il a de la proportion. Mais les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre, et sans le tout... Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes médiatement et immédiatement, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible, qui le les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties. *Ibid., ch.* 31.

(1) *Ou pourquoi, métamorphosé en dieu égyptien, il est couronné de guirlandes.* Le titre de dieu égyptien convient au bœuf à cause du culte religieux qu'on rendait au dieu Apis dans toute l'étendue de l'Egypte.

(2) *Il voit d'un œil égal un héros périr et un passereau tomber.* Ne vend-on pas deux passereaux pour une pite? et cependant aucun d'eux ne tombe en terre sans la volonté de votre Père céleste. *Matth.*, X, 29.

(3) *Il ne te fait point connaître quel sera ton bonheur futur.* On a objecté que *le système du meilleur* affaiblissait les arguments que la raison nous fournit en faveur d'un état à venir : car, dit-on, il n'y a point d'homme de bien qui ne soit charmé de souffrir pour l'avantage général; ainsi il n'a besoin d'aucun dédommagement. On peut répondre que le *système du meilleur*, bien loin d'affaiblir l'espérance d'un avenir heureux, la fortifie au contraire. Car si les maux qui tombent en partage aux gens de bien sont de purs désordres qui ne tendent point au plus grand bien du tout; alors, quoique nous ne puissions nous empêcher de croire que ces désordres seront redressés ce coupable ne laisse pas de représenter Dieu comme souffrant les maux pour un tout bien moins noble que celui de les faire servir d'abord à l'avantage général, et ensuite à celui de chaque être particulier.

n'apprit point à son âme à s'élever aussi haut que l'orbe du soleil ou que la voie lactée. Cependant la simple nature ne l'a pas laissé dénué d'espérance; plus humble, il se figure un ciel au delà d'une montagne dont les nuages lui dérobent le sommet, un monde moins dangereux dans l'épaisseur des forêts, quelque île plus heureuse située au milieu de l'océan, où les esclaves retrouveront leur pays natal, où ils n'appréhenderont nul démon qui les tourmente, nul chrétien dévoré de la soif insatiable de l'or. Exister forme le plus ambitieux de ses désirs; il ne souhaite ni les ailes des anges ni le feu des séraphins, mais il croit que son chien fidèle lui tiendra compagnie dans le séjour libre et fortuné qu'il attend. Toi donc, qui es plus habile, pèse dans les balances de ta raison ton opinion contre la Providence; appelle imperfection ce que tu t'imagines tel; dis, Ici Dieu donne trop, là il donne trop peu; détruis toutes les créatures pour ton goût ou pour ton plaisir; et crie cependant, Si l'homme est malheureux, s'il n'occupe seul tous les soins d'en haut, s'il n'est le seul être parfait ici-bas, immortel dans le ciel, Dieu est injuste; arrache de ses mains la balance et le sceptre; juge la justice même et sois le dieu de Dieu.

Nos erreurs ont leur source dans les raisonnements de l'orgueil. On sort de sa sphère et l'on s'élance vers les cieux. L'orgueil en veut toujours aux demeures célestes : les hommes voudraient être des anges, et les anges des dieux. Si les anges, aspirant à être dieux, sont tombés, les hommes aspirant à devenir des anges se rendent coupables de rébellion. Qui ose souhaiter de renverser les lois de l'ordre, pèche contre la cause éternelle.

Que l'on demande pour quelle fin brillent les corps célestes? pourquoi la terre existe? *L'orgueil répond : C'est pour moi. Pour moi la nature libérale éveille ses puissances productrices, fait germer l'herbe et épanouir les fleurs. Pour moi le raisin renouvelle chaque année son nectar délicieux et la rose ses fraîcheurs odoriférantes. Pour moi la mine enfante mille trésors. Pour moi la santé découle de mille sources; les mers roulent leurs ondes pour me transporter; le soleil se lève pour m'éclairer; la terre est mon marchepied et le ciel est mon dais.*

Mais (1) la nature ne s'écarte-t-elle point de sa bonté et de sa fin lorsqu'un soleil brûlant darde des rayons mortels, lorsque des tremblements de terre engloutissent des villes et que des inondations submergent des peuples entiers? *Non*, répondra-t-on; *la première cause toute-puissante n'agit point par des lois particulières, mais par des lois générales. Il y a eu quelques altérations depuis le commencement; mais qu'y a-t-il de créé qui soit parfait?* Pourquoi donc l'homme le serait-il? Vous prétendez que la félicité humaine est la grande fin de la nature; mais pouvez-vous nier qu'elle ne s'en écarte? Et pourquoi l'homme ne s'en écarterait-il pas aussi? Cette fin n'exige pas moins un cours régulièrement alternatif de pluie et de beau temps qu'une régularité constante dans les désirs de l'homme, un printemps éternel et des cieux sans nuages que des hommes toujours sages, calmes et tempérés. Si des pestes ou des tremblements de terre ne détruisent pas le vrai dessein de Dieu *dans l'ordre de la nature* (1), pourquoi l'existence d'un Borgia ou d'un Catilina le détruirait-elle? C'est de l'orgueil que jaillissent nos raisonnements : jugeons des choses morales ainsi que des choses naturelles. Pourquoi blâmer le ciel dans celles-là et le disculper dans celles-ci? Dans les unes et dans les autres, pour bien raisonner, il faut se soumettre (2).

Peut-être nous paraîtrait-il mieux que, dans le monde physique, tout fût harmonie, que dans le monde moral tout fût vertu; que jamais l'air ou l'océan ne ressentît le souffle des vents, et que jamais l'âme ne fût agitée par aucune passion? Mais tout subsiste par un combat élémentaire, et les passions sont les éléments de la vie. L'ordre général a été observé depuis le commencement, et dans la nature et dans l'homme.

Que voudrait-il cet homme? tantôt il s'élève, et, peu inférieur (3) aux anges, il voudrait être au-dessus d'eux; tantôt baissant les yeux vers la terre, il paraît chagrin de n'avoir point la force du taureau et la fourrure de l'ours : s'il dit que toutes les créatures sont faites pour son usage, de quel usage lui seraient-elles s'il en avait toutes les propriétés?

La nature, libérale sans profusion, leur a assigné des organes, des facultés propres; elle les a dédommagées de chaque besoin apparent, les unes par des degrés de vitesse, les autres par des degrés de (4) force, tout dans

(1) *La nature ne s'écarte-t-elle pas de sa fin?* C'est ce qui n'arrive jamais, l'Auteur de la nature agissant en tout avec dessein. « Puisque les comètes parcourent des orbites fort excentriques dans toutes les directions imaginables, un destin aveugle n'a jamais pu faire mouvoir les planètes du même côté dans des orbites concentriques; à l'exception de quelques irrégularités peu considérables, qui naissent des comètes et des planètes l'une sur l'autre. » *Optique de Newton. Dern. quest.*

(1) *Si des pestes ou des tremblements de terre*, etc. Pour sentir la force de cet argument il faut considérer que nous ne connaissons pas assez l'univers pour oser décider *a priori* que chaque mal moral particulier sert au bien général de cet univers. Une pareille assertion ne peut se prouver que par analogie, en faisant voir que le même Être qui préside au monde moral et au monde physique, a réglé les choses de façon que chaque mal physique particulier tend au bien général de notre système.

(2) La dernière démarche de la raison, c'est de connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle est bien faible si elle ne va jusque-là. Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut. Qui ne fait ainsi, n'entend pas la force de la raison. Il y en a qui pèchent contre ces trois principes, ou en assurant tout comme démonstratif, manque de se connaître en démonstration; ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre; ou en se soumettant en tout, manque de savoir où il faut juger. *Pens. de Pascal, ch.* 5.

(3) *Peu inférieur aux anges, il voudrait être au-dessus d'eux.* Tu l'as fait un peu moindre que les anges, et tu l'as couronné de gloire et d'honneur. *Ps.* VIII, 6.

(4) C'est un axiome dans l'anathème des créatures, que leur force ou leur vitesse est plus grande ou moindre dans une proportion relative l'une à l'autre : en sorte que plus elles ont de force, moins elles ont de vitesse, et plus elles ont de vitesse, moins elles ont de force.

une proportion exacte avec leur état. Il n'y a rien à ajouter, rien à retrancher. Chaque bête, chaque insecte est heureux dans l'état où il est. Le ciel serait-il donc cruel pour l'homme, et pour l'homme seul? Celui-là seul qu'on appelle raisonnable ne sera-t-il satisfait de rien à moins qu'il n'ait tout?

Le bonheur de l'homme, si l'orgueil ne nous empêchait point de le reconnaître, n'est pas de penser ou d'agir au delà de l'homme même, d'avoir des puissances de corps et d'esprit au delà de ce qui convient à sa nature et à son (1) état. Pourquoi l'homme n'a-t-il point un œil *microscopique?* c'est par cette raison bien simple que l'homme n'est point une mouche. Et quel en serait l'usage, si, pouvant considérer un ciron, sa vue ne pouvait s'étendre jusqu'aux cieux? Quel serait celui d'un toucher plus délicat, si, trop sensible et toujours tremblant, les douleurs et les agonies s'introduisaient par chaque pore? d'un odorat plus vif, si les parties volatiles d'une rose, par leurs vibrations dans le cerveau, nous faisaient mourir de peines aromatiques? d'une oreille plus fine, si la nature se faisait toujours entendre avec un bruit de tonnerre et que (2) l'on se trouvât étourdi par la musique de ses sphères roulantes? O combien nous regretterions alors que le ciel nous eût privés du doux bruit des zéphirs et du murmure des ruisseaux! Qui peut ne pas connaître la bonté et la sagesse de la Providence, également et dans ce qu'elle donne et dans ce qu'elle refuse?

Autant que s'étendent les divers et nombreux degrés de la création, autant croît la progression des facultés sensitives et intellectuelles. Quelle gradation depuis ces millions d'insectes qui peuplent les champs jusqu'à la race impériale de l'homme! Que de modifications différentes dans la vue entre ces deux extrêmes : le voile de la taupe et le rayon du linx! dans l'odorat, entre la lionne (3) qui se jette avec tant d'impétuosité sur sa proie et le chien qui en suit la piste avec tant de sagacité! dans l'ouïe, depuis ce qui vit dans l'onde jusqu'à tout ce qui gazouille dans les feuillages du printemps! Que le toucher de l'araignée est subtil! sensible à la plus légère impression qui affecte le moindre fil de sa toile, elle paraît vivre dans l'ouvrage qu'elle a tissu. Que la délicate abeille a le sentiment exquis et sûr pour extraire d'une herbe venimeuse une rosée bienfaisante! Quelle différence d'instinct entre celui d'une truie qui se vautre et entre le tien, éléphant, être presque doué de raison? Que la barrière est mince entre l'instinct et la raison! séparés toujours (1) et toujours très-proches. Quelle alliance entre la réflexion et le ressouvenir! Que peu de chose divise le sentiment de la pensée (2)! et avec combien d'efforts les êtres d'une nature relative et pour ainsi dire moyenne ne tendent-ils point à s'unir, sans pouvoir jamais passer la ligne insurmontable qui les sépare! Sans cette juste gradation entre les différentes créatures, les unes pourraient-elles être soumises aux autres, et toutes à toi? Toutes leurs puissances étant vaincues par toi seulement, ta raison n'est-elle pas seule toutes ces puissances ensemble?

Regarde au travers des airs, sur la terre et dans l'onde, la matière prête à éclore, s'agiter, crever et produire; à quel point la progression des êtres peut s'élever en haut, s'étendre sur la surface, se cacher dans la profondeur, au-dessus, autour, au-dessous de nous. Quelle vaste chaîne, qui commence depuis Dieu! natures éthérées et terrestres, ange, homme, bête, oiseau, poisson, insecte! O étendue que l'œil ne peut voir, que l'optique ne peut atteindre, depuis l'infini jusqu'à toi, depuis toi jusqu'au (3) néant! Si nous

(1) Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême. Trop de bruit nous assourdit; trop de lumière nous éblouit; trop de distance et trop de proximité empêchent la vue; trop de longueur et trop de brièveté obscurcissent un discours; trop de plaisir incommode; trop de consonances nous déplaisent. Les qualités excessives nous sont ennemies et non pas sensibles. Nous ne les sentons plus, nous les souffrons..... Les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient pas, et nous ne sommes point à leur égard. Elles nous échappent, et nous à elles. (*Pens. de Pascal, ch.* 22.)

(2) *Et que l'on se trouvât étourdi par la musique des sphères roulantes.* Le trait est poétique et même sublime, mais déplacé. Pour argumenter d'une manière philosophique, il ne devait employer que des objets réels. Le cas est différent quand, dans la suite, il représente les corps célestes comme dirigés dans leurs mouvements par des anges. Car que des anges soient chargés d'un pareil ministère ou non, il y aura toujours un mouvement réel, et l'argument ne demandait rien de plus; mais si les sphères ne forment aucun concert de musique, il n'y a point de son réel : or il en faut un, pour que la raison de l'auteur ait quelque justesse.

(3) Lorsque les lions des déserts d'Afrique vont, à l'entrée de la nuit, chercher leur proie, ils font d'abord un grand rugissement qui fait fuir les autres animaux; ensuite, attentifs au bruit que ces animaux font dans leur fuite, ils les poursuivent, non par l'odorat, mais par l'ouïe.

(1) *Séparés toujours, et toujours très-proches. Proches* par la ressemblance de leurs opérations; *séparés* par la différence infinie qu'il y a dans la nature de leurs puissances.

(2) *Que peu de chose divise le sentiment de la pensée!* Si peu de chose, que Protagoras soutenait que la pensée n'était autre chose que sentiment; d'où il inférait que chaque imagination, ou opinion, était vraie. Notre auteur raisonne plus philosophiquement, en disant que peu de chose divise le sentiment de la pensée. C'est ainsi (pour éclaircir cette vérité par un exemple) qu'un géomètre, considérant un triangle, dans le dessein de démontrer l'égalité de ses trois angles à deux droits, a l'image de quelque triangle sensible dans son âme, ce qui est sentiment : cependant il doit nécessairement avoir aussi l'idée d'un triangle intellectuel, ce qui est pensée; car toute image d'un triangle doit nécessairement représenter un triangle obtusangle, ou rectangle, ou acutangle; mais le triangle qui, dans son âme, est le sujet de sa proposition, est la raison d'un triangle sans détermination à aucune de ces espèces. C'est ce qui a fait dire à Aristote : *Les conceptions de l'âme diffèrent tant soit peu des images sensibles : ce ne sont pas des images sensibles, et néanmoins elles n'en sont pas entièrement dégagées.*

(3) Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini? Qui le peut comprendre?... Qui se considérera de la sorte, s'effraiera sans doute de se voir comme suspendu dans la masse que la nature lui a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, dont il est également éloigné. Il tremblera dans la vue de ces merveilles; et je crois que, sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption. Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Il est infiniment éloigné des deux extrêmes; et son être n'est pas moins distant du néant d'où il est tiré, que de l'infini où il est englouti. *Pens. de Pascal, ch.* 22.

pouvions empiéter sur les puissances supérieures, les inférieures le pourraient sur nous ; autrement il y aurait un vide dans la création, où un degré étant ôté, la grande échelle est détruite. Qu'un chaînon soit rompu, la chaîne de la nature l'est, et l'est également quel qu'il soit, le dixième ou le dix-millième.

Si chaque monde se meut dans un ordre graduel qui n'est pas moins de son essence que de celle de l'univers, ce tout merveilleux, la moindre confusion dans un seul entraînerait non-seulement la ruine entière de ce monde particulier, mais encore celle du grand tout. Que la terre, perdant son équilibre, s'écarte de son orbite ; que les planètes et le soleil courent sans règle au travers des cieux, que les anges (1) présidant à chaque sphère en soient précipités, qu'un être s'abîme sur un autre être, un monde sur un autre monde, que toute la fondation des cieux s'ébranle jusque dans son centre, et que la nature frémisse jusqu'au trône de Dieu ; que tout l'ordre, cet ordre admirable, soit donc détruit : et pour qui ? pour toi, ver méprisable ! O folie ! orgueil ! impiété !

Que si le pied (2) destiné à fouler la poussière, ou la main destinée au travail, aspirait d'être la tête ; si la tête, l'œil, ou l'oreille se fâchaient de n'être que les purs instruments de l'esprit qui les gouverne, quelle absurdité ! Et ce n'en est pas une moindre, si, dans cette fabrique générale, une partie prétend être une autre partie et murmure contre la tâche ou la peine que (3) le grand Esprit, ordonnateur de tout, a marquée.

Tout ce qui est n'est que partie d'un tout surprenant, dont la nature est le corps et dont Dieu est l'âme : diversifié dans chaque être, et cependant toujours le même ; aussi grand sur la terre que dans le ciel, il échauffe dans le soleil, rafraîchit dans le zéphir, brille dans les étoiles et fleurit sur les arbres ; il vit dans chaque vie, s'étend dans toute étendue, se répand sans se partager, donne sans rien perdre, respire dans notre partie mortelle, aussi puissant, aussi parfait dans (4) *la moindre partie de la créature que dans la plus noble*, dans l'homme vil qui se plaint et dans le séraphin pénétré de respect et transporté d'amour : pour lui, rien de haut, de bas, de grand, de petit ; il remplit, il limite, il enchaîne, il égale tout.

Cesse donc, et ne donne point à l'ordre le nom d'imperfection. Notre bonheur dépend de ce que nous blâmons. Connais ton être, ton point. Le ciel t'a donné un juste, un heureux degré d'aveuglement et de faiblesse. Soumets-toi, sûr d'être aussi heureux que tu peux l'être dans cette sphère ou dans quelque autre sphère que ce soit : et sûr, soit à l'heure de ta naissance ou à celle de ta mort, de trouver ton salut entre les mains de qui dispose de tout. Toute la nature est un art qui t'est inconnu : le hasard est une direction que tu ne saurais voir : la discorde est une harmonie que tu ne comprends point ; le mal particulier est un bien général ; et en dépit de l'orgueil, en dépit de la raison qui s'égare, cette vérité est évidente : que TOUT CE QUI EST EST BIEN (1).

EPITRE II.

De la nature et de l'état de l'homme par rapport à lui-même considéré comme individu.

Apprends donc à te connaître toi-même, et ne présume point de développer la Divinité. L'étude propre de l'homme est l'homme. Placé dans une espèce d'isthme, être d'un état mixte, mélange de lumière et d'obscurité, de grandeur et de bassesse ; avec trop de connaissance pour le doute sceptique, et avec trop de faiblesse pour la fierté stoïque ; en suspens entre ces contrariétés (2), il ne sait s'il doit agir ou ne rien faire, se croire un Dieu ou une brute (3), donner la préférence ou au corps ou à l'esprit ; né (4) pour mourir ; raisonnant pour s'égarer, telle est sa raison qu'il s'égare également pour penser trop ou trop peu (5) : chaos de raisonnement et de passions, où tout est confus ; continuellement abusé ou désabusé par lui-même (6), créé en partie pour s'élever et

(1) *Que les anges présidant à chaque sphère en soient précipités.* Notre auteur emploie avec beaucoup d'art, en plusieurs endroits de ce poëme, différentes notions platoniques d'une grande beauté.

(2) *Que si le pied*, etc. Cette admirable comparaison en faveur du système de la nature, est empruntée de l'apôtre saint Paul, qui l'emploie pour la défense du système de la grâce.

(3) *Le grand Esprit ordonnateur de tout*, etc. Venerantur autem et colunus ob dominium. Deus enim sine dominio, providentia et causis finalibus, nihil aliud est quam FATUM et NATURA. NEWTONI *Princip. Schol. gener.*, *sub finem.*

(4) L'original porte : *Aussi parfait dans la formation du cheveu que dans celle du cœur.*

(1) *Cette vérité est évidente* : que TOUT CE QUI EST, EST BIEN. Cette proposition n'aurait jamais été attaquée si l'on s'était donné la peine nécessaire pour la bien comprendre. C'est proprement une conséquence des préjugés, que le mal particulier tend au bien général. Notre auteur n'a nullement voulu dire que tout ce qui est, est bien par rapport à l'homme ou en soi-même ; mais *bien relativement à Dieu* : car le but du poëme est de *justifier les voies de la Providence*; et, outre cela, encore *bien relativement au bien final*, tout mal particulier étant un bien général.

(2) Nos connaissances sont resserrées en de certaines bornes que nous ne passons pas, incapables de savoir tout et d'ignorer tout absolument. Nous sommes sur un milieu vaste, toujours incertain, et flottants entre l'ignorance et la connaissance ; et si nous croisons aller plus avant, notre objet branle et échappe nos prises ; il se dérobe et fuit d'une fuite éternelle : rien ne peut l'arrêter. C'est notre condition naturelle, et toutefois la plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir d'approfondir tout, et d'édifier une tour qui s'élève jusqu'à l'infini. Mais tout notre édifice craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. *Pens. de Pasc.*, *ch.* 22.

(3) Que deviendra donc l'homme ? sera-t-il égal à Dieu ou aux bêtes ? *Ibid.*, *ch.* 5.

(4) *Né pour mourir, raisonnant pour s'égarer.* L'auteur veut dire que, comme nous sommes nés pour mourir, et ne laissons pas de jouir de quelque portion d'agrément dans la vie : de même, quoique *nous raisonnions pour nous égarer*, nous ne laissons pas de comprendre un petit nombre de vérités.

(5) Si on n'y songe pas assez, si on y songe trop, on s'entête et l'on ne peut trouver la vérité. *Ibid.*, *ch.* 25.

(6) Rien n'est plus étrange dans la nature de l'homme que les contrariétés que l'on y découvre à l'égard de toutes choses. Il est fait pour connaître la vérité, il la désire ardemment, il la cherche ; et cependant quand il tâche de la saisir, il s'éblouit et se confond de telle sorte qu'il donne sujet de lui en disputer la possession. *Ibid.*, *ch.* 21.

en partie pour tomber; maître de toutes choses, et lui-même cependant la proie de toutes; seul juge de la vérité, et se précipitant sans fin dans l'erreur; la gloire, le jouet, l'énigme du monde (1).

Va, créature merveilleuse, monte où les sciences te guident; mesure (2) la terre, pèse l'air, règle les marées; fais voir par quelles lois les planètes errantes doivent diriger leur route, corrige le temps (3) et apprends au soleil quel doit être son cours. Prends l'essor avec Platon vers l'empyrée, jusqu'au premier bien, au premier parfait, au premier beau : ou entre dans les labyrinthes qu'ont frayé ses successeurs, et prétends que de se dépouiller des sens c'est imiter Dieu (4) ; tel que ces prêtres de l'Orient qui s'étourdissent en tournant, et dans leurs vertiges s'imaginent imiter le soleil. Va, et apprends à la sagesse éternelle comment elle doit gouverner. Ensuite rentre en toi-même et sens ton imbécillité.

Lorsque, dans ces derniers temps, les êtres supérieurs virent un homme mortel développer toutes les lois de la nature, ils admirèrent une telle habileté dans une figure terrestre; un Newton leur parut ce que nous paraît un singe adroit (5).

Mais ce philosophe qui pouvait assujettir a des règles fixes les orbites des comètes (6), pouvait-il décrire ou fixer un seul mouvement de l'âme? lui qui pouvait marquer aux étoiles, ici leur point d'élévation, et là celui de leur déclin, pouvait-il expliquer son commencement ou sa fin? Quel prodige, hélas! La partie supérieure de l'homme peut s'élever sans obstacle, et empiéter d'art en art; mais quand l'homme travaille à son grand ouvrage, qu'il s'occupe de lui-même, à peine a-t-il commencé, que ce que la raison a tissu, la passion le défait.

Deux principes règnent dans l'homme, l'amour-propre et la raison; l'un pour exciter, l'autre pour retenir : n'appelons point celui-ci un bien, celui-là un mal; chacun produit sa fin; l'un meut, l'autre gouverne; et il ne faut leur attribuer le bien ou le mal que suivant qu'ils agissent d'une manière convenable ou non convenable à leur nature.

L'amour-propre, source du mouvement, fait agir l'âme. La raison compare, balance et gouverne le tout. Sans l'un de ces principes l'homme serait dans l'inaction, et sans l'autre il serait dans une action qui n'aurait point de fin ni d'objet. Il serait ou comme une plante fixée sur sa tige pour végéter, multiplier et pourrir; ou comme un météore enflammé traversant le vide sans aucune règle, détruisant les autres, détruit enfin par lui-même.

De ces deux principes d'impulsion et de comparaison, le premier doit avoir plus de force; son opération est active, il inspire, il excite, il presse. Le second est calme et paisible; il est destiné à délibérer, à aviser, à retenir. La force de l'amour-propre est plus puissante, à proportion de la proximité de son objet; le bien lui est immédiat par le sentiment présent. La raison ne l'envisage que dans un certain temps, une certaine distance; elle le présage dans l'avenir (1), le considère dans les conséquences. Les tentations viennent avec impétuosité, en plus grand nombre que les raisonnements : pour suspendre leur action, soyez toujours attentif aux préceptes de la raison; ne l'abandonnez jamais; moins forte à la vérité que l'amour-propre, mais beaucoup mieux sur ses gardes. Par l'attention on gagne l'habitude et l'expérience; chacune d'elles fortifie la raison et restreint l'amour-propre (2).

(1) Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile; apprenez que l'homme passe infiniment l'homme. *Ibid.*, chap. 3.

La misère de l'homme se conclut de sa grandeur, et sa grandeur se conclut de sa misère... Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel chaos, quel sujet de contradiction? Juge de toutes choses, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, amas d'incertitude, gloire et rebut de l'univers. S'il se vante, je l'abaisse : s'il s'abaisse, je le vante; et je le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible. *Ibid.*, chap. 21.

(2) *Mesure la terre.* Par allusion au noble et utile projet de quelques mathématiciens de nos jours, d'aller mesurer un degré du méridien sous l'équateur et un autre sous le cercle polaire, pour déterminer la véritable figure de la terre : chose de la dernière importance pour l'astronomie et pour la navigation.

(3) *Corrige le temps.* Par allusion à la chronologie grecque que Newton a réformée par le moyen de ces deux sublimes conceptions, savoir, la différence entre les règnes des rois et les générations des hommes; et la position des colures des équinoxes et des solstices du temps de l'expédition des Argonautes.

(4) Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux. Les autres ont voulu renoncer à la raison et devenir bêtes. Mais ils ne l'ont pu ni les uns ni les autres : et la raison demeure toujours, qui accuse la bassesse et l'injustice des passions et trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent : et les passions sont toujours vivantes dans ceux-mêmes qui veulent y renoncer. *Ibid.*, chap. 21.

(5) *Newton leur parut ce que nous paraît un singe adroit.* On dira peut-être : Pourquoi au lieu d'un singe, animal extravagant, ne pas plutôt alléguer un éléphant, *presque doué de raison*, comme l'auteur s'exprime dans un autre endroit? Je réponds : Parce qu'il fallait une figure peu différente de la *figure humaine*, accompagnée de quelque sagacité, pour donner lieu au doute si un pareil animal appartient à la classe des hommes ou non. C'est sur cette espèce de relation qu'est fondée la beauté de la comparaison : Newton et les êtres d'une nature angélique étant également immortels, quoique d'ordres différents.

(6) *Assujettir a des règles fixes les orbites des comètes.* Newton, en calculant la vitesse du mouvement d'une comète et la courbe qu'elle décrivait, a conjecturé, avec beaucoup de vraisemblance, que ces astres décrivent autour du soleil des ellipses fort excentriques et peu différentes des paraboles.

(1) *La raison le présage dans l'avenir, le considère dans les conséquences.* C'est-à-dire que, par le secours de l'*expérience*, la raison devine l'*avenir* et détermine les *conséquences* en *argumentant*.

(2) Il ne faut pas se méconnaître; nous sommes corps autant qu'esprit : et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait, n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées? Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes... Il est vrai qu'il ne faut pas commencer par elle pour trouver la vérité; mais il faut avoir recours à elle, quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et de nous teindre de cette créance qui nous échappe à toute heure; car d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire. Il faut acquérir une créance plus facile qui est celle de l'habitude, qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses, et incline toutes nos puissances à cette créance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Il faut donc faire marcher nos deux pièces ensemble : l'esprit, par les raisons, qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie; et les

Que les subtils scolastiques (1), plus attachés à diviser qu'à réunir, apprennent à ces deux puissances amies à se battre; eux qui, du tranchant le plus téméraire, séparent adroitement la grâce de la vertu, et le sentiment de la raison; prétendus beaux esprits, ainsi que des fous, ils se font la guerre sur un mot, sans savoir souvent ce qu'ils pensent ou pensant de même. L'amour-propre et la raison tendent vers une seule fin : la peine est l'objet de leur aversion, le plaisir est celui de leur désir; mais l'un, avide, voudrait dévorer son objet; l'autre voudrait extraire le miel sans blesser la fleur; c'est le plaisir qui, bien ou mal entendu, fait notre plus grand bien ou notre plus grand mal.

Nous pouvons appeler les passions les modifications de l'amour-propre. Le bien réel ou apparent les met en mouvement; mais comme tout bien n'est pas de nature à être partagé, et que la raison nous ordonne de pourvoir d'abord à nos propres besoins; des passions, quoique concentrées en nous-mêmes, peuvent cependant se ranger sous l'étendard de la raison et mériter ses soins, lorsque les moyens en sont honnêtes; celles qui font part *aux autres des biens qu'elles poursuivent*, aspirent à un plus noble but, ennoblissent leur espèce et prennent le nom de quelque vertu.

Que le stoïque, fier d'une insensibilité oisive, se vante d'une vertu inébranlable: sa fermeté, semblable à celle de la glace, est une fermeté de contraction et qui fait retirer les esprits vers le cœur. La force de l'esprit ne consiste point dans le repos, mais dans l'action. Une tempête qui s'élève dans l'âme la met dans un mouvement nécessaire pour la préservation du tout, quoiqu'à la vérité elle puisse en même temps en ravager une partie. Nous naviguons diversement sur le vaste océan de la vie : la raison en est la boussole, mais la passion en est le vent. Ce n'est pas dans le calme seul que l'on trouve la Divinité (2); Dieu marche sur les flots et monte sur les vents.

Les passions, ainsi que les éléments, quoique nées pour combattre, cependant mêlées et adoucies, s'unissent dans l'ouvrage de Dieu; il ne faut que les modérer et en faire usage, *sans chercher à les extirper*. Ce qui compose l'homme, l'homme peut-il le détruire? N'exigeons de la raison que de se tenir dans la voie de la nature; docile à ses impulsions, fidèle aux desseins de Dieu, qu'elle se contente de calmer les passions et de se les assujettir.

L'amour, l'espérance, la joie, la bande riante du plaisir, et la haine, la crainte, le chagrin, triste cortége de la douleur; les uns mêlés aux autres avec art, et renfermés dans leurs justes bornes, font et maintiennent la balance de l'âme, composent les lumières et les ombres dont le contraste assorti fait la force et le coloris de la vie.

L'homme a toujours des plaisirs ou à sa disposition ou en vue; la jouissance de l'un cesse-t-elle? la perspective ou l'espérance de quelque autre renaît. Le corps, l'esprit, *toutes nos facultés* ne sont occupées que du soin de saisir les présents et d'en trouver pour l'avenir; mais quoique tous aient leurs charmes, leur effet n'est point égal. Nos différents sens sont frappés par différents objets; de là différentes passions nous enflamment plus ou moins, suivant que les organes de ces sens ont plus ou moins de force; et de là souvent il arrive qu'une seule passion dominante, semblable au serpent d'Aaron, engloutit toutes les autres.

Ainsi (1) qu'en recevant la vie, l'homme reçoit peut-être le principe caché de la mort, et que la maladie naissante qui doit enfin l'emporter, augmente et se fortifie en même temps que le corps acquiert des forces et qu'il croît : de même la maladie de l'esprit infusée en nous et mêlée pour ainsi dire avec notre propre substance devient enfin la passion qui le gouverne. Toute humeur vitale destinée à la nourriture du tout se jette sur ce faible tant du corps que de l'âme; à mesure que nos facultés s'ouvrent et se dévoilent, que le cœur s'échauffe, que l'esprit se remplit, l'imagination fait jouer ses dangereux ressorts; et, *dominant sur tout*, elle détourne tout sur la partie affectée.

C'est la nature qui donne la naissance à cette passion, c'est l'habitude qui la nourrit. L'esprit, la vivacité, les talents ne font qu'en augmenter la malignité. La raison même en aiguise la pointe, en redouble la force, ainsi que les rayons bénins du soleil augmentent l'acidité du vinaigre (2). Sujets malheureux d'une puissance légitime, mais faible, croyant n'obéir qu'à la raison, nous obéissons à une de ses favorites. Helas! puisqu'elle ne nous donne pas des armes aussi bien que des rê-

sens par la coutume et en ne leur permettant pas de s'incliner au contraire. *Pens. de Pascal*, chap. 7.

(1) *Que les subtils scolastiques*, etc. De la description que l'auteur vient de faire de l'amour-propre et de la raison, il suit qu'ils tendent au même but, savoir, la félicité humaine, quoi qu'ils ne soient pas également habiles dans le choix des moyens; la différence consistant en ceci : que l'amour-propre saisit avec empressement tout ce qui a quelque apparence de bien; au lieu que la raison examine, si ce qui paraît un bien est *réellement tel*. Ceci met dans tout son jour la folie des scolastiques, qui envisagent la raison et l'amour-propre comme deux principes opposés, dont il leur plaît d'appeler l'un *bon*, et l'autre *mauvais*.

(2) *Ce n'est pas dans le calme seul qu'on trouve la Divinité*, etc. Ce n'est ici qu'une simple comparaison, mais extrêmement poétique et empruntée de nos auteurs sacrés. Le sens en est, que le bien résulte non-seulement de l'assujettissement des passions à la raison, mais aussi par ce qu'elles ont quelquefois de trop violent : non que l'homme pour cela doive s'y abandonner, mais uniquement par un effet de la sage et généreuse direction de la Providence.

(1) *Ainsi qu'un homme, en recevant la vie, reçoit peut-être le principe caché de la mort*, etc. Antipater, Sidonius poeta, omnibus annis unodie natali tantum corripiebatur febre, et eo consumptus est satis longa senecta. *Plin.*, lib. VII, N. H. Cicéron a fort loué les talents de cet Antipater, qui vivait du temps de Crassus.

(2) *Sujets malheureux d'une puissance légitime*, etc. Saint Paul en, loyant précisément le même argument pour donner la plus haute idée de l'utilité de la religion chrétienne (*Rom.* VII). Mais, dira-t-on, le poète a peut-être indiqué quelque remède tourné par la religion naturelle. Bien loin de là. Il laisse ici la raison destituée de tout secours. Que peut-on inférer de là, sinon qu'il faut chercher le remède dans cette religion, qui seule a jamais osé le promettre.

gles, que peut-elle faire de plus que de nous faire connaître notre faiblesse? Accusatrice sévère, mais impuissante amie, elle nous apprend à plaindre notre nature, mais non point à la corriger; ou, de juge devenant apologiste, elle nous persuade le choix que nous faisons; s'il est fait, elle le justifie. Cependant, fière d'une conquête aisée, elle enchaîne de petites passions pour en faire triompher une plus puissante. C'est ainsi qu'un médecin s'imagine avoir chassé les humeurs, lorsque ces humeurs rassemblées produisent la goutte.

Oui, le chemin de la nature doit être préféré. En ce chemin ce n'est point la raison qui doit nous servir de guide, mais elle doit être notre escorte; elle est pour rectifier, non pour renverser; elle doit traiter la passion dominante plus en amie qu'en ennemie. Une puissance supérieure à la raison, *Dieu même*, donne cette forte impulsion pour diriger les hommes vers les fins différentes *qu'il ordonne*. Agités par leurs autres passions comme par des vents changeants, ils sont par la passion dominante constamment entraînés vers une côte certaine. Qu'on soit épris d'amour pour la puissance ou pour le savoir, pour l'or, pour la gloire, ou pour le repos (passion souvent plus forte que toutes les autres), toute la vie on poursuit son objet, même aux dépens de la vie. Le travail du marchand, l'indolence du philosophe, l'humilité du moine, la fierté du héros, tout trouve également la raison de son côté.

L'Artisan éternel, tirant le bien du mal, ente sur cette passion nos meilleurs principes. C'est ainsi que le mercure de l'homme est fixé : la vertu mêlée à sa nature en devient plus forte; ce qu'il y a de grossier consolide ce qui serait trop raffiné; unis d'intérêt, le corps et l'esprit agissent de concert.

Comme d'un sauvageon greffé, les fruits auparavant ingrats au soin du jardinier naissent avec abondance, de même les plus solides vertus naissent des passions; la vigueur d'une nature sauvage en fortifie la racine. Quelle source d'esprit et de vertu découle du chagrin ou de l'obstination, de la haine ou de la crainte! La colère donne du zèle et de la force; l'avarice même augmente la prudence, et la paresse entretient la philosophie; le plaisir raffiné et resserré dans de certaines bornes devient un amour honnête, qui par ses doux transports charme la délicatesse du sexe; l'envie qui tyrannise une âme basse, est émulation dans les savants ou dans les guerriers; on ne trouve enfin dans l'homme ni dans la femme aucune vertu qui ne puisse venir de l'orgueil ou de la honte.

La nature (que notre orgueil soit humilié par cette réflexion) nous donne ainsi pour vertus celles qui sont les plus voisines et les plus étroitement alliées à nos vices. La raison détourne le penchant des passions du mal vers le bien. Si Néron l'eût voulu, il eût régné comme Titus. Le courage fougueux que l'on abhorre dans Catilina, charme dans Décius, est divin dans Curtius. La même ambition produit ou la perte ou le salut, inspire la trahison ainsi que le zèle de la patrie.

Qui (1) peut séparer ces lumières et ces ombres réunies dans notre chaos, si ce n'est le Dieu qui est au dedans de nous-mêmes?

Dans la nature, les extrêmes produisent des fins égales; dans l'homme ils se confondent pour quelque usage merveilleux, empiétant alternativement l'un sur l'autre, ainsi que les ombres et les lumières dans un tableau d'un travail fini; souvent le vice et la vertu sont si mélangés, que la différence entre les bornes où finit l'un et où l'autre commence, devient trop délicate pour être aperçue.

O quelle folie d'inférer de là qu'il n'y a ni vices ni vertus! Parce que le blanc et le noir seront mélangés, adoucis, fondus ensemble de mille manières différentes, n'y aura-t-il donc plus ni de noir ni de blanc? Sondez votre propre cœur; rien n'est plus simple ni plus clair; c'est pour les confondre qu'il en coûte et de la peine et du temps.

Le vice est un monstre si hideux, que pour le haïr il suffit de le voir. Cependant vu trop souvent, il se familiarise à nos yeux. D'abord nous le souffrons, ensuite nous le plaignons, enfin nous l'embrassons. Mais personne n'est jamais convenu où est l'extrémité du vice. Demandez où est le nord : à York, c'est le Tweed; en Ecosse, ce sont les Orcades (2); et là c'est le Groënland, la Zemble ou quelque autre pays. Personne ne conviendra d'être vicieux au suprême degré; il pense que son voisin l'excède encore. Ceux qui sont pour ainsi dire sous la zone du vice même, ou ne sentent point ses fureurs, ou les désavouent. Ce qui fait frémir un heureux naturel, un vicieux endurci prétend que c'est un bien.

Il n'y a point d'homme qui ne soit et vertueux et vicieux; peu le sont à l'extrême, mais tous le sont à un certain degré. Le scélérat et le fou sont vertueux et sages par accès, et quelquefois par accès l'homme de bien fait ce qu'il méprise lui-même. Nous ne suivons pas en tout, mais par partie, le bien et le mal : soit vices ou vertus, l'amour-propre les dirige. Chaque individu vise à un différent but; mais Dieu n'a qu'un seul grand objet, la totalité de l'univers. C'est lui qui contremine chaque folie, chaque caprice, et qui déconcerte les mesures du vice; qui a donné d'heureuses faiblesses à tous les ordres : la honte aux filles et la fierté aux dames, la crainte aux hommes d'Etat et la témérité aux hommes de guerre, la présomption aux prin-

(1) *Qui peut séparer cette lumière et ces ombres*, etc. Cette manière de parler est empruntée de Platon, qui emploie fréquemment le mot de lumière pour désigner la conscience. Car la conscience, en prenant ce mot dans un sens de spéculation, signifie le jugement que nous formons des choses, fondé sur les principes que nous avons pu admettre; et alors ce n'est simplement qu'opinion, juge très-inepte, s'il en fut jamais. Ou bien, ce mot marque, dans un sens pratique, l'application de la règle éternelle de droit (reçue par nous comme une loi de Dieu) pour gouverner nos actions. C'est dans ce sens qu'il appartient proprement à la conscience de séparer la lumière mêlée avec des ténèbres dans le chaos de nos passions.

(2) La province d'Yorck est une des provinces septentrionales d'Angleterre. Le Tweed est une rivière qui sépare l'Angleterre et l'Ecosse. Les Orcades sont des îles au nord de l'Ecosse, dépendantes de ce royaume.

ces et la crédulité aux peuples; il sait tirer les effets de la vertu du principe d'une vanité qui ne recherche d'autre intérêt, qui ne prise d'autre récompense que la louange; c'est lui qui bâtit sur les besoins et les défauts de l'esprit, la joie, la paix et la gloire du genre humain.

Les cieux, en nous mettant dans de mutuelles dépendances, maîtres, serviteurs, amis, nous ordonnent par là et nous obligent d'avoir recours les uns aux autres, en sorte que la faiblesse de chaque individu fait la force de tous. La fragilité (1) de notre nature, nos besoins, nos passions, resserrent de plus en plus les liens de l'intérêt commun et les rendent plus chers. Nous leur devons la véritable amitié, l'amour sincère, le plaisir ou la joie intérieure dont nous jouissons en cette vie; et c'est d'eux aussi que nous apprenons, dans le déclin de l'âge, à nous détacher de ces intérêts, de ces amours, de ces plaisirs. La raison en partie, et en partie la décadence de notre nature, nous apprennent à accueillir la mort et à quitter avec calme cette vie passagère.

Quelle que soit la passion d'un homme, la science, la renommée ou les richesses, personne (2) ne veut se changer contre son voisin. Les savants s'estiment heureux de développer la nature; l'ignorant est heureux de ce qu'il n'en sait pas davantage; le riche s'applaudit de son abondance, le pauvre se contente du soin de la Providence; l'aveugle danse, et le boiteux chante; l'ivrogne se croit un héros, et le lunatique un roi; le chimiste qui meurt de faim est souverainement heureux avec ses espérances dorées, et le poëte l'est avec sa muse.

Quelle merveilleuse consolation accompagne chaque état! L'orgueil est donné à tous comme un ami commun (3). Des passions sortables aident à chaque âge : l'espérance voyage avec nous et ne nous quitte point même à l'heure du trépas (4).

Jusqu'à ce terme fatal, l'opinion avec ses rayons changeants dore les nuages qui embellissent nos jours (1). Le bonheur qui nous manque est suppléé par l'espérance, et (2) le vide de sens par l'orgueil; ce que la connaissance peut renverser, ces passions le relèvent. La joie, semblable à une bulle d'eau, rit dans la coupe de la folie. Qu'une espérance soit perdue, nous en recouvrons une autre, et ce n'est point en vain que la vanité nous est donnée. L'amour-propre, ce bas amour, devient même par la puissance divine une balance pour peser par nos besoins ceux des autres. Avouons donc cette vérité, d'où nous devons néanmoins tirer des motifs de consolation : QUOIQUE L'HOMME SOIT FOLIE, DIEU EST TOUT SAGESSE.

EPITRE III.

De la nature et de l'état de l'homme par rapport à la société.

C'est donc à ce principe que nous nous arrêtons : *La* CAUSE UNIVERSELLE *n'agit que pour* UNE FIN, *mais elle agit par différentes lois.* Dans toute la folie (3) que peut inspirer une santé superflue, dans toute la pompe de l'orgueil et l'impudence (4) des richesses, que cette grande vérité nous soit présente jour et nuit; qu'elle le soit surtout dans le temps de la prédication et de la prière!

Envisage ce monde : regarde cette chaîne d'amour qui rassemble et réunit tout ici-bas et en haut. Vois la nature qui donne la forme à tout, travailler à cet objet; un atome tendre vers un autre atome, et celui qui est attiré attirer celui qui le touche, étant (5)

(1) *La fragilité de notre nature, nos besoins, nos passions resserrent de plus en plus les liens de l'intérêt commun*, etc. Comme ce passage a été mal entendu, il est nécessaire de le mettre dans tout son jour. C'est à ces faiblesses, dit notre auteur, que nous devons tous les agréments de la vie privée; cependant, quand nous arrivons à cet âge qui, généralement parlant, dispose les hommes à jeter un coup d'œil plus sérieux sur la véritable valeur des choses, la considération que les fondements de nos joies et de nos amitiés ne sont que des besoins, des faiblesses et des passions, sert puissamment à nous détacher du monde. L'observation est neuve et d'une grande beauté.

(2) *Personne ne veut se changer contre son voisin.* Le fait est vrai et nous donne une haute idée de la bonté de Dieu, qui non-seulement a fourni aux hommes les moyens de rendre leur condition heureuse, mais qui outre cela, lorsqu'ils se rendent en partie malheureux par leur faute, leur accorde un bonheur imaginaire, pour les empêcher de succomber sous le poids des misères humaines.

(3) L'orgueil contre-pèse toutes nos misères; car ou il les cache, ou, s'il les découvre, il se glorifie de les connaître. Il nous tient lieu d'une possession si naturelle au milieu de nos misères et de nos erreurs, que nous perdons même la vie avec joie, pourvu qu'on en parle. *Pens. de Pascal*, ch. 24.

(4) Le présent ne nous satisfaisant jamais, l'espérance nous pipe et nous mène jusqu'à la mort. *Ibid.*, ch. 21

(1) L'opinion dispose de tout. Elle fait la beauté, la justice et le bonheur, qui est le tout du monde. Cette superbe puissance, ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature. Elle a ses heureux et ses malheureux; ses sains, ses malades; ses riches, ses pauvres; ses fous et ses sages... Elle ne peut rendre sages les fous, mais elle les rend contents à l'envi de sa raison, qui ne peut rendre ses amis que misérables. L'une les comble de gloire, l'autre les couvre de honte. *Pascal*, ch. 25.

(2) *Le vide de sens est suppléé par l'orgueil.* Le P. Garasse, fameux casuiste, dans sa *Somme théologique*, a déduit de ce principe une conséquence fort charitable. *Selon la justice*, dit ce théologien, *tout travail honnête doit être récompensé de louange ou de satisfaction. Quand les bons esprits font un ouvrage excellent, ils sont justement récompensés par les suffrages du public. Quand un pauvre esprit travaille beaucoup pour faire un mauvais ouvrage, il n'est pas juste ni raisonnable qu'il attende des louanges publiques; car elles ne lui sont point dues. Mais afin que ses travaux ne demeurent pas sans récompense, Dieu lui donne une satisfaction personnelle que personne ne lui peut envier sans une injustice plus que barbare; tout ainsi que Dieu, qui est juste, donne de la satisfaction aux grenouilles de leur chant.*

(3) *Dans toute la folie que peut inspirer une santé superflue.* Un travail immodéré et trop d'application à l'étude ruinent la santé. Ceux que leur état dispense de ces deux obligations doivent abonder en santé et courir risque de donner dans la luxure; ce que notre auteur désigne par les mots de *santé superflue*.

(4) *L'impudence des richesses.* Car les richesses s'arrogent tout, de l'esprit, du savoir, de la sagesse et même de la probité.

(5) *Étant tous figurés et dirigés pour embrasser chacun son voisin.* Pour que la matière puisse avoir la cohésion requise pour les usages auxquels son créateur la destine, une *configuration* propre de ses particules est aussi nécessaire que cette qualité dont elles sont toutes douées et qu'on appelle *attraction*. Notre auteur exprime la première partie de cette idée par le mot de *figurés*, et l'autre par celui de *dirigés*.

tous figurés et dirigés pour embrasser chacun son voisin. Vois la matière animée sous différentes formes, se presser vers un centre commun, le bien général : les végétatifs mourants fournir au soutien de la vie, et ce qui cesse de vivre végéter de nouveau ; toutes les formes qui périssent être succédées par d'autres formes, passant alternativement de la vie à la mort, de la mort à la vie ; semblables à des bulles d'eau formées sur la mer de la nature, elles s'élèvent, elles crèvent, elles retournent à la mer. Il n'y a rien d'étranger ; toutes les parties sont relatives au tout. Un esprit universel (1) qui s'étend à tout, qui conserve tout, unit tous les êtres, le plus grand au plus petit ; il a fait la bête en aide à l'homme, et l'homme à la bête. Tout est servi et tout sert. Rien n'existe à part ; la chaîne se perpétue : où finit-elle ?

Homme insensé, Dieu a-t-il uniquement travaillé pour ton bien, ton plaisir, ton amusement, ton ornement et ta nourriture ? Celui qui nourrit pour ta table le faon folâtre, également bon à son égard, a émaillé pour lui les prairies. Est-ce à cause de toi que l'alouette s'élève dans les airs et qu'elle gazouille ? c'est à la joie qu'on doit la mélodie de ses chants, c'est la joie qui agite ses ailes. Est-ce à cause de toi que la linotte déploie ses organes harmonieux ? ce sont ses amours et ses propres tressaillements qui enflent ses sons. Un fier coursier pompeusement manégé partage avec son cavalier le plaisir et la gloire. La semence qui couvre la terre est-elle à toi seul ? les oiseaux réclameront leur grain. Est-ce à toi seul qu'appartient toute la moisson dorée d'une année fertile ? une partie paye, et justement, le labeur du bœuf qui la mérite. Et n'est-ce point par tes soins, prétendu maître et seigneur de tout, que subsiste le porc, qui ne laboure ni n'obéit à ta voix ?

Apprends donc que tous les enfants de la nature partagent ses soins. La fourrure qui échauffe le monarque a échauffé l'ours. Lorsque l'homme crie : Voyez, tout est pour mon usage (2) : Voyez l'homme qui est pour le mien, réplique l'oison que l'on engraisse. Quel soin pour le garder, le loger, le nourrir et le bien traiter ! Il voit toutes ces choses, mais il ignore que c'est pour être mangé. Il en est de même de l'homme, aussi peu raisonnable que l'oison, lorsqu'il prétend que tout est fait pour un, et non pas un pour le tout.

Supposé même que le plus fort règne sur le plus faible, et (3) que l'homme soit le bel esprit et le tyran de l'univers, la nature mate ce tyran. Lui seul connaît les besoins et les maux des autres créatures, et lui seul y subvient. Le faucon fondant sur un pigeon, frappé de la variété de son plumage, l'épargnera-t-il ? Le geai admire-t-il les ailes dorées des insectes ? L'épervier écoute-t-il le chant du rossignol ? L'homme seul s'intéresse pour tous ; il donne ses bois aux oiseaux, ses pâturages aux bêtes et ses rivières aux poissons ; il est excité à prendre soin des uns par intérêt, d'un plus grand nombre d'autres par (1) plaisir, et d'un plus grand nombre encore par vanité. Tous subsistent par les soins d'un maître vain, et jouissent d'un bonheur dont l'étendue est l'effet de son luxe. C'est lui qui préserve contre la famine et contre les bêtes sauvages ce qu'une faim savante lui enseigne à convoiter ; il régale les animaux qu'il destine à son régal, et jusqu'à ce qu'il termine leur vie, il la rend heureuse. Ces animaux prévoyant aussi peu le coup fatal, y étant aussi peu sensibles qu'un homme favorisé du ciel (2) prévoit ou ressent le coup de la foudre. Ils ont joui de la vie avant que de mourir ; ne devons-nous pas aussi mourir après avoir joui de la vie ?

Le ciel, favorable à tout être qui ne pense point, ne lui donne pas la connaissance inutile de sa fin : il la donne à l'homme, mais dans un tel point de vue, qu'il la lui fait souhaiter dans le temps même qu'il la craint. L'heure est cachée, et la crainte est si éloignée que la mort qui s'approche ne paraît jamais voisine. O miracle toujours subsistant, que les cieux n'aient donné ce tour d'esprit qu'au seul être qui pense !

Reconnais donc que, soit doué de raison ou d'instinct, chaque (3) être jouit de la faculté qui lui convient le mieux ; que par leur principe, tous également tendent au bonheur et trouvent des moyens proportionnés à leur fin. Ceux qui, entièrement guidés par l'instinct, trouvent en lui un guide infaillible, ont-ils besoin *pour se diriger, ou de quelque autre chef, ou de convoquer des assemblées ?* La raison, quelles qu'en soient les facultés, n'a tout au plus que de l'indifférence ; elle ne se soucie pas de servir, ou elle ne sert que lorsqu'elle y est contrainte : elle attend qu'on l'appelle, et souvent quoique appelée elle se tient à distance. L'instinct généreux vient de lui-même, en volontaire ; serviteur fidèle, il n'abandonne jamais, tandis que la raison, peu

(1) *Un esprit universel qui s'étend à tout, qui conserve tout.* Newton a exprimé la même vérité en ces termes : *Deus omnipræsens est, non per virtutem solam, sed etiam per essentiam : nam virtus sine substantia subsistere non potest.* Newt., Princ. Schol. gen., sub fin.

(2) *L'homme crie : Voyez, tout est pour mon usage.* Salomon a tenu avec raison un langage tout contraire, *l'Eternel a fait tout pour soi-même.* Prov., XVI, 4.

(3) *Que l'homme soit le bel esprit et le tyran de l'univers.* Notre poëte fait allusion au système soi-disant *ingénieux*, qui fait des animaux de pures machines, incapables de douleur et de plaisir : système qui encourage l'homme à exercer sur eux sa *tyrannie*.

(1) Les sens indépendants de la raison et souvent maîtres de la raison, ont emporté l'homme à la recherche des plaisirs. Toutes les créatures ou l'affligent ou le tentent, et dominent sur lui, ou en le soumettant par leur force, ou en le charmant par leurs douceurs, ce qui est encore une domination plus terrible et plus impérieuse. *Pens. de Pascal*, ch. 5.

(2) Plusieurs anciens, et depuis quelques Orientaux, ont regardé ceux qui étaient frappés de la foudre, comme des personnes sacrées et particulièrement favorisées du ciel.

(3) *Chaque être jouit de la faculté qui lui convient le mieux.* Le bonheur de l'homme consiste dans le bon usage de ses facultés intellectuelles, ce qui exige nécessairement qu'il soit doué de raison : mais la félicité d'une vie purement animale consiste dans les plaisirs des sens ; ainsi il faut aux animaux un autre guide plus aveugle et plus sûr, qu'on nomme instinct.

constante, ne sert que par intervalle : celle-ci peut aller de travers, l'autre au contraire doit aller droit. Dans la nature des êtres que l'instinct guide, les principes d'impulsion et de comparaison qui sont divisés dans la nôtre se trouvent réunis en un seul : et si on le peut, qu'on élève la raison au-dessus de l'instinct; dans ce dernier c'est Dieu qui gouverne, dans l'autre c'est l'homme (1).

Qui a appris aux habitants de la terre et de l'onde à éviter les poisons et à choisir leur aliment? Prévoyantes, les bêtes savent, pour résister aux tempêtes ou aux marées, bâtir sur la vague ou former des voûtes sous le sable. Qui a appris à l'araignée à tracer des parallèles, sans règle et sans ligne, avec autant de justesse que (2) *de Moivre?* Qui enseigne aux cigognes, semblables au fameux Colomb, à parcourir des cieux étrangers et des mondes inconnus; qui convoque leur assemblée, qui fixe le jour du départ, qui forme leurs phalanges et qui leur marque le chemin?

Dieu met dans la nature de chaque être la semence du bonheur qui lui est propre, et il lui prescrit des limites qui lui conviennent; mais comme il a créé un univers, il a, pour rendre le tout heureux, fondé sur des besoins mutuels le mutuel bonheur. C'est ainsi que depuis le commencement un ordre éternel a régné, et que la créature se trouve liée à la créature, l'homme à l'homme. Tout ce que le ciel vivifiant anime (3), tout ce qui respire dans les airs, tout ce qui croît sous l'onde, ou qui habite répandu sur la terre, une nature commune le nourrit d'une flamme vitale, et en fait éclore les semences productrices. L'homme, ainsi que ce qui erre dans les bois, que ce qui vole dans l'air ou nage dans l'eau, tout s'aime soi-même, mais ne s'aime point uniquement : chaque sexe éprouve les mêmes désirs, se recherche et s'unit. Ils s'aiment eux-mêmes une troisième fois dans leur race. C'est ainsi que les bêtes et les oiseaux veillent à leurs petits : objet commun de leurs soins, les mères nourrissent et les pères défendent. Lorsque les petits devenus grands sont congédiés pour courir les champs ou les airs, alors l'instinct s'arrête, les soins finissent, les liens se rompent; chacun cherche de nouveaux embrassements : d'autres amours commencent; une race nouvelle succède.

L'espèce humaine, moins capable de s'aider, demande des soins de plus longue durée, et ces soins produisent des liens plus durables. La réflexion et la raison leur prêtent une force nouvelle, et donnent en même temps à l'amour et à l'intérêt une plus vaste carrière. On se fixe par choix, on brûle par sympathie; les vertus nées dans le sein des passions règnent alternativement avec elles. De nouveaux besoins, de nouveaux secours, de nouvelles habitudes entent la bienveillance sur les bienfaits. D'une même tige naît et renaît une race qui se suit; un amour inspiré par la nature, ce même amour soutenu par l'habitude, veille, l'un sur l'enfant qui vient de naître, l'autre sur celui qui est déjà grand. A peine les derniers nés sont-ils parvenus à la maturité de l'homme, qu'ils voient ceux dont il ont reçu la vie incapables de s'aider. La mémoire et la prévoyance, l'une par le souvenir d'une tendre jeunesse, et l'autre par la crainte d'une vieillesse infirme, font naître de justes retours; tandis que le plaisir, la reconnaissance et l'espérance combinées ne cessent d'accroître ces intérêts mutuels, et de conserver la durée de l'espèce.

Ne croyez pas que, dans le premier état du monde, la créature marchât aveuglement : l'état de nature fut le règne de Dieu (1) : l'amour-propre et l'amour social naquirent avec le monde; l'union fut le lien de toutes choses, et de l'homme. Alors il n'y avait point d'orgueil, ni tous ces arts qui fomentent la vanité. L'homme et la bête, jouissant également des forêts (2), marchaient ensemble à l'ombre des bois. Ils avaient une même table et un même lit. Des meurtres ne fournissaient point à l'homme son habillement et sa nourriture. Une forêt retentissante était le temple général, où tous les êtres à qui Dieu a donné les organes de la voix, chantaient les louanges de ce Père commun. Le sanctuaire n'était ni revêtu d'or, ni souillé de sang. Un soin universel était de gouverner, sans tyranniser. O que l'homme des

(1) L'homme a son instinct, qu'on appelle le *sentiment*, et M. Pascal ne fait point difficulté de le mettre au-dessus de la raison. « Nous connaissons la vérité, dit-il, non-seulement par raisonnement, mais aussi par sentiment... Les principes se sentent, les propositions se concluent, le tout avec certitude, quoique par différentes voies. Et il est aussi ridicule que la raison demande au sentiment et à l'intelligence des preuves de ces premiers principes, qu'il serait ridicule que l'intelligence demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre. Cette impuissance ne peut donc servir qu'à humilier la raison qui voudrait juger de tout, mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin, et que nous connussions toutes choses par *instinct* et par *sentiment*; mais la nature nous a refusé ce bien, et elle ne nous a donné que très-peu de connaissances de cette sorte : toutes les autres ne peuvent être acquises que par le raisonnement (ch. 21).

(2) Fameux mathématicien et algébriste, fort estimé par le grand Newton.

(3) Inde hominum pecudumque genus, vitæque volantum,
Et quæ marmoreo fert monstra sub æquore pontus.
Igneus est illis vigor, et cœlestis origo
Seminibus.
(Virg., Æn. VI, 728).

(1) *L'état de nature fut le règne de Dieu.* Cette assertion est destinée à combattre le système odieux de ceux qui soutiennent qu'il n'y avait aucun principe de *droit* ou de justice naturelle, avant l'invention du contrat civil; et par cela même, que *l'état de nature était un état de guerre.* Notre auteur oppose à ce système l'état d'innocence, qu'il dépeint des mêmes couleurs qu'emploie pour cet effet l'Écriture : état si éloigné d'être sans justice naturelle, qu'il était *le règne* même *de Dieu.*

(2) *L'homme et la bête marchaient ensemble à l'ombre des bois.* C'est encore ici une des idées de Platon. Ce philosophe dit, d'après une ancienne tradition, que durant l'âge d'or et sous le règne de Saturne, l'homme et les animaux parlaient le même langage. Les philosophes moraux ont pris ceci dans un sens populaire, et ont inventé en conséquence ces fables qui attribuent aux brutes le talent de la parole. D'un autre côté, les naturalistes ont interprété la tradition dont il s'agit, comme signifiant qu'autrefois les hommes exprimaient leurs besoins et leurs sensations par des sons articulés, comme les animaux.

temps postérieurs est différent ! Bourreau et tombeau de la moitié de ce qui a vie, il est meurtrier des autres êtres et traître à lui-même ; ennemi de la nature, il en entend les gémissements sans en être touché. Mais de justes maladies naissent de son luxe ; nourries par ses meurtres, elles vengent ce qu'il a immolé. Les passions furieuses naquirent de ce carnage, et attirèrent contre l'homme un animal encore plus féroce, l'homme même.

Voyons comment il s'éleva peu à peu de la nature à l'art : le partage de la raison était alors de copier l'instinct. C'est ainsi que la voix de la nature se fit entendre : « Va, dit-elle à l'homme, et instruis-toi par l'exemple des autres créatures. (1) Apprends des oiseaux les aliments que les arbrisseaux produisent, et des animaux les propriétés des herbes. Que l'abeille t'enseigne à bâtir, la taupe à labourer, le ver à tisser. Apprends du petit *Nautilus* (2) à naviguer, à manier l'aviron, et à recevoir l'impression du vent. Reconnais parmi les bêtes toutes les formes de société, et que ta raison tardive y puise des instructions pour le genre humain. Envisage ici des ouvrages et des villes souterraines ; là des villes en l'air, construites sur des arbres agités. Etudie le génie et la police de chaque petit peuple ; la république des fourmis et le royaume des abeilles : comment celles-là rassemblent leurs richesses dans des magasins communs, et conservent l'ordre dans l'anarchie : comment celles-ci, quoique soumises à un seul maître, ont néanmoins chacune leur cellule séparée et leurs biens en propre. Remarque les lois invariables qui préservent leur Etat ; lois aussi sages que la nature, aussi immuables que le destin. En vain ta raison tissera des toiles plus délicates, embarrassera la justice dans le filet de la loi, et fera d'un droit trop rigide une souveraine injustice ; droit toujours ou trop faible avec les forts, ou trop fort avec les faibles. Va cependant, règne sur toutes les créatures : que l'homme le plus habile s'assujettisse les autres ; et que pour des arts que le simple instinct pouvait faire connaître, il soit couronné en monarque, ou adoré comme un Dieu. »

Ainsi parla la nature. L'homme docile obéit : des villes furent bâties, des sociétés furent formées : là, un petit Etat prit naissance ; un autre près de celui-ci s'éleva par des moyens semblables, et ils s'unirent par amour ou par crainte. Si les arbres produisaient dans l'un des fruits plus abondants, et si les sources donnaient dans l'autre des eaux plus salutaires ; ce que la guerre pouvait ravir, le commerce pouvant le donner, qui vint en ennemi, s'en retourna en ami. Les liens du commerce et ceux de l'amour suffisaient pour unir fortement le genre humain, lorsque l'amour (1) était le défenseur de la liberté, et qu'il n'y avait de lois que celles de la nature : c'est ainsi que les Etats furent formés ; le nom de roi fut inconnu jusqu'à ce qu'un intérêt commun plaçât le pouvoir entre les mains d'un seul. Alors un mérite ou une vertu supérieure (soit talents pour les arts ou talents pour la guerre, capables de répandre les biens ou de détourner les maux), cette vertu seule, de même nature que celle que des enfants obéissants révéraient dans leur père, rendit un prince le père de son peuple.

Jusqu'alors chaque patriarche, couronné par les mains de la nature était le roi, le prêtre et le père de son Etat naissant. Ses sujets se fiaient sur lui comme sur une seconde providence. Son œil était leur loi, sa langue leur oracle. Il leur apprit à faire sortir leur aliment du sillon étonné (2), à commander le feu et à contenir les eaux, à tirer des monstres des profonds abîmes de l'Océan, et à atteindre l'aigle dans les airs et le précipiter à leurs pieds. Enfin devenu caduc, maladif et mourant, les peuples commencèrent à plaindre comme homme celui qu'ils avaient révéré comme Dieu. Alors (3) en remontant de père en père, ils recherchèrent un grand, un premier père, et ils l'adorèrent. Ou bien la simple tradition que cet univers a commencé, fit passer de père en fils une foi non interrompue. L'ouvrier était distingué de l'ouvrage, et la raison n'en connut jamais qu'un seul. Avant que l'esprit perverti eût altéré cette lumière, l'homme, ainsi que son Créateur, trouva que tout était bien : il marchait à la vertu par la voie du plaisir : et dans le Dieu qu'il reconnaissait, il reconnaissait un père. Toute la foi, tout le devoir consistaient dans l'amour ; car la nature n'admettait dans l'homme aucun droit divin, et elle n'appréhendait aucun mal de Dieu, ne croyant pas qu'un Etre souverain pût n'être pas un souverain bien. La vraie foi, la vraie politique étaient unies ensemble ; l'une n'était que l'amour de Dieu, et l'autre celui de l'homme.

Qui le premier enseigna à des âmes esclaves et à des royaumes ruinés (4) cette

(1) *Apprends des oiseaux les aliments*, etc. Quand un vaisseau arrive sur quelque côte déserte, ceux qui mettent pied à terre pour chercher des rafraîchissements, observent quels fruits ont été entamés par des oiseaux et en mangent alors sans crainte.

(2) C'est un poisson qu'Oppien décrit de cette manière au livre Ier. Il nage sur la mer dans sa coquille, qui ressemble au corps d'un navire. Il élève deux de ses pattes, telles que deux mâts, entre lesquelles il étend une membrane qui lui sert de voile, et il se sert de ses deux autres pattes comme de deux rames. On voit communément ce poisson dans la Méditerranée.

(1) *Lorsque l'amour était le défenseur de la liberté.* C'est-à-dire, lorsque les hommes ne se trouvaient pas dans la nécessité de s'assurer la conservation de leur liberté naturelle par des contrats civils ; l'amour que chaque chef de famille avait pour ceux qui étaient soumis à son autorité, étant pour eux la meilleure de toutes les sûretés.

(2) *Il leur apprit à faire sortir leur aliment du sillon étonné*, etc. C'est-à-dire, il subjugua les quatre éléments, et les rendit tributaires à l'homme.

(3) *Alors en remontant de père en père*, etc. Le poëte attribue ici l'attention plus sérieuse que les hommes firent à une première cause de tout, non à la reconnaissance pour les biens dont ils étaient comblés, mais au sentiment de leur impuissance à se garantir de certains maux. Durant leur premier état, ils ne jetèrent la vue que sur les causes *secondes* ; mais dans la suite ils levèrent les yeux vers un *premier* principe.

(4) *Cette créance monstrueuse, que plusieurs ont été faits*

créance monstrueuse, que plusieurs ont été faits pour un : cette orgueilleuse exception de toutes les lois de la nature, qui bouleverserait le monde, et contrecarrerait la cause suprême ? (1) La force fit premièrement les conquêtes, et les conquêtes firent les lois. Ensuite la superstition inspira la crainte au tyran ; l'ayant effrayé, elle partagea la tyrannie avec lui ; lui prêta son secours ; fit un Dieu du conquérant et un esclave du sujet. Elle se prévalut du feu des éclairs, du bruit du tonnerre, du tremblement des montagnes, et des gémissements de la terre, pour faire prosterner les hommes faibles, et contraindre les orgueilleux à prier des êtres invisibles et plus puissants qu'eux. Du ciel qui s'éclatait, elle fit descendre des dieux, et sortir des esprits infernaux de la terre qui s'entr'ouvrait. Elle fixa ici des demeures terribles, et là des demeures fortunées ; la crainte fit ses démons, et une faible espérance fit ses dieux : dieux remplis de partialité, d'inconstance, de passion, d'injustice, dont les attributs étaient la rage, la vengeance ou la lubricité ; tels que des âmes lâches pouvaient les imaginer : cœurs tyrans, ils crurent à des dieux tyrans. Alors le zèle et non la charité devint leur guide ; l'enfer fut bâti sur la haine, et le ciel fondé sur l'orgueil. Alors la voûte céleste cessa d'être sacrée ; des autels de marbre furent élevés et arrosés de sang ; les prêtres pour la première fois se rassasièrent d'une nourriture vivante, et bientôt ils souillèrent de sang humain leur idole hideuse. Ils ébranlèrent la terre avec le tonnerre du ciel, et se parant de la puissance des dieux, ils s'en servirent pour foudroyer leurs ennemis.

C'est ainsi que l'amour-propre, borné dans un seul, sans égard à ce qui est juste ou injuste, se fraye un chemin à la puissance, à la grandeur, aux richesses, à la volupté (2). Ce même amour-propre, répandu dans tous, fournit lui-même des motifs pour le restreindre, est la source du gouvernement et des lois. Car si ce qu'un homme désire, les autres le désirent aussi, que sert la volonté d'un seul contre celle de plusieurs ? Comment conservera-t-on une chose, si, ou lorsqu'on est endormi un plus faible la dérobe, ou lorsqu'on est éveillé un plus fort l'enlève ? L'amour de la sûreté doit restreindre celui de la liberté, et tous doivent s'unir pour la conservation de ce que chacun souhaite d'acquérir. C'est ainsi que pour leur propre sûreté, les rois forcés à la vertu cultivèrent la justice et la bienveillance ; que l'amour-propre abandonna ses premiers mouvements, et qu'il trouva le bien particulier dans le bien public.

Ce (1) fut alors que quelque génie supérieur, quelque âme généreuse, disciple des dieux ou ami de l'homme, poëte ou bon citoyen, s'éleva pour rétablir la foi et la morale que la nature avait premièrement donnée ; ralluma son ancien flambeau, non un flambeau nouveau : s'il ne peignit point l'image de Dieu, il en traça l'ombre ; il apprit aux rois et aux peuples le juste usage de leurs droits, il leur enseigna à ne point trop lâcher ni trop tendre les cordes délicates du gouvernement : à si bien accorder le plus grand avec le plus petit, que qui touche l'un ébranle l'autre ; et à si bien unir leurs intérêts discordants, qu'il en résulte la juste harmonie d'un Etat mixte parfait. Telle est la grande harmonie du monde, qui naît de l'union, de l'ordre et du concert général de toutes choses, où le grand et le petit, le fort et le faible sont faits pour servir et non pour souffrir, pour fortifier et non pour envahir ; où l'on est d'autant plus puissant que l'on est plus nécessaire aux autres, et où l'on est heureux à proportion que l'on fait des heureux ; où tout tend à un seul point, où tout est porté vers le même centre : bêtes, hommes ou anges, serviteur, seigneur ou roi.

Laissez (2) aux insensés à disputer sur la forme du gouvernement ; le mieux administré est le meilleur. Laissez les faux zélés disputer sur les modes de la foi ; celui qui vit bien ne saurait être que dans la bonne voie. Tout ce qui s'oppose à l'unique, à la grande fin, doit être faux : et tout ce qui contribue au bonheur du genre humain ou à la correction des mœurs, doit venir de Dieu.

L'homme, de même que la vigne, a besoin de support ; il acquiert la force qui le soutient de l'objet qu'il embrasse. Comme les planètes, en tournant sur leur axe, tournent en même temps autour du soleil, de même

pour un. C'est précisément en cela qu'Aristote fait consister la différence entre un roi et un tyran. *Le premier*, dit-il, *suppose qu'il a été fait pour le peuple ; l'autre, que le peuple a été fait pour lui* (Pol., liv. V, ch. 10).

(1) *La force fit premièrement les conquêtes*, etc. Voici le sens de tout ce passage. Les crimes énormes nécessaires pour soutenir l'édifice chancelant de la tyrannie, assujettissent naturellement le tyran à toutes les terreurs, tant vaines que réelles, de la conscience. De là un monde de superstitions. Le poëte observe ensuite que quand la frayeur du tyran est passée, il a (instruit par sa propre expérience des effets puissants de la superstition) l'habileté de la tourner contre ses sujets, comme la meilleure de toutes les armes défensives. Car un tyran regarde naturellement et avec beaucoup de raison tous ses esclaves comme autant d'ennemis.

(2) Chacun tend à soi. Cela est contre tout ordre. Il faut tendre au général. Et la pente vers soi est le commencement de tout désordre en guerre, en police, en économie, etc. [*Pens. de Pascal*, ch. 9].

(1) *Ce fut alors que quelque génie supérieur*, etc. Le poëte semble avoir voulu désigner ici le plus beau siècle de la Grèce ; et les bienfaiteurs du genre humain qu'il avait principalement en vue, étaient Socrate et Aristote, qui de tous les païens ont le plus dignement parlé de Dieu et le mieux écrit sur le gouvernement.

(2) *Laissez aux insensés à disputer sur la forme du gouvernement*, etc. Le sens de ces paroles et de ce qui suit immédiatement n'est pas que toutes les formes de gouvernement et toutes les religions sont indifférentes, comme bien des gens l'ont prétendu. Notre poëte a fait à cet égard son apologie, en écrivant en marge sur la page d'un livre, où ces deux vers fameux

For forms of government let fools contest,
For forms of Faith let grace les zealots fight.

étaient cités dans un sens odieux, en écrivant, dis-je, le passage suivant : « L'auteur de ces lignes n'a nullement voulu dire qu'aucune forme de gouvernement n'est en elle-même meilleure qu'une autre, comme qu'un gouvernement monarchique limité, par exemple, n'est pas préférable au despotisme, mais qu'aucune forme de gouvernement, quel que excellente qu'elle soit, ne suffit pour rendre un peuple heureux, à moins que l'autorité ne soit bien administrée. »

deux mouvements compatibles agissent dans l'âme, dont l'un est relatif à nous-mêmes, et l'autre à l'univers.

C'est ainsi que Dieu et la nature ont lié la fabrique générale, et ont voulu que l'amour-propre et l'amour social ne fussent qu'un.

ÉPITRE IV.

De la nature et de l'état de l'homme par rapport au bonheur.

O bonheur! le but et la fin de notre être : bien, plaisir, repos, contentement, quel que soit ton nom; ce je ne sais quoi qui excite nos soupirs éternels, qui nous fait supporter la vie et braver la mort : toujours si près de nous et toujours au delà de nous : objet (1) perdu de vue, ou vu double par le sage comme par le fou : plante d'une semence céleste, si tu es tombée ici-bas, dis, dans quel terroir mortel daignes-tu croître? Te montres-tu à nos yeux épanouie par les rayons favorables d'une cour fastueuse, ou es-tu enterrée avec des diamants dans des mines brillantes? Es-tu entrelacée avec les guirlandes des lauriers du Parnasse, ou es-tu moissonnée par le fer dans le champ de Mars? Où crois-tu? où ne crois-tu point? Si notre travail est vain, c'est la faute de la culture et non du terroir. Le vrai bonheur n'est point affecté à aucun lieu particulier; on ne peut le trouver nulle part, ou on le trouve partout; on ne peut l'acheter, il est libre et fuyant les monarques; Bolingbroke, il habite avec toi.

Demande aux savants le chemin pour y parvenir, les savants sont aveugles : l'un nous ordonne d'être serviable, l'autre de fuir les hommes; (2) quelques-uns font consister le bonheur dans l'action, et d'autres dans l'aise; ceux-ci l'appellent plaisir, et ceux-là contentement. Qui définit ainsi le bonheur nous apprend-il quelque chose de plus ou de moins, sinon que le bonheur est bonheur? *Vains philosophes!* Suivant l'un, le plaisir n'est que l'absence de la douleur; un autre doute de tout; suivant un autre enfin, la vertu même n'est qu'un vain nom.

Abandonnons les sentiers d'une opinion insensée, et suivons la voie de la nature. Le bonheur est à la portée de tout état et de tout esprit : ses biens s'offrent à nous, sans les chercher dans les extrêmes où ils ne sont point. Il ne faut que du bon sens et de la droiture : et qu'on se plaigne tant que l'on voudra de la diversité des portions, il n'y a pas moins une égalité de contentement commun que de sens commun.

Ressouviens-toi, homme, que (1) la cause universelle n'agit point par des lois particulières, mais qu'elle agit par des lois générales : elle a constitué ce qu'on peut appeler le vrai bonheur, non dans le bien d'un seul, mais dans le bien de tous (2). Il n'y a point de bonheur dont jouisse un individu, que ce bonheur ne penche de quelque manière vers toute l'espèce. Un bandit cruel, un tyran fougueux enivré d'orgueil, un ermite enterré dans sa retraite, ne peuvent suffire à eux-mêmes. Ceux qui prétendent le plus de fuir ou de haïr le genre humain, cherchent un admirateur (3), voudraient s'attacher un ami. Si l'on fait abstraction de ce que les autres sentent, de ce qu'ils pensent, tous les plaisirs deviennent languissants et toute gloire s'anéantit. Chacun a sa part de bonheur, et qui veut en obtenir davantage éprouve que le plaisir ne paie pas la moitié de la peine.

L'ordre (4) est la première loi du ciel : et ce principe accordé, il y a et il doit y avoir des hommes plus puissants que les autres, plus riches, plus habiles; mais on ne peut, sans heurter le sens commun, en inferer qu'ils soient plus heureux. *Quoique inégale-*

(1) *Objet perdu de vue ou vu double. Perdu de vue* par ceux qui font consister le bonheur en quelque chose exclusivement à la vertu; *vu double* par ceux qui associent à la vertu quelque autre cause de bonheur. Ce sont là les deux principales erreurs que le poëte se propose de combattre dans cette Épître.

(2) *Quelques-uns font consister le bonheur dans l'action*, etc. Les philosophes, dont notre auteur indique ici les différents systèmes, se trompaient également. Ceux qui faisaient consister le bonheur dans l'action et qui l'appelaient plaisir, entraient dans une route qui les menait d'abord aux *plaisirs sensuels*, et ensuite à la *douleur;* ou bien il s'engageaient dans la recherche de quelques *perfections imaginaires*, peu convenables à leur nature et à leur état, et n'acquéraient que de la *vanité*. Tous ces prétendus beaux génies tombaient dans le même sophisme, savoir, non de nous dire en quoi consistait le bonheur de la *nature humaine*, qui était ce qu'on leur demandait, mais en quoi chacun d'eux faisait consister son propre bonheur.

(1) *La cause universelle n'agit point par des lois particulières.* C'est-à-dire, puisque Dieu agit par des lois générales, il s'ensuit que le bonheur, qui soutient le bien-être de chaque système, doit être général aussi et point particulier, comme les philosophes l'ont dit. La même vérité peut se prouver par la considération que, par une espèce d'instinct, les hommes eux-mêmes aiment mieux partager avec d'autres tel ou tel degré de bonheur que d'en jouir seuls.

(2) Ceux qui ont le plus approché de la félicité, ont considéré qu'il est nécessaire que le bien universel que tous les hommes désirent et où tous doivent avoir part, ne soit dans aucune des choses particulières, qui ne peuvent être possédées que par un seul, et qui, étant partagées, affligent plus leur possesseur par le manque de la partie qu'il n'a pas, qu'elles ne le contentent par la jouissance de celle qui lui appartient. Ils ont compris que le vrai bien devait être tel, que tous pussent le posséder à la fois sans diminution et sans envie, et que personne ne le pût perdre contre son gré. (*Pens. de Pascal, ch.* 21.)

(3) Si d'un côté cette fausse gloire que les hommes cherchent est une grande marque de leur misère et de leur bassesse, c'en est une aussi de leur excellence; car quelques possessions qu'un homme ait sur la terre, de quelque santé et commodité essentielle qu'il jouisse, il n'est pas satisfait, s'il n'est dans l'estime des hommes. Il estime si grande la raison de l'homme, que quelque avantage qu'il ait dans le monde, il se croit malheureux s'il n'est placé aussi avantageusement dans la raison de l'homme. C'est la plus belle place du monde : rien ne peut le détourner de ce désir; et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme. Jusque-là que ceux qui méprisent le plus les hommes et qui les égalent aux bêtes, en veulent encore être admirés et se contredisent eux-mêmes par leur propre sentiment; leur nature, qui est plus forte que toute leur raison, les convainquant plus fortement de la grandeur de l'homme, que la raison ne les convainc de sa bassesse. *Pens. de Pascal, ch.* 25.

(4) *L'ordre est la première loi du ciel.* C'est-à-dire, la première loi que Dieu a faite est relative à l'ordre. C'est une belle allusion à cet endroit de l'histoire de la création, où Dieu commençant à remédier aux désordres du chaos, sépara la lumière des ténèbres.

ment partagés des biens de la fortune, si les hommes néanmoins sont égaux dans leur bonheur, nous devons avouer que le ciel est impartial : *or loin de détruire le bonheur*, cette inégalité de biens produit des besoins mutuels qui servent à l'augmenter. La différence qui se trouve dans la nature en conserve la paix. Ce n'est ni la condition, ni les circonstances qui font l'essence du bonheur. Il (1) est le même dans le sujet que dans le roi, dans celui qui défend ou celui qui est défendu, dans celui qui trouve un ami ou celui qui est cet ami. Le ciel, qui a soufflé dans tous les membres de l'univers une âme commune, leur a aussi donné un bonheur commun. Si la fortune répartissait également ses faveurs, et que tout le monde fût égal, n'y aurait-il pas des débats continuels? Ainsi donc, puisque Dieu a fait un bonheur pour tous les hommes, il ne saurait l'avoir placé dans la possession des biens extérieurs.

La fortune peut disposer diversement de ses dons ; et *suivant la diversité de ses distributions*, on appelle les uns heureux, les autres malheureux ; mais l'égalité de la juste balance des cieux se fait reconnaître, en donnant aux uns de l'espérance, aux autres de la crainte. Ce n'est ni le bien ni le mal présent qui fait le sujet de la joie ou de l'affliction ; c'est le pressentiment d'un mieux ou d'un pis futur (2).

O fils de la terre ! voulez-vous encore par des montagnes entassées vous élever jusqu'aux cieux? Les cieux se rient de vos vains efforts, et vous ensevelissent sous les masses élevées par votre folie.

Sachez que tous les biens dont peuvent jouir des individus, que tous ceux que Dieu et la nature ont destinés à l'homme, que (3) tous les plaisirs de la raison et toutes les joies des sens ne consistent qu'en trois choses : la santé, la paix et le nécessaire. La santé ne se maintient que par la tempérance ; et (4) la paix, ô aimable vertu ! la paix est toute à toi. Les bons et les méchants peuvent acquérir les biens de la fortune, mais le plaisir de la jouissance est moindre à proportion de la méchanceté des moyens par lesquels on les obtient. Qui, dans la poursuite des richesses ou des plaisirs risque le plus, de celui qui n'emploie que des moyens droits, ou de celui qui en emploie d'injustes? Du vicieux ou du vertueux, soit heureux ou malheureux, lequel excite le mépris, la compassion? Calculez tous les avantages que le vice heureux peut obtenir, vous trouverez que la vertu les fuit et les dédaigne ; et accordez à un scélérat tout le bonheur qu'il peut souhaiter, il y en a toujours un qui lui manque, celui de passer pour homme de bien.

O quel aveuglement, quelle ignorance du système général de Dieu ici-bas, que d'attacher le bonheur au vice, le malheur à la vertu ! On ne connaît le bonheur et l'on n'est heureux qu'autant que l'on pénètre l'esprit de ce grand système et que l'on s'y conforme (1). La folie prétend qu'il n'y a que l'homme de bien seul qui soit malheureux, pour des maux ou des accidents que le hasard donne à tous. Voyez la mort de *Falkland* (2), cet homme juste et vertueux ; (3) voyez le divin *Turenne* renversé sur la pous-

(1) *Il est le même dans celui qui défend et celui qui est défendu*, etc. C'est-à-dire, que la différence qui se trouve entre les hommes, en fait de possessions extérieures, a pour but l'harmonie et le bonheur de la société ; à cause que le manque de biens extérieurs dans les uns et l'abondance de ces mêmes biens dans d'autres, serrent davantage les liens entre celui qui oblige et celui qui est obligé.

(2) Nous ne tenons jamais au présent. Nous anticipons l'avenir comme trop lent et comme pour le hâter, ou nous rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt. Si imprudents, que nous errons dans les temps qui ne sont pas à nous, et ne pensons point au seul qui nous appartient ; et si vains, que nous songeons à ceux qui ne sont point, et laissons échapper sans réflexion le seul qui subsiste. C'est que le présent d'ordinaire nous blesse,... et si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière, pour disposer l'avenir. Le présent n'est jamais notre but. Le passé et le présent sont nos moyens, le seul avenir est notre objet. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et nous ne sommes jamais heureux, nous nous disposons toujours à l'être. (*Pasc.*, *ch.* 24).

(3) *Tous les plaisirs de la raison*. Belle périphrase pour signifier le bonheur ; toute la félicité dont nous sommes susceptibles consistant en sensation ou en réflexion.

(4) *La paix, ô aimable vertu ! la paix est toute en toi*. La vertu ignorée procure à celui qui la possède une paix intérieure, et étant connue elle procure une paix extérieure avec les autres hommes.

(1) Tous les hommes sont membres d'un même corps ; et pour être heureux il faut qu'ils conforment leur volonté particulière à la volonté universelle qui gouverne le corps entier. Cependant il arrive souvent que l'on se croit être un tout, et que ne voyant point de corps dont on dépende, on croit ne dépendre que de soi, et l'on veut se faire centre et corps soi-même. Mais on se trouve en cet état comme un membre séparé de son corps, qui n'ayant point en soi de principe de vie, ne fait que s'égarer et s'étonner dans l'incertitude de son être. Enfin, quand on commence à se connaître, on est comme revenu chez soi, on sent que l'on n'est pas corps; on comprend que l'on n'est qu'un membre du corps universel ; qu'être membre, est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps, et pour le corps ; qu'un membre séparé du corps auquel il appartient n'a plus qu'un être périssant et mourant ; qu'ainsi l'on ne doit s'aimer que pour ce corps, ou plutôt qu'on ne doit aimer que lui, parce qu'en l'aimant on s'aime soi-même, puisqu'on n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui. (*Pens. de Pascal*, *ch.* 29).

(2) Le comte de Clarendon, chancelier d'Angleterre, s'est fort étendu, dans son *Histoire des guerres civiles*, sur le caractère du vicomte de Falkland, secrétaire d'Etat du roi Charles I. Les traits par lesquels cet historien le dépeint, sont ceux de la simplicité et de l'intégrité des premiers temps, d'une humanité et d'une bonté qui s'étendaient à tout le genre humain, d'un courage intrépide, d'un esprit vif, naturel et cultivé, d'une éloquence véhémente et d'un commerce doux et agréable. Il fut tué en 1643, à l'âge de 34 ans, dans la bataille de Newbury, en défendant son roi et sa patrie contre les rebelles. « C'est ainsi, dit milord Clarendon, dont les paroles sont remarquables, que périt ce héros, ayant si bien expédié la véritable affaire de la vie, que le plus grand âge peut rarement atteindre à un aussi vaste degré de connaissance, et que le plus jeune ne saurait faire briller une plus grande innocence de mœurs : quiconque mène une telle vie doit être peu inquiet, quelque subit que soit le coup qui la lui enlève. »

(3) *Voyez le divin Turenne*. Cette épithète a une justesse toute particulière : le grand homme auquel elle est appliquée s'étant principalement distingué de tous les autres généraux par le soin extraordinaire qu'il avait de ceux qui étaient sous ses ordres ; soin si étonnant, que son premier but, en se chargeant du commandement des armées, semble avoir été la conservation du genre humain. Jamais il ne porta cette attention *divine* plus loin, que durant le cours de la fameuse campagne dans laquelle il perdit la vie.

sière ; voyez le sang de *Sidney* (1) couler dans le champ de Mars. Est-ce leur vertu qui en est la cause ? n'est-ce point leur mépris de la vie ? O jeune et cher *Digby* (2), l'objet de nos regrets, est-ce ta vertu (car les cieux n'en donnèrent jamais davantage) qui t'a précipité dans le tombeau ? Si c'est la vertu qui fait expirer le fils, pourquoi donc le père vit-il comblé d'années et d'honneur ? Pourquoi le saint évêque de Marseille respira-t-il un air pur, tandis que la nature languissait et que l'haleine des vents soufflait la mort ? Ou pourquoi le ciel prolongeant des jours précieux pour les pauvres et pour moi, nous laisse-t-il si longtemps une si tendre mère (3) ; si toutefois on peut appeler un long terme celui de la vie ?

Qu'est-ce qui fait le mal (4) physique ou le mal moral ? L'un, les écarts de la nature ; et l'autre, les égarements de la volonté. Dieu n'est l'auteur d'aucun mal. Si l'on en conçoit bien la nature, on verra ou que le mal particulier est un bien général, ou que tout changement en est susceptible, qu'il échappe en quelque manière à la (5) nature, et qu'il fut rare et peu durable jusqu'à ce que l'homme eût tout perverti. Que le juste Abel soit tué par Caïn, ou qu'un fils vertueux souffre les incommodités d'un sang corrompu que lui a transmis un père débauché, il n'y a pas plus de sagesse à se plaindre des cieux au sujet de l'un qu'au sujet de l'autre. Doit-on croire (1) que la cause éternelle, semblable à de faibles princes, renversera ses lois pour quelques favoris ?

Faut-il (2) que l'Etna brûlant, à la sommation du philosophe, oublie ses tonnerres et rappelle ses feux ? que des impressions nouvelles se fassent ressentir dans l'air ou sur la mer, pour aider à la respiration du vertueux (3) Béthel ? que dans un tremblement de terre les montagnes ébranlées n'obéissent point aux lois de la gravité, parce que tu serais accablé de leur poids ? ou qu'un vieux temple prêt à s'écrouler suspende sa chute pour la réserver à (4) Chartress ?

(1) Le chevalier Philippe Sidney fut tué en 1586, dans une petite action qui se passa près de Zutphen entre les Anglais et les Espagnols. Une grande vertu, un esprit brillant, une érudition polie, des mœurs douces, formaient son caractère. Je rapporterai les expressions mêmes de Cambden. *Ex Anglis pauci desiderati, sed qui instar plurimorum Sidneius... glande femur trajectum... magno sui desiderio bonis relicto, in flore ætatis expiravit... Cui Leicestrius avunculus, in Angliam reversus, exequias magno apparatu et militari ritu in templo S. Pauli Londini solvit, Jacobus rex Scotorum epitaphio parentavit; utraque academia lacrymas consecravit*, etc... *Hæc et ampliora viri virtus, ingenium splendidissimum, eruditio politissima, moresque suavissimi meruerunt.* Une tradition populaire dit que les Polonais avaient jeté les yeux sur lui pour la couronne de Pologne; mais cette tradition est en quelque façon désavouée par l'auteur de sa Vie, et elle ne s'accorde point avec les circonstances des temps. On trouve cette Vie à la tête d'un ouvrage du chevalier Sidney, intitulé *l'Arcadie*, qui est un roman estimé. C'est, pour me servir des expressions d'un auteur anglais, *un bocage de morale et de politique.*

(2) *Robert Digby*, Fils du seigneur de ce nom, mourut à la fleur de l'âge, regretté de tout le monde à cause de son caractère aimable et vertueux. Pope l'a immortalisé par une épitaphe.

(3) La mère de M. Pope vivait encore lorsque ces épîtres parurent ; elle est morte en 1733, âgée de 93 ans. Elle était distinguée par sa piété et par son amour pour les pauvres.

(4) *Qu'est-ce qui fait le mal physique, ou le mal moral ?* Vous vous plaignez, semble dire notre auteur, qu'un homme de bien soit sujet à ces deux sortes de maux. Mais voyons d'où ils tirent leur origine. Le mal est la suite nécessaire d'un monde matériel tel que le nôtre : or il a déjà été prouvé dans la première épître, que notre monde était le meilleur possible. Le mal moral a sa source dans la volonté dépravée de l'homme ; donc ni l'un ni l'autre ne peuvent être imputés à Dieu.

(5) L'obscurité qui se trouve dans ce passage, vient moins de l'expression que du sujet même. J'entends que, quoique Dieu n'ait rien créé qui ne fût *bien*, cependant ce qui a été créé a été sujet aux *changements*, et c'est par ces *changements*, qui sont nécessairement de l'essence de toute créature, que le mal est arrivé ; il est en quelque façon échappé à la nature dans le cours des vicissitudes ; l'homme, qui s'en est infecté, l'a augmenté et l'a rendu durable. C'est à tort qu'on voudrait rejeter sur l'auteur de la création le mal qui n'existait point dans le temps de la création : il y a dans un tel sentiment autant d'impiété que d'inconsistance, puisqu'il tend à détruire l'existence même de cet être infiniment parfait. En général, toutes les difficultés que l'on peut faire sur l'origine du mal, partent d'un fol esprit de curiosité, d'inquiétude et de présomption, qui porte les hommes à vouloir pénétrer des mystères impénétrables; et l'on doit moins s'efforcer de les résoudre, que travailler à guérir le vice du principe qui leur a donné naissance.

(1) *Que la cause éternelle, semblable à de faibles princes, renversera ses lois pour quelques favoris ?* Cette notion est confirmée par l'Ecriture sainte, qui représente rarement les miracles comme opérés en faveur de celui qui en était l'objet, mais presque toujours afin d'accréditer quelque dispensation extraordinaire de la Providence envers le genre humain.

(2) *Faut-il que l'Etna brûlant, à la sommation du philosophe, oublie ses tonnerres*, etc. Par allusion au sort de ces deux grands naturalistes, Empédocle et Pline, qui périrent l'un et l'autre, pour s'être trop approchés de l'Etna et du Vésuve.

(3) M. Béthel est un ami de M. Pope, homme d'une probité reconnue et d'une santé délicate.

(4) Pour faire connaître Chartress, je donnerai ici la traduction d'une note de M. Pope, que l'on trouve dans un autre endroit de ses ouvrages, où il parle de ce fameux scélérat. « François Chartress fut un homme infâme par toutes sortes de vices. N'étant encore qu'enseigne, il fut chassé de son régiment pour une filouterie. Il fut ensuite banni de Bruxelles et chassé de Gand pour d'autres actions semblables. Après avoir fait cent friponneries au jeu, il se mit à prêter à grosse usure et aux conditions les plus onéreuses, accumulant intérêt sur intérêt, capital sur capital, et exigeant son payement, avec une rigueur excessive, la minute qu'il était exigible. En un mot, il amassa des biens immenses par une attention continuelle à profiter des vices, du besoin et de la folie des hommes. Il fit de sa demeure une de ces maisons, dont le nom seul est infâme. Il fut condamné deux fois pour crime de viol, et pardonné ; mais la dernière fois il lui en coûta des sommes considérables. Il mourut en Ecosse en 1731, âgé de 62 ans. A son enterrement la populace se mutina, son corps fut presque arraché du cercueil, et l'on jeta des chiens morts, etc., dans la fosse où il fut enterré. Le docteur Arbuthnot a rendu justice à son caractère dans l'épitaphe suivante : »

« *Cy continue de pourrir le corps de François Chartress, qui persista avec une constance inflexible, et l'uniformité de vie la plus immuable, en dépit de l'âge et des infirmités, dans la pratique de tous les vices humains, excepté la prodigalité et l'hypocrisie, son avarice insatiable l'ayant préservé de l'un, et son impudence sans égale de l'autre. Remarquable et singulier par la dépravation constante et inaltérable de ses mœurs, il ne le fut pas moins par le succès avec lequel il accumula richesses sur richesses : sans comme ce ou profession, sans maniement de deniers publics, sans avoir eu l'occasion de se laisser corrompre pour rendre aucun service, il acquit, ou pour mieux dire, il se créa à lui-même une fortune digne d'un premier ministre. Il fut la seule personne de son siècle qui pût tromper sous le masque de l'honneur, et conserver toute la bassesse de son origine avec dix mille livres sterling de rente. Ayant mille fois mérité le gibet pour les actions qu'il faisait journellement, il y fut enfin condamné pour celle qu'il ne pouvait plus faire. O lecteur indigné ! ne pense pas que cet exemple soit inutile au genre humain ! La Providence a connivé à ses desseins exécrables,*

Ce (1) monde, si propre pour les méchants, ne vous contente donc point : imaginons-en un meilleur. Supposons qu'il devienne un royaume de justes, et voyons d'abord comment ces justes s'accorderont. Ils doivent mériter du ciel un soin particulier ; mais qui autre que Dieu peut dire quels sont les hommes justes ? L'un pense que l'Esprit céleste est descendu dans Calvin, un autre croit qu'il a été un instrument de l'enfer. Si Calvin partage le bonheur suprême, ou si le ciel lui fait ressentir le poids de sa verge vengeresse, l'un crie qu'il y a un Dieu, et l'autre crie qu'il n'y en a point. Ce qui choque celui-ci, édifie celui-là ; un seul système ne peut rendre tous les hommes heureux : les plus vertueux ont des inclinations différentes ; ce qui récompense votre vertu, punit la mienne. *Tout ce qui est, est bien.* Il est vrai que ce monde a été fait pour César, mais il a aussi été fait pour Titus : et qui des deux fut le plus heureux ? celui qui enchaîna sa patrie, ou celui dont les vertus soupiraient de la perte d'un jour écoulé sans faire du bien ?

Mais, direz-vous, la vertu meurt quelquefois de faim, tandis que le vice regorge de biens. Que s'ensuit-il ? Le pain est-il la récompense de la vertu ? Le vice peut l'acquérir justement, c'est le prix du travail : le scélérat le mérite lorsqu'il laboure la terre ; il le mérite lorsqu'il affronte les mers, où la folie combat pour des tyrans ou pour des richesses. L'homme de bien peut être faible, indolent : mais il n'aspire point à l'opulence, il n'aspire qu'au contentement. Supposé cependant qu'il soit riche, vos demandes seront-elles finies ? Non. *Faudra-t-il que l'homme de bien manque de santé, qu'il manque de pouvoir ?* donnez-lui donc des richesses, de la puissance et tous les biens de la terre. Vous voudrez encore quelque chose de plus. *Pourquoi ce pouvoir est-il limité ? pourquoi est-il un particulier, n'est-il point un roi ?* Mais pourquoi vouloir ce qui est extérieur plutôt que ce qui est intérieur ? Pourquoi l'homme n'est-il point un Dieu, et la terre n'est-elle pas un ciel ? Qui demande et qui raisonne ainsi, concevra avec peine que Dieu donne assez lorsqu'il peut donner plus. Sa puissance étant immense, les demandes le seront aussi : dites, à quel degré dans la nature s'arrêteront-elles ?

Ce que rien sur la terre ne peut donner ni détruire, le calme de l'âme et la joie intérieure du cœur, c'est le prix de la vertu. En voudriez-vous fixer un meilleur, et donner à l'humilité un carrosse à six chevaux ? à la justice, l'épée du conquérant ? à la vérité, tout l'apparat des docteurs ? et à l'amour du bien public, ce qui d'ordinaire le détruit, une couronne ? Ces récompenses ne plairaient point à la vertu, ou la détruiraient. Combien de fois ont-elles corrompu (1) dans un âge avancé les vertus que l'on avait admirées dans la première fleur de la jeunesse ?

Examinons : quelle (2) réputation, quelle confiance, quel contentement les richesses peuvent-elles donner à l'homme de bien ? Des juges et des parlements ont été achetés à prix d'argent, mais l'estime et l'amour ne furent jamais à vendre. O quelle folie de croire qu'un homme de bien qui aime le genre humain et qui en est aimé, dont la vie respire la santé, et dont la conscience est exempte de crime et de reproches, soit haï de Dieu, parce que Dieu ne lui a pas donné mille guinées de rente !

L'honneur et la honte ne naissent point de notre condition. Faites (3) bien ce que vous devez faire, c'est en quoi consiste l'honneur. La fortune a mis quelque petite différence entre les hommes : l'un se carre dans ses guenilles, et l'autre se démène dans ses brocards ; le savetier dans son tablier de peau, l'homme d'église dans sa soutane, le moine avec son froc, et le roi avec sa couronne. *Mais*, vous écrierez-vous, *y a-t-il rien qui diffère plus qu'une couronne et qu'un froc ?* Oui, mon ami : l'homme sage et l'homme fou. Qu'un monarque agisse en moine, et qu'un homme d'église s'enivre en savetier, vous trouverez que c'est le mérite qui fait l'homme éminent, et le manque de mérite qui fait l'homme vulgaire : car au reste que fait le tablier de l'un ou la soutane de l'autre ?

Les titres et les cordons sont des distinctions que l'on peut acquérir par la faveur

pour donner aux âges futurs une preuve éclatante de combien peu de valeur les richesses les plus exorbitantes sont aux yeux de Dieu, puisqu'il en a comblé le plus indigne de tous les mortels.

« Le mérite de Chartress consistait en sept mille livres sterling de rente en terres, et cent mille livres sterling d'argent comptant. » *C'est environ* 160,000 *livres tournois de rente, et deux millions* 300,000 *livres d'argent comptant.*

(1) *Ce monde ne vous contente donc point.* Ce ne sont pas seulement les libertins qui se plaignent de n'être pas assez heureux : des hommes *religieux* tiennent jusqu'à un certain point le même langage qu'eux. C'est ce qui arrive particulièrement à ceux d'entre eux qui ont un grand zèle pour un parti, ou pour telle ou telle secte. Ils sont scandalisés que les justes (car ils s'estiment eux-mêmes tels), qui doivent juger le monde, n'aient pas une meilleure portion dans leur propre héritage. Notre auteur répond que tous ceux qui font de pareilles plaintes, commencent d'abord par convenir qui sont ces justes dont ils veulent parler ; qu'ils considèrent ensuite, qu'aucun d'eux ne saurait nier que ce qui est ne soit bien, et par conséquent qu'il leur convient, en qualité de justes, de se distinguer par une soumission plus qu'ordinaire à la volonté de la Providence ; enfin, que les vertueux et les vicieux, (quel que soit le sort de ceux que chaque secte appelle les fidèles) partagent les biens extérieurs, dont, (ce qui achève de résoudre la difficulté) la meilleure part est pour les gens de bien.

(1) L'original porte qu'elles ont corrompu à soixante ans les vertus qu'on avait admirées à l'âge de vingt et un, qui est celui où, suivant les lois d'Angleterre, on entre en majorité.

(2) *Quelle réputation*, etc. C'est-à-dire, tout ce que vous voulez que l'acquisition des richesses donne à un homme de bien, il l'avait déjà auparavant. N'était-il pas déjà aimé, estimé et content ? Les sages et les vertueux l'honoraient, et il ne se mettait guère en peine du mépris des vicieux et des sots.

(3) *Faites bien ce que vous devez faire, c'est en quoi consiste l'honneur.* Ce raisonnement qui est très-juste, paraîtra étrange à ceux qui ont accoutumé de dire : « Comme l'honneur est la récompense naturelle de la vertu, et la honte la juste rétribution du vice, l'équité demande que l'homme de bien soit riche, et qu'il n'y ait de riche que lui, l'honneur étant inséparablement joint aux richesses, et la honte constamment attachée à la pauvreté. »

des rois, ou par celle de leurs courtisans. Ton sang vanté depuis mille ans ou environ peut avoir coulé de Lucrèce en Lucrèce; mais si c'est sur le mérite de tes pères que tu etablis le tien, ne fais donc mention que de ceux qui furent grands hommes et hommes de bien. Que si ton sang ancien, mais ignoble, a coulé dans des cœurs lâches, fût-ce depuis le déluge, va, prétends plutôt que ta famille est nouvelle, et n'annonce point que tes pères ont été si longtemps sans mérite. Rien au monde peut-il ennoblir des sots, des esclaves ou des lâches? hélas! non, pas même tout le sang de tous les (1) *Howards*.

Examine (2) ensuite la grandeur. Où se trouve-t-elle? Tu me réponds : *Parmi les héros et les politiques*. Les héros sont tous les mêmes, on en convient assez, depuis le fou de Macédoine jusqu'à celui de Suède. Le but extravagant de toute leur vie est d'avoir le genre humain pour ennemi, ou de devenir ennemis du genre humain. Ils vont toujours en avant, sans retourner la tête sur leurs pas, ni regarder jamais au delà de celui qu'ils font. Les politiques ne se ressemblent pas moins; tous rusés, lents et circonspects, ils cherchent à saisir les hommes dans des moments inconsidérés : ce n'est point habileté en eux, c'est faiblesse dans les autres. Mais en supposant même le succès, que le héros fasse des conquêtes et que le politique trompe, quelle absurdité de confondre le crime et la grandeur! Leur prudence criminelle, ou leur bravoure insensée, ne prouve que d'autant plus leur folie ou leur lâcheté. Celui qui obtient une noble fin par de nobles moyens, ou qui y succombant rit dans l'exil ou dans les fers, soit qu'il règne comme le sage Antonin, ou qu'il meure comme Socrate, celui-là est vraiment grand.

Qu'est-ce que la renommée? cette vie imaginaire qui respire dans les (3) autres. Objet au delà de nous, qui l'est même avant notre mort. On ne jouit précisément que de ce que l'on entend. Ce qui est ignoré, soit qu'il s'agisse de vous, milord, ou de Cicéron, c'est la même chose. Tout ce que la renommée nous fait sentir, naît et se termine dans le petit cercle de nos amis ou de nos ennemis. Pour tous les autres, ce qui vit ou ce qui ne vit plus, est également une ombre, soit Eugène ou César; soit qu'il brille ou qu'il ait brillé, en tels temps, en tels lieux, sur le Rhin ou sur le Rubicon. Un bel esprit est bien peu de chose, et un général est un fléau. Peut-on les comparer à l'homme de bien, le plus noble ouvrage de Dieu? La renommée peut seulement soustraire à la mort le nom d'un scélérat, ainsi que la justice préserve son corps du tombeau; ce qu'il eût mieux valu ensevelir dans l'oubli, reste exposé pour empester les autres hommes. Toute réputation qui ne provient pas d'un vrai mérite est étrangère : son encens porte à la tête, mais il ne pénètre pas jusqu'au cœur. Une heure d'approbation intérieure l'emporte sur des années d'acclamations d'une populace sottement éprise. Marcellus exilé ressentait de plus véritables joies, que César suivi d'un sénat adulateur.

Quels avantages résultent des talents supérieurs? Milord, dites-nous, car vous le pouvez, ce que c'est que d'être habile. C'est de connaître combien peu nous pouvons savoir, d'apercevoir toutes les fautes des autres, et de sentir les siennes propres. Condamné à débrouiller les affaires ou à restaurer les arts, sans second ou sans juge, voulez-vous montrer des vérités ou sauver un pays qui s'abîme? Tout le monde craint, personne ne vous aide et peu vous (1) comprennent. O triste prééminence, de se sentir au-dessus des faiblesses de la vie, et des consolations qu'elle offre!

Qu'on examine donc à fond tous ces différents avantages; toute compensation faite, voyez quel en est le résultat : combien sûrement pour acquérir l'un on doit perdre de l'autre, s'il n'est totalement perdu; combien ils sont peu compatibles avec d'autres biens plus essentiels; combien on risque souvent la vie pour eux et toujours le repos. Examinez mûrement, et s'ils peuvent encore exciter votre envie, voyez à qui le hasard les donne; voudriez-vous vous changer pour eux? Si vous êtes assez simple que de soupirer pour un cordon, observez quelle grâce il donne au lord *Umbra* et au chevalier *Billy*. Si l'or, cette boue jaune, fait la passion de votre vie, jetez seulement les yeux sur *Gripus* ou sur sa femme. Si les talents vous flattent, réfléchissez combien a brillé *Bacon* (2),

(1) Cette famille est très-illustre par sa noblesse. On y compte six pairs du royaume; le duc de Norfolk, et les comtes de Suffolk, de Berkshire, de Carliste, de Stafford, et d'Effingham. Le duc de Norfolk est le premier duc d'Angleterre; la dignité de grand-maréchal, dont l'office est à peu près le même que celui de connétable, est héréditaire dans ses descendants mâles.

(2) *Examine ensuite la grandeur*, etc. Notre auteur observe que, sans vertu, ni le héros, ni le politique, ne sauraient être grands. Quand même un pareil héros ravagerait toute la terre habitable, et qu'un pareil politique tromperait tout le reste du genre humain, sans en excepter un seul individu, il n'y aurait pas une ombre de grandeur en eux : car ce n'est point le succès qui constitue la vraie grandeur, mais le but qu'on se propose, et les moyens qu'on emploie pour y parvenir.

(3) Nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et conserver cet être imaginaire, et négligeons le véritable... Nous serions volontiers poltrons pour acquérir la réputation d'être vaillants. Grande marque du néant de notre propre être, de n'être pas satisfaits de l'un sans l'autre, et de renoncer souvent à l'un pour l'autre. *Pens. de Pascal, ch. 24.*

(1) *O triste prééminence de se sentir au-dessus des faiblesses de la vie et des consolations qu'elle offre!* Ceci ne contredit pas ce qu'il avait avancé au commencement de cette Epître : il y dit, en s'adressant à son ami, *Le bonheur, fuyant les monarques, habite avec toi*. Mais ce n'est point en conséquence de son habileté et de ses connaissances supérieures qu'il le déclare heureux : c'est parce qu'il le suppose vertueux : car tout homme qui entreprendra, sans vertu, de parvenir au bonheur, par la route des talents supérieurs, se donnera des peines inutiles, et n'obligera que des envieux et des ingrats, en leur sacrifiant le peu de contentement dont il aurait pu jouir.

(2) Les ouvrages de François Bacon feront à jamais l'admiration de la postérité. Ce savant homme réunissait le plus haut degré de sagacité, de pénétration et de discernement, à un goût délicat et à une connaissance universelle. Etant chancelier d'Angleterre, il fut accusé de s'être laissé corrompre dans l'administration de la justice; on découvrit des bassesses infâmes, qu'il avoua : il fut dépouillé

le plus habile, le plus éclairé et le plus méprisable des hommes. Si (1) vous êtes épris d'un nom fameux, voyez *Cromwel* condamné à une renommée éternelle. Si l'union de tous ces prétendus biens excite votre ambition, lisez l'histoire ancienne, et apprenez d'elle à les mépriser tous. Voyez-y dans les hommes comblés de richesses, de dignités, de réputation et de grandeur, la faussete de tous ces divers biens qui devaient les rendre parfaitement heureux. *Oh! s'écrie-t-on,* quel excès de bonheur de régner dans le cœur d'un roi ou d'être accueilli par une princesse! *Quel bonheur, hélas! Voyez ces esprits ambitieux n'être parvenus à cette haute confiance,* l'un que pour perdre son maître et l'autre pour trahir sa souveraine. Observez par quelles démarches indignes leur gloire s'augmente, semblable à la fière Venise qui s'élève d'un marais fangeux. Leur crime et leur grandeur avancent d'un pas égal, et ce qui produit leur héroïsme détruit l'humanité. On voit sur leur front les lauriers de l'Europe, mais ou teints de sang ou indignement troqués pour de l'or. Cassés de travaux, plongés dans la mollesse, fameux par le pillage des provinces, ils vivent couverts d'infamie. O malheureuses richesses à qui nulle action généreuse n'a donné de l'éclat, et que nulle splendeur n'a préservées de la honte et de l'opprobre! Quel est le bonheur qui termine enfin leur carrière? Au milieu des ombres pompeuses qui les environnent, leur sommeil est troublé par le spectre de quelque mignon avide, ou d'une femme impérieuse qui envahit ces superbes arcades, monuments de leurs trophées, et ces vastes salons où la vanité a représenté l'histoire de leur vie. Hélas! qu'on ne se laisse point éblouir par l'éclat de leur midi; qu'on le compare à l'obscurité de leur matin et de leur soir. Tout le résultat de leur grande renommée n'est qu'un songe, où leur gloire est confondue avec leur honte.

Connaissons donc cette vérité, et la connaissance en suffit à l'homme, qu'*il n'y a d'autre bonheur ici-bas que la vertu;* le seul point où la félicité humaine soit fixée, et qui fasse goûter le bien sans le mélange du mal. La vertu seule donne au mérite de constants retours; elle seule trouve un plaisir égal dans le bien qu'elle reçoit et dans celui qu'elle fait: la joie la plus sensible accompagne ses succès, et ses revers sont exempts de chagrin; elle sait le trouver au milieu de l'abondance sans satiété; et c'est dans l'épreuve de l'adversité que l'on en ressent la douceur avec le plus de complaisance. Les ris que la folie insensible fait éclater dans ses fausses joies, sont beaucoup moins agréables que les pleurs mêmes de la vertu. Elle extrait du bien de tous les objets, en acquiert de tous les endroits; elle s'exerce toujours, jamais n'est fatiguée; elle n'est point enflée de la chute d'un autre homme ni abattue de son élévation: elle n'a rien à désirer, tous ses souhaits sont accomplis, puisque par rapport à la vertu, en souhaiter davantage c'est l'obtenir.

C'est (1) le seul bonheur que les cieux puissent donner à tous. Il suffit de penser pour le connaître, et de sentir pour le goûter. Pauvre dans le sein des richesses, imbu de science sans en être éclairé, le méchant ne peut y atteindre; l'homme de bien au contraire le trouve sans recherche. Exempt de tout assujettissement à aucune secte, il ne suit point une route particulière, mais il s'élève par l'inspection de la nature au Dieu de la nature; il n'abandonne jamais cette chaîne qui lie le grand système, qui joint le ciel et la terre, le mortel et le divin. Il voit que dans cette chaîne aucun être ne peut être heureux, que ce bonheur n'en affecte quelques autres au-dessus, quelques autres au-dessous. Il apprend de l'union de ce grand tout le premier et le dernier but de l'âme humaine; il connaît enfin que la foi, les lois et la morale, ont leur principe et leur fin dans l'amour de Dieu et dans celui de l'homme.

Lui (2) seul éprouve la douceur de l'espérance: elle le conduit de degré en degré; et, dans ces progrès, se développant de plus en plus à son âme, elle s'unit enfin à la foi: alors sans d'autres bornes que l'infini, elle lui présente un bonheur qui l'absorbe tout entier. Il voit pourquoi la nature a donné à l'homme seul l'espérance d'un bonheur connu et de la foi pour un bonheur inconnu; elle, qui n'a donné en vain aucune impression aux autres créatures, car ce

de sa dignité, et déclaré incapable d'avoir place à l'avenir dans la chambre des Seigneurs, quoiqu'il eût été créé et qu'il continuât d'être baron de Vérulam et vicomte de Saint-Alban.

(1) *Si vous être épris d'un nom fameux.* Les noms les plus fameux s'oublient ou sont ignorés Sacheverel, dans son Voyage d'*Icolumbbill,* décrivant l'église du lieu, dit: « Dans un coin se trouve un petit enclos, où étaient les monuments des rois de différentes régions, comme d'Écosse, d'Irlande, de Norwége, et de l'île de Man. Ce monument (me dit la personne qui me faisait voir l'église, en m'indiquant une pierre fort commune) est le tombeau du grand Teague, roi d'Irlande. Je n'avais jamais entendu parler de ce roi, et ne pus m'empêcher de faire des réflexions sur la grandeur humaine, qui souvent n'aboutit qu'à un sépulcre ordinaire et à un simple nom.

(1) *C'est le seul bonheur que les cieux puissent donner à tous.* Après avoir prouvé d'une manière *négative*, que le bonheur consiste dans la vertu, en faisant voir qu'il ne peut consister en aucune autre chose, il démontre la même vérité *positivement*, par l'énumération de toutes les propriétés de la vertu, qui contribuent toutes à augmenter le bonheur humain; et infère de là que, comme la vertu est à la portée de chaque homme, le bonheur l'est pareillement.

(2) *Lui seul éprouve la douceur de l'espérance.* Platon, dans son premier livre de la République, s'exprime en ces termes: « Celui, dont la conscience ne lui fait aucun reproche, a la douce *espérance* pour sa compagne et pour sa consolation dans un âge avancé, suivant Pindare. Car ce grand poëte, ô Socrate, dit très-élégamment que celui qui mène une vie juste et vertueuse, a toujours l'aimal le *espérance* pour compagne, laquelle remplit son cœur de joie, et est le soutien et la consolation de sa vieillesse. *L'espérance,* la plus puissante des divinités, puisqu'elle gouverne constamment le caractère toujours changeant des faibles mortels. »

Euripide s'exprime à peu près de même dans son *Hercule furieux*, v. 105. « C'est un homme de bien que celui dans le sein duquel il y a une *source éternelle d'espérance.* Mais être *sans espérance dans le monde*, est la portion du méchant. »

qu'elles cherchent elles le trouvent. O sagesse admirable de ses distributions, qui par là unit dans l'homme le plus grand bonheur à la plus grande vertu, lui présentant tout à la fois la brillante perspective de son propre bonheur et le plus puissant motif pour contribuer à celui des autres.

L'amour-propre élevant ainsi nos sentiments de nous jusqu'à l'amour des hommes, et graduellement jusqu'à celui de Dieu, nous fait trouver notre bonheur dans celui de notre prochain. Est-ce trop peu pour ton cœur généreusement illimité? Donne-lui une plus vaste carrière et étends ta générosité jusqu'à tes ennemis. Ne fais qu'un système de bienveillance de tous les mondes, de tous les êtres raisonnables, de tous ceux qui ont vie et sentiment : d'autant plus heureux que tu seras plus généreux, le plus haut degré de bonheur n'étant que le plus haut degré de charité.

L'amour de Dieu descend du tout aux parties ; celui de l'homme doit s'élever des individus au tout. L'amour-propre ne sert qu'à réveiller l'âme vertueuse, semblable à un petit caillou qui jeté dans une eau paisible fait naître autour du centre qu'il a mis en mouvement, un petit cercle qui ensuite s'étend, devient plus grand et encore plus grand. Il embrasse d'abord parent, ami, voisin, puis la patrie et ensuite tout le genre humain : les épanchements de l'âme s'étendent de plus en plus et comprennent enfin tous les êtres de toute espèce. La terre rit de toutes parts, une bienveillance sans bornes produit un bonheur général ; et le ciel, dans le cœur de l'homme généreux, contemple son image.

Allons donc, mon ami, mon génie ; poursuivons, ô maître du poëte et du poëme! Tandis que ma muse s'abaisse aux basses passions de l'homme, ou remonte à leurs fins glorieuses ; que semblable à toi, profond dans la connaissance des variétés de la nature, je puisse tomber avec dignité et m'élever avec modération ; que formé par tes discours, j'apprenne à passer heureusement du grave à l'enjoué, du vif au sévère ; à être exact avec feu, éloquent sans contrainte, à raisonner avec solidité ou plaire avec délicatesse. O tandis que ton nom vogue sur le cours du temps, recueillant à pleines voiles toute sa renommée, ma petite barque pourra-t-elle suivre le triomphe et partager le souffle favorable? Lorsque les hommes d'Etat, les héros et les rois reposeront dans la poussière, eux dont les fils rougiront que leurs pères aient été tes ennemis, mes vers apprendront-ils à la postérité que tu fus mon guide, mon philosophe et mon ami ; qu'excité par toi, ma muse quitta les sons pour s'élever aux choses, et passa de l'imagination au cœur ; qu'au lieu de l'éclat trompeur de l'esprit elle fit briller la lumière de la nature, faisant voir à l'orgueil qui s'abuse, que *tout ce qui est, est bien ;* que la *raison* et la *passion* sont données pour une seule grande fin ; que le véritable *amour-propre* et *l'amour social* sont le même ; que la *vertu* seule fait ici-bas notre *bonheur* ; et que le grand objet de nos connaissances est de *nous connaître nous-mêmes.*

VIE DE LELAND.

LELAND (JEAN), né à Wigan, en Angleterre, en 1691, ministre puritain à Dublin, n'est guère connu que par ses écrits. On a de lui : *De l'avantage et nécessité de la révélation chrétienne,* 2 vol. in-4° ; traduit en français, Liége, 1768, 4 vol. in-12. C'est, au jugement de la Harpe, un des ouvrages qui ont assuré jusqu'ici à l'esprit anglais la palme en cette espèce de lutte du christianisme contre l'incrédulité. *De l'examen des écrits des déistes.* Ces traits, qui firent regarder Leland comme un des plus vigoureux défenseurs de la religion, sont pleins de recherches et de critique, et en même temps de modération et de sagesse.

Préface

DE L'AUTEUR.

La religion chrétienne est sans contredit le plus grand don, le bienfait le plus précieux que la bonté de Dieu ait pu accorder aux hommes. Que l'on considère l'excellence de la doctrine qu'elle enseigne, la pureté de ses préceptes de morale, la puissance des motifs par lesquels elle nous invite à les pratiquer, les grandes et magnifiques promesses qu'elle nous fait, la douce et glorieuse espérance qu'elle donne au juste de les voir accomplies en sa faveur, on se sentira pénétré de la plus vive reconnaissance envers celui qui répand sur nous tant de biens. Persuadé de cette grande et sublime vérité, je crois que l'homme ne peut rien faire de mieux, que de développer les avantages signalés que cette

révélation divine a procurés au monde, et d'en défendre l'authenticité contre les impies qui osent l'attaquer. C'est ce que j'ai tâché de faire dans plusieurs ouvrages que j'ai publiés sur cette importante matière, dans lesquels je me suis attaché à mettre plus d'honnêteté que de zèle amer, convaincu que la bonne cause a de trop excellentes raisons en sa faveur pour y mêler l'invective (1). Aussi j'espère que ces ouvrages, proportionnés à mes faibles talents, n'auront pas été sans quelque utilité. Je n'avais pas dessein de m'engager de nouveau dans cette carrière, toute glorieuse qu'elle est. Je croyais mes travaux finis. Mon grand âge et mes infirmités semblaient me dispenser de les pousser plus loin. Mais des personnes dont le jugement m'est cher, et à l'autorité desquelles je me fais un devoir de déférer (2), me pressèrent, il y a quelques années, de revoir les livres que j'avais composés, d'en faire des extraits et de former de ces extraits un traité où les meilleurs arguments en faveur de la révélation fussent mis dans un ordre méthodique, et considérés tant séparément que dans leur liaison et leur harmonie mutuelle, et d'y joindre la réfutation des principales objections. Ce traité de la religion ne devait point être un ouvrage neuf suivant ce plan, puisque j'y devais faire usage de ce que j'avais déjà dit et publié dans mes autres livres.

Je commençai à exécuter ce projet : je le suivis pendant quelque temps, mais enfin je l'abandonnai. Je ne pouvais me résoudre à donner au public un ouvrage qui ne pouvait être guère qu'un extrait ou abrégé de plusieurs autres, seulement sous une nouvelle forme. Cependant le peu de travail que j'avais fait en ce genre, tournant mes pensées vers les disputes des chrétiens et des déistes, donna occasion à la nouvelle démonstration évangélique que je publie aujourd'hui

En considérant ce sujet avec attention, j'ai trouvé que la plupart de ceux qui ont le mieux défendu la cause du déisme avec les armes du raisonnement et de la philosophie (car je ne parle pas de ceux qui prétendent détruire des vérités respectables par des épigrammes et des bons mots, ou qui répètent sans cesse de faibles objections qui méritent à peine une réponse sérieuse) se fondaient principalement sur la suffisance absolue de la raison naturelle, livrée à sa seule force, sans aucun secours supérieur, pour tout ce qui concerne la religion et le bonheur. Selon eux, la révélation est inutile, abusive et fausse, si la raison suffit à l'homme. Or, ils maintiennent que la raison lui suffit ; que le peuple même n'a pas besoin d'un meilleur guide ; que cette lumière naturelle donnée à tous les êtres raisonnables leur découvre suffisamment l'unité, les perfections et les attributs de Dieu ; la providence par laquelle il gouverne le monde, tous les devoirs de la morale dans leur juste étendue, et même l'économie des peines et des récompenses futures. Ces articles, qui sont les principes fondamentaux de toute religion, et sont supposés connus naturellement de tout le genre humain, on en conclut qu'une révélation divine extraordinaire est tout à fait inutile, et conséquemment que jamais une telle révélation n'a été donnée aux hommes, puisque, dans ce cas, elle aurait été donnée sans une raison suffisante.

La conséquence n'est pas juste. Quand même il serait vrai que ces articles qui constituent ce qu'on nomme la religion naturelle seraient si clairs, si simples, si évidents par eux-mêmes, que tout homme pourrait parvenir aisément à les connaître par la seule force de la raison, sans instruction divine ni humaine ; comme cependant chacun sait, en s'examinant lui-même, qu'il a transgressé cette loi en plusieurs rencontres, et qu'une seule de ces transgressions l'expose à la colère de Dieu, chacun doit sentir le besoin qu'il a d'une révélation divine, pour être assuré que Dieu le recevra à merci, et savoir les conditions auxquelles cet Être infiniment bon veut rendre sa grâce à ses créatures coupables, et jusqu'à quel point il récompense l'obéissance sincère, quoique toujours imparfaite, de l'homme juste ou du pécheur pénitent.

Sous ce point de vue une révélation extraordinaire, qui montre la sagesse et l'amour de Dieu dans les mesures qu'il prend pour notre rédemption, et ses généreux desseins sur ceux qui reviennent sincèrement à lui : une révélation qui annonce un pardon général, à des conditions telles que la bonté divine les aura jugées convenables, loin d'être réputée inutile, offre des avantages qui méritent toute la reconnaissance dont le cœur humain est capable.

Mais si outre cette considération, on peut faire voir que le genre humain avait un très-grand besoin d'une révélation divine pour s'élever à la connaissance des premiers articles de la religion naturelle, la cause du déisme, autant qu'on veut en faire un système exclusif de toute révélation extraordinaire, tombe sans force et sans bonnes raisons qui l'appuient. Je suis très-convaincu que la plupart de ceux qui prennent le caractère de déistes, sont bien éloignés d'admettre tous les articles de religion dont ils exaltent avec tant d'emphase l'évidence et la clarté pour s'en servir à combattre la nécessité et l'utilité de la révélation divine. Nous n'avons que trop de sujets de penser qu'une des principales sources des préjugés désavantageux que plusieurs d'entre eux ont conçus contre la révélation chrétienne, c'est qu'elle a mis ces principes avec leurs conséquences naturelles et nécessaires dans un jour trop clair et trop fort. Mais puisque, pour mieux diriger leurs attaques contre la religion révélée, ils font semblant de croire la nécessité et l'importance de ces principes, et d'être persuadés que la connaissance en est naturelle à tous les hommes, c'est-à-dire que tout être raisonnable, sans en excepter ceux

(1) Voyez mes ouvrages contre Morgan, Tindal, contre le livre intitulé : *Le Christianisme sans fondements*, etc.

(2) Le savant docteur Sherlock, lord évêque de Londres, le docteur Wilson, prébendier de Westminster et d'autres.

qui n'ont point été éclairés des lumières de la révélation divine, peut les connaître par les seules forces de l'entendement humain, je les ai supposés de bonne foi. J'ai cherché quels pouvaient être les fondements d'une telle prétention. Ces recherches m'ont transporté dans l'ancien monde païen. J'ai examiné l'état de la religion parmi les nations, surtout parmi les nations les plus civilisées et les plus savantes de l'antiquité païenne, de ces nations célèbres par le nombre et la sagesse de leurs philosophes. Cet examen m'a coûté bien des veilles pénibles; car, quoique ce sujet ne soit pas nouveau, et que plusieurs autres l'aient traité avant moi, et quoique j'aie tâché de profiter de leurs travaux, je n'ai pourtant point eu une confiance aveugle en leurs ouvrages : j'ai voulu voir et examiner par moi-même, autant qu'il m'a été possible de faire, et lorsque je n'ai pu consulter les originaux, obligé de les citer d'après les autres, ce qui est arrivé quelquefois, j'ai eu soin de renvoyer le lecteur aux auteurs de qui j'avais copié ces citations.

L'ouvrage que je publie aujourd'hui contient le résultat de mes recherches. J'y représente d'abord l'état de la religion dans le paganisme par rapport au point fondamental de toute religion, savoir, la connaissance et le culte d'un seul vrai Dieu, dogme directement opposé à l'idolâtrie et au polythéisme; ce qui fait le sujet de la première partie de cette nouvelle démonstration évangélique. J'examine ensuite quelles notions les païens avaient de la morale et de ses préceptes, considérés dans leur juste étendue : objet très-important pour le genre humain; cet examen forme la seconde partie. Enfin je passe à un autre point très-essentiel aussi à la cause de la religion et de la vertu, savoir, une économie future de peines et de récompenses ; je cherche quelles idées les païens avaient d'une telle économie, ce qui fait le sujet de la troisième et dernière partie.

Du reste, ce n'est point par des hypothèses purement spéculatives, que je prétends établir la juste étendue des forces de la raison humaine. Je ne nierai point qu'il soit possible à quelque homme en particulier de s'élever par lui-même à la connaissance de ces choses. Je m'en tiendrai au fait et à l'expérience, les seuls juges compétents en cette matière. Je montrerai ce que peut la raison seule, par ce qu'elle a produit lorsqu'elle n'avait d'autre guide qu'elle-même. Ce qu'elle a fait peut seul nous montrer ce que l'on en devrait attendre dans l'état présent des choses, si elle avait été livrée à ses seules forces naturelles. J'ai poussé mes recherches jusqu'au temps de notre Sauveur.

Le fruit particulier que j'ai retiré de mon travail a été de me convaincre pleinement du grand besoin que les hommes avaient d'une révélation divine extraordinaire, même relativement aux articles les plus clairs et les plus importants de ce que l'on appelle communément la religion naturelle, et de m'inspirer les sentiments de la plus vive reconnaissance pour le grand Etre qui, par son Evangile, a mis ces grandes et sublimes vérités dans le jour le plus éclatant. J'ai fait tout ce qui dépendait de moi pour opérer dans les autres la même conviction et les mêmes sentiments. Si mon livre peut avoir cet heureux effet, s'il peut augmenter dans le monde l'estime pour la révélation chrétienne contenue dans les saintes Ecritures, s'il peut porter les hommes à remplir les fins glorieuses pour lesquelles elle leur a été donnée; loin de regretter les peines que j'ai eues à le composer, je m'en croirai plus récompensé que je ne le mérite, et je m'estimerai plus heureux que si je possédais tous les avantages temporels qui font l'objet de la cupidité humaine.

Je l'ai déjà dit, la suffisance de la raison est le grand argument des déistes contre la religion chrétienne. Ils le croyaient capable de détruire toute révélation divine extraordinaire. Leur démontrer l'insuffisance de cette même raison, c'est donc démontrer la vérité de la révélation chrétienne, contre cette espèce de déistes.

Lorsque j'entrepris cet ouvrage, je ne m'attendais pas qu'il deviendrait si volumineux. Mais une fois engagé dans la discussion de ces matières importantes, ne pouvant me résoudre à les traiter superficiellement, j'ai vu mon livre croître sous ma plume, au delà des bornes que je m'étais proposées. Cependant j'en ai retranché bien des choses moins essentielles, qui l'auraient rendu encore plus volumineux. La première partie étant elle seule aussi longue que les deux autres, j'avais envie de la publier séparément. Quelques amis judicieux m'ont fait changer de résolution, en me représentant qu'il était plus à propos de publier l'ouvrage tout ensemble. C'est ce que j'ai hasardé de faire, quelque long qu'il soit, espérant que l'importance du sujet et l'étendue qu'il exige, serviront d'apologie à ma prolixité. Enfin j'ai mis à la tête de ma nouvelle démonstration évangélique, un discours préliminaire sur la religion naturelle et révélée, qui peut lui servir d'introduction.

Dans la discussion de certains points qui avaient rapport à mon objet principal, je me suis trouvé obligé de contredire des personnes dont je respecte infiniment le savoir et le jugement. Et quoique je puisse me rendre la justice de n'avoir jamais rien rapporté dans un autre sens que celui qui me semblait le plus naturel et le seul vrai, il est très-probable que, dans le cours d'un ouvrage aussi considérable, j'aurai commis plus d'une méprise je réclame l'indulgence du lecteur, dont je sens que j'ai besoin.

Un ouvrage de cette espèce devait nécessairement contenir un grand nombre de citations. J'ai souvent cité les termes de l'original, mais je n'ai pas cru devoir m'asservir à le faire toujours. Lorsque je n'ai rapporté que la substance d'un passage trop long, je me suis scrupuleusement attaché à en rendre le sens avec toute l'exactitude possible. Quant aux passages des auteurs grecs que j'ai rappor-

tés en original, je les ai toujours rejetés dans les notes pour éviter dans le texte, la bigarrure désagréable des différents caractères. J'ai eu soin aussi que les renvois pour les citations particulières fussent exacts, afin que chacun pût les vérifier commodément dans les livres originaux, s'il en avait envie.

J'avais presque achevé cet ouvrage, lorsqu'il m'est tombé entre les mains un livre composé par feu le docteur Campbell, savant professeur en théologie et en histoire ecclésiastique dans l'université de Saint-André. Ce livre que je n'avais pas connu auparavant, a pour titre : *La nécessité de la révélation, ou Recherche sur l'étendue des facultés de la raison humaine, en matière de religion, surtout relativement à ces deux points fondamentaux, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.* L'année de l'impression est 1739(1). Comme le titre de ce traité m'annonçait qu'il devait avoir beaucoup de ressemblance avec l'ouvrage auquel je mettais la dernière main, je me hâtai de le lire, et je trouvai qu'il répondait à la haute idée que j'avais conçue du savoir, du jugement et de l'exactitude de son auteur. Mais le plan m'en parut si différent du mien, que je ne changeai rien à celui que j'avais suivi, parce qu'il ne rentrait aucunement dans celui du docteur Campbell. Cependant, pour ne pas perdre le fruit de ma lecture, j'ajoutai sur mon manuscrit quelques notes relatives à l'ouvrage du savant professeur, soit parce qu'il avait traité d'une manière plus satisfaisante ce que je m'étais contenté d'indiquer plus brièvement, soit parce que je différais de son sentiment : ce qui est arrivé quelquefois.

(1) The Necessity of revelation : or an Enquiry into the extent of Human Powers with respect to Matters of religion ; especially those two fondamental articles, the Being of God and the immortality of the Soul.

Discours préliminaire

SUR LA RELIGION NATURELLE ET RÉVÉLÉE.

§ I. *De la religion en général.*

La religion, dans sa vraie notion, suppose et renferme nécessairement un commerce entre Dieu et l'homme, dans lequel Dieu se fait connaître lui-même, en manifestant aux hommes ses adorables perfections, et sa volonté suprême par rapport aux devoirs qu'il exige d'eux ; et dans lequel l'homme, de son côté, se montre prêt à recevoir avec reconnaissance et une humble soumission ces manifestations célestes, à en profiter pour la perfection de son être, et à se conformer en tout à la volonté divine. Car c'est un principe incontestable, que la volonté de Dieu connue, par quelque voie qu'elle le soit, impose à l'homme qui la connaît l'obligation indispensable de la suivre selon sa capacité.

§ 2. *Division de la religion en naturelle et révélée.*

Il y a deux manières dont Dieu peut se manifester à l'homme : par ses œuvres et par sa parole. De là naît la division ordinaire de la religion en naturelle et révélée. Ce ne sont pas deux religions essentiellement différentes, encore moins deux religions opposées ou contradictoires. Comme elles viennent toutes les deux de Dieu, qui est la vérité même, il y a un accord parfait entre elles.

Elles ne sont pas non plus une seule et même religion, et il y a entre elles une autre différence que celle de la diverse manière dont elles ont été communiquées à l'homme. Quoique toute religion révélée doive être d'accord avec la pure lumière de la nature et de la raison, et ne rien contenir qui lui soit contraire, cependant elle n'est pas resserrée dans les bornes de la nature et de la raison : elle peut manifester et découvrir des vérités par rapport à Dieu et à la morale, que la lumière naturelle, abandonnée à elle seule, n'aurait jamais découvertes, du moins avec une certitude et une évidence suffisantes.

Il ne faut donc pas mettre ces deux religions en opposition : l'une n'exclut point l'autre. Il ne faut pas aussi les confondre : l'une n'est pas l'autre. Dieu s'est manifesté, dès le commencement, des deux manières dont je viens de parler ; de sorte que l'on peut dire très-proprement et avec justesse que Dieu n'a jamais été sans témoin parmi les hommes. Heureux s'ils avaient toujours fait un usage convenable de ces manifestations divines !

SECTION I.

De la religion naturelle.

§ 3. *Système de religion naturelle compatible avec la révélation divine.*

Les théologiens et les philosophes qui ont traité de la religion naturelle, n'ont pas tous été parfaitement d'accord sur le véritable sens de ces deux mots, *religion naturelle.* Au contraire ils les ont souvent pris dans différentes acceptions. Quelques-uns entendent par la religion naturelle tout ce qui, dans la religion, par rapport au dogme et à la morale, est tel qu'étant une fois connu, on peut en voir clairement le fondement dans la nature et les relations des choses, et ce qu'une raison, dégagée de tout préjugé, approuve nécessairement lorsqu'on le lui propose dans son véritable jour.

D'après ce principe, des théologiens et des philosophes chrétiens ont tracé plusieurs bons systèmes de religion naturelle, qui renfermaient une bonne partie de ce que contient la religion révélée, par exemple, les vérités

importantes de l'existence, de l'unité, des perfections et attributs de Dieu, le gouvernement moral de sa providence, la loi qu'il a donnée aux hommes, et tous les principes de nos devoirs moraux envers Dieu, le prochain et nous-mêmes, les récompenses et les châtiments d'une vie future et tous les autres articles qui dépendent de ceux-là ou qui y ont rapport. Et, après avoir pris beaucoup de peines pour montrer que tout cela était parfaitement conforme à la raison et fondé sur la nature des choses, ils ont honoré ce système du nom de religion naturelle. On ne saurait nier que ce ne soit rendre un grand service à la religion, de prouver que les principes sur lesquels elle est fondée et les devoirs qu'elle prescrit sont ce que la droite raison approuve et commande elle-même. On doit de grandes louanges à ceux qui ont entrepris de démontrer une si belle thèse, par la force et l'évidence du raisonnement.

De ce que certaines vérités, une fois clairement reconnues, se trouvent être d'accord avec la raison, et fondées dans la nature des choses, il ne s'ensuit pas que la raison seule, abandonnée à elle-même et réduite à sa lumière purement naturelle, eût pu les découvrir avec leurs conséquences légitimes, et en faire l'application convenable, pour diriger les hommes dans la connaissance et la pratique de la religion. Locke a fait une observation très-juste en disant qu'il *y a une infinité de choses que nous avons apprises dès le berceau* (*et des notions qui nous sont devenues si familières sous la loi de l'Evangile, qu'elles nous semblent naturelles*), *que nous regardons comme des vérités incontestables et faciles à démontrer, sans réfléchir combien de temps nous les aurions ignorées ou au moins combien de temps nous en aurions douté, si la révélation ne nous les avait pas apprises* (*Christianisme raisonnable de Locke*). *Il venait de dire que chacun pouvait observer qu'il recevait un grand nombre de vérités de la bouche d'autrui, qu'il jugeait d'abord conformes à la saine raison, et qu'il n'aurait cependant pu découvrir par ses seules lumières. La vérité naturelle et primitive n'est pas aussi aisée à tirer de la mine, que nous nous l'imaginons, nous qui pouvons si facilement la travailler et la façonner de nos mains* (*Ibidem*). Le docteur Clarke observe encore au même sujet que *c'est autre chose de reconnaître que les principes de conduite qui nous sont clairement exposés, se trouvent parfaitement d'accord avec la raison, et autre chose de découvrir ces mêmes principes, lorsque d'ailleurs on n'en a aucune notion* (*Discours sur la religion naturelle et révélée, proposition* VII). En conséquence il y a des défenseurs habiles et zélés de la religion naturelle, ou de la loi de nature, qui en la jugeant fondée sur l'essence des choses et conforme à la raison, en dérivent la première promulgation de la révélation divine. Pufendorf dit expressément qu'*il est probable que Dieu apprit lui-même aux premiers hommes les principaux chefs du droit naturel, qui se conservèrent et se répandirent ensuite parmi leurs descendants, à la faveur de l'éducation et de la coutume; mais cela n'empêche pas que la connaissance de ces lois ne puisse être appelée naturelle, en tant qu'on peut en découvrir la vérité et la certitude par la voie du raisonnement ou par l'usage de la raison commune à tous les hommes* (*Pufendorf, du Droit de la Nature et des Gens. liv.* II, *chap.* 3, § 20). Il s'ensuit que la religion naturelle, ou la loi de nature, n'est pas ainsi appelée parce qu'elle a été originairement découverte par la raison naturelle, mais parce qu'étant une fois connue, la saine raison l'approuve comme fondée sur la vérité et la nature.

La religion naturelle, dans le sens qu'on vient de lui assigner, est très-compatible avec la supposition d'une révélation divine extraordinaire, tant pour la première découverte et promulgation de cette religion, que pour son rétablissement dans la suite des temps, lorsque la corruption du genre humain en ayant altéré, affaibli et obscurci les principes, elle se trouva si mêlée d'erreurs que les hommes eurent besoin d'un secours extraordinaire pour la connaître, la comprendre et la pratiquer.

§ 4. *Système de religion naturelle exclusif de toute révélation divine.*

Il y a d'autres moralistes qui prennent la religion naturelle dans un sens qui exclut toute révélation extraordinaire, et qui même lui est directement opposé. Ils entendent par la religion naturelle, celle que les hommes peuvent découvrir par le seul usage de leurs facultés naturelles, sans aucun secours supérieur. Un autre point de leur système, c'est de rejeter toute révélation extraordinaire, la regardant comme l'effet de l'enthousiasme ou de l'imposture. C'est dans ce sens que ceux qui s'appellent eux-mêmes déistes entendent la religion naturelle, qu'ils exaltent comme la seule vraie religion, la seule qui nous découvre la vérité et les devoirs réels de l'homme : elle contient, selon eux, tout ce qu'il est nécessaire à l'homme de savoir et de pratiquer pour obtenir la faveur de Dieu et parvenir au vrai bonheur. Mais ces sectateurs du naturalisme ne me paraissent pas tout à fait conséquents dans tous les points de leur système.

Ceux qui montrent tant de zèle pour la religion naturelle, aux dépens de la religion révélée, prétendent qu'elle est parfaitement claire et à la portée de tout le monde ; en un mot, que tous les hommes en ont la connaissance naturelle. Ils pensent que, puisque la religion concerne également tous les hommes, la bonté et la sagesse de Dieu exigent qu'elle soit actuellement connue de tous ; que Dieu ayant donné aux brutes des instincts naturels pour les conduire sûrement et infailliblement aux fins qui conviennent à leur être, à plus forte raison on doit supposer que Dieu a donné à tous les hommes les moyens nécessaires pour les diriger dans le culte qu'ils lui doivent, et les conduire au bonheur auquel il les appelle.

C'est ainsi que raisonne le lord Herbert de

Cherbury (1); et sur ce fondement il assure que Dieu a imprimé dans nos âmes des idées innées des premiers principes de la religion et de la morale. Le docteur Tindal représente souvent la loi naturelle comme une lumière universelle, vive et brillante, qui éclaire tous les esprits, et leur découvre immédiatement ce qu'ils doivent croire et pratiquer : lumière qui ne saurait être accrue, selon lui, par aucune révélation extraordinaire. Car, dit-il, on ne peut rien connaître plus clairement que ce qui nous est intimé immédiatement par la voix de la nature. Ce principe sert de base au livre intitulé : *le Christianisme aussi ancien que le monde*. C'est véritablement le seul qui soit en faveur des défenseurs de la religion naturelle contre la révélée.

Le dernier auteur que je viens de nommer suppose toujours que ce qu'il appelle loi ou religion naturelle, est un plan parfait de religion et de morale, tracé sur l'esprit et le cœur de chaque individu, et contenant réellement toutes les connaissances nécessaires, exprimées d'une manière si évidente qu'il n'est pas possible de s'y méprendre. Il va jusqu'à avancer que l'homme le plus ignorant, celui-là même qui ne sait pas lire, a pourtant une connaissance intime, très-claire, de la religion et de ce qu'elle prescrit tant pour la croyance que pour la conduite.

On conviendra sans difficulté non-seulement qu'il n'est pas besoin d'une révélation extraordinaire pour apprendre aux hommes ce qu'ils savent naturellement et nécessairement, mais encore que toute instruction, soit orale, ou écrite, leur devient absolument inutile dans cette supposition ; et qu'alors le mieux est, comme les déistes l'insinuent quelquefois, de livrer les hommes à eux-mêmes et aux seules loi de la nature, si elles leur suffisent. Cette façon de raisonner est belle dans la spéculation : elle nous donne une grande idée de la dignité de notre espèce et de la bonté universelle de Dieu envers le genre humain. C'est dommage qu'elle ne se soutienne pas avec le même avantage lorsqu'on la rapproche du fait et de l'expérience : elle dégénère alors en une chimère, une vision, qui ne répond point du tout à la réalité et à la condition présente de la nature humaine. On s'étonne qu'elle puisse être adoptée et soutenue par un homme qui a quelque connaissance du monde et de l'histoire du genre humain. Elle suppose la religion naturellement connue de tous les hommes, dans son essence et dans toute son étendue. Et cependant l'histoire de tous les âges prouve que des hommes, des sociétés, des nations entières, se sont étrangement trompés dans les points les plus essentiels tant du dogme que de la morale ; et que pour parvenir à la connaissance de ces principes si importants, ils avaient un très-grand besoin d'une instruction particulière et d'une révélation extraordinaire.

C'est un fait que les hommes privés de toute instruction ont à peine quelque faible idée de religion, et qu'ils croupissent dans la barbarie la plus grossière et la plus stupide ignorance : ce qui a fait reconnaître à tous les sages, même dans le paganisme, la nécessité et l'utilité de l'éducation. Plutarque dit, dans son *Traité de l'éducation des enfants*, que *la nature, sans la science et l'instruction, est un guide aveugle* (1). Il dit ailleurs que *le vice peut entrer dans l'âme par plusieurs parties du corps, au lieu que la vertu n'y peut entrer que par les oreilles, c'est-à-dire avec l'instruction* (2). Platon, au sixième livre des *Lois*, après avoir observé que l'homme heureusement né devient, par une bonne éducation, le plus divin et le meilleur des animaux, ajoute que, s'il a le malheur de n'être pas élevé d'une manière conforme à ces bonnes dispositions naturelles, il devient plus féroce et plus intraitable que les bêtes sauvages (3). Les philosophes se plaignent souvent de l'ignorance et de la stupidité des hommes en général, même lorsqu'ils parlent du peuple d'Athènes et de Rome, qui était sûrement le plus éclairé et le plus civilisé de tous les peuples païens. Il est à croire qu'ils auraient regardé comme une hypothèse fort étrange de supposer que tous les hommes, même le peuple le plus grossier, sont naturellement si versés dans la science de la religion et des mœurs, qu'ils n'ont besoin d'aucune instruction ni de leurs semblables, ni de la part de Dieu (4).

§ 5. *Troisième système de religion naturelle.*

Les inconvénients de ce système de religion naturelle en ont produit un troisième qui consiste à comprendre sous cette dénomination non-seulement tout ce que les hommes connaissent naturellement et nécessairement, mais de plus tout ce que la raison cultivée et perfectionnée est capable de découvrir par sa propre force, sans une lumière surnaturelle. Mais il n'est pas aisé de décider jusqu'où la raison humaine peut aller, jusqu'où ses facultés naturelles peuvent la faire parvenir, lorsqu'elles ont reçu le plus haut degré de culture et de perfection dont elles sont capables. Cette décision du reste n'est pas non plus fort importante, ni d'un grand usage, puisqu'il y a plusieurs choses qu'on ne peut pas dire absolument être au-dessus de la portée de l'entendement humain, et que cependant bien peu d'hommes seraient en état de connaître sans quelque information ou instruction particulière.

§ 6. *Quelle est la force de la raison humaine en matière de religion.*

L'état de la question, autant que la religion naturelle y est intéressée, consiste à savoir jusqu'où la masse du genre humain, dans la

(1) Dans son livre intitulé *De Religione Gentilium*. J'ai eu plus d'une occasion de citer cet ouvrage, qui est une apologie raisonnée du paganisme et de ses plus grandes absurdités.

(1) ἡ μὲν φύσις ἄνευ μαθήσεως, τυφλὸν. Plutarch., *Oper.* tom II, p. 2, édit. Francof., 1620.

(2) *Ibid.*, pag. 58, A.

(3) Χαριέστατον τῶν φύει γῆ. Plat., *Oper.* p. 619, D, edit. Ficin., Lugd., 1590.

(4) J'ai montré ailleurs l'absurdité de ce système. Voyez ma Réponse au livre intitulé : *Le Christianisme aussi ancien que le monde*, tom. I, surtout le chapitre V, (en anglais). Voyez aussi *Vue des écrivains déistes de l'Angleterre*, etc., tom I, p. 49 et suiv. de la troisième édition anglaise.

condition présente de l'espèce, asservie aux objets des sens, livrée à l'ardeur de ses appétits et à la fougue de ses passions, embarrassée d'affaires et de soins qui occupent toute son attention, peut parvenir en matière de religion par ses seules forces naturelles, sans aucun secours ou instruction quelconque. Si quelques individus ont une force de raison assez grande, une pénétration, une sagacité de jugement assez sublime pour, au moyen de leurs savantes recherches et de leurs profondes et judicieuses méditations, se former un plan de religion et de morale, fondé en vérité et dans la nature des choses, il ne faut pas juger de la généralité des hommes par ce petit nombre de génies transcendants. Pour un savant de cette trempe il y a un million d'autres hommes qui n'ont ni la capacité, ni le loisir, ni l'inclination de s'élever à cette sublime étude. Ces sages encore n'auraient point assez d'autorité parmi les hommes pour leur faire recevoir leurs sentiments particuliers comme des lois ; et s'ils en avaient assez pour cela, le monde retomberait dans l'inconvénient que l'on veut éviter, savoir, la tyrannie des consciences et l'empire de quelques hommes sur leurs semblables en fait de religion : désordre que les sectateurs de la religion naturelle, mise en opposition avec la révélation, blâment et redoutent le plus.

Il n'est peut-être pas inutile de placer ici l'aveu d'un philosophe qu'on ne saurait soupçonner d'être trop prévenu en faveur de la révélation. *Ceux*, dit-il, *qui veulent juger du degré réel de force de la raison humaine dans les matières de morale et de religion, dans l'état actuel de corruption où est tombée l'espèce, doivent prendre leur point de comparaison dans ces contrées de l'univers que le flambeau de la révélation n'a point éclairées ; et je m'assure que, devenus alors moins présomptueux, ils s'en feront moins accroire, et reconnaîtront mieux les grands avantages de la révélation.* Il demande ensuite : *Si la religion naturelle, dans l'état présent de dépravation, est écrite avec assez de force et de clarté dans le cœur de chaque homme, pourquoi un Chinois, ou un Indien, ne trace-t-il pas un aussi bon système de religion naturelle qu'un chrétien ?* Il ajoute : *Prenons pour exemples Confucius, Zoroastre, Platon, Socrate, ou tel autre des plus grands moralistes, privés des lumières de la révélation, et l'on verra que leurs meilleurs systèmes de morale étaient mêlés de beaucoup de superstitions, d'erreurs si dangereuses et d'absurdités si monstrueuses, qu'elles empêchaient l'effet du bien qu'ils pouvaient contenir.* Le même auteur observe encore qu'*à la venue de Jésus-Christ dans le monde, les hommes étaient, en général, dans un état déplorable d'ignorance et de ténèbres sur ce qui concerne la connaissance de Dieu, et tous les préceptes que la morale prescrit à l'homme à l'égard de son Dieu, de soi-même et de ses semblables. — Qu'ils étaient dans une grande incertitude sur l'état à venir, ainsi que sur la providence et le gouvernement moral de Dieu. — Que la doctrine de notre divin Sauveur sur ces points, quoique conforme à la lumière naturelle de la raison, était néanmoins telle que le peuple n'aurait pu s'élever lui-même à cette connaissance sans un tel maître, et sans un moyen aussi sublime qu'une révélation immédiate de Dieu. — Que, quoique ce soient des vérités naturelles et des obligations morales, il ne s'ensuit pas que la révélation ne fût pas nécessaire pour les découvrir : les livres d'Euclide et les principes de Newton ne contiennent que des vérités naturelles et nécessairement fondées sur l'essence des choses ; personne cependant ne sera assez insensé pour se croire en état de parvenir par soi-même à la connaissance de ces vérités sans aucun secours étranger* (Voyez le *Philosophe Moraliste* du docteur Morgan, tome I, p. 143, 144, 145, en anglais).

§ 7. *Preuves de l'insuffisance de la raison en matière de religion, tirées de l'expérience.*

Mais sans entrer dans des spéculations et des recherches trop subtiles sur la force naturelle de la raison humaine, indépendamment de la révélation, la voie la plus courte et la plus sûre pour l'apprécier est le fait et l'expérience. Il s'agit donc, pour décider ce point, de rechercher ce que la raison humaine a fait à cet égard, lorsqu'elle a été abandonnée à elle-même et destituée de tout secours extraordinaire : ce dont on ne peut pas bien juger par aucun système formé par des savants qui ont vécu dans des siècles et dans des pays éclairés des lumières de la révélation divine, et où ses dogmes, ses préceptes, sa morale, ont été reçus et autorisés : car en ce cas on peut raisonnablement supposer que c'est la révélation qui les a instruits de toutes ces vérités, plutôt que la raison, quoiqu'ils n'en veuillent pas convenir, ou que peut-être ils ne le sentent pas eux-mêmes. Ainsi les systèmes de nos philosophes, admirateurs et sectateurs de la religion naturelle dans le sein du christianisme, ne peuvent servir à prouver la force de la raison en matière de religion. On doit en dire autant de la morale des philosophes païens qui ont écrit depuis l'ère chrétienne, parce qu'ils ont pu la puiser dans l'Evangile.

Un savant moderne a cru même que jamais aucun homme n'était parvenu à la connaissance de Dieu par la seule force de sa raison, quoiqu'il ne nie pas absolument qu'il ne soit possible à la raison humaine de s'élever par elle-même à la sublime vérité de l'existence de Dieu. *Pour juger*, dit-il, *de la vraie portée de l'entendement humain, et jusqu'où il peut avancer lui seul dans la science de la religion, il faut consulter la généralité de l'espèce et non le génie particulier de quelques hommes avantagés par la nature. Car, quoiqu'un homme ou quelques hommes, dans tel siècle, telle partie du monde et telles circonstances, puissent, par un heureux hasard, monter de degrés en degrés jusqu'à la connaissance de l'existence et des perfections de Dieu, de l'immortalité de l'âme et d'autres articles de la religion naturelle ; un tel phénomène, qui n'est peut-être jamais arrivé, quoiqu'il soit possible, ne doit pas servir de point de comparaison pour juger*

de la portée de toute l'espèce (*La Nécessité de la Révélation*, par le docteur Campbell, pag. 64, 66 et 72, en anglais).

Il faut remarquer de plus que les systèmes des anciens philosophes et moralistes qui ont vécu avant le christianisme, ne montrent l'excellence et la force de la raison humaine, qu'autant que l'on peut assurer que ces sages n'ont puisé leurs dogmes religieux et leurs préceptes de morale que dans leur propre fonds, par les seules lumières de leur raison, sans aucune information, instruction ou tradition quelconque que l'on puisse faire remonter à une révélation divine. Il est aisé de faire voir par les témoignages des anciens les plus célèbres, que tout ce qu'ils ont dit, ils ne l'avaient pas tiré de leur propre fonds, et qu'ils ne prétendaient pas aussi se l'attribuer à eux seuls. C'est un fait très-connu, que les plus grands philosophes de la Grèce se croyaient si peu en état d'acquérir par eux-mêmes toutes les connaissances nécessaires, qu'ils voyagèrent en Egypte et dans diverses contrées de l'Orient pour s'instruire par la conversation des sages de ces pays; et ceux-ci ne se flattaient pas non plus d'avoir acquis toute leur science par les seules forces de leur raison, mais par les documents et la tradition de leurs ancêtres, et cette tradition remontait de génération en génération jusqu'à une source divine.

En effet, en supposant que les premiers hommes avaient reçu une révélation, on a tout lieu de croire que les traces s'en étaient conservées dans l'Orient, surtout dans les contrées les plus voisines de la demeure des premiers hommes, et que c'est de là que le reste du monde a tiré ses premières connaissances en fait de religion et de morale.

Ajoutez à cela que les plus sages et les plus éclairés des anciens philosophes se plaignent de la faiblesse de l'esprit humain, de l'ignorance où les hommes naissent, des peines extrêmes qu'ils ont à en sortir, des grandes difficultés qu'ils rencontrent dans la recherche de la vérité (1). Plusieurs d'entre eux sentaient très-bien le besoin qu'avaient les hommes d'une révélation d'en haut, pour être instruits des matières de la religion, et dans la science de leurs devoirs.

Toutes ces considérations nous mènent à conclure que la science et la sagesse des anciens philosophes n'est point un argument suffisant pour prouver que la connaissance de ce qu'on appelle ordinairement la religion naturelle, dans sa juste étendue, soit entièrement et originairement due à la seule force de la raison humaine, exclusivement à toute révélation divine. Il serait peut-être fort difficile de nommer une seule nation qui ait des notions pures en fait de religion, qu'elle ne tienne pas, de quelque manière que ce soit, d'une révélation divine, une nation chez qui les principes religieux et les règles de la morale soient le produit de la seule raison naturelle, sans aucun secours supérieur. On remarquera aisément chez de tels peuples, des restes d'une ancienne tradition universelle, d'une religion primitive qui remonte à la plus haute antiquité, et qui probablement a sa source dans une révélation divine, quoique le laps des temps y ait apporté bien des changements et des altérations. Je ne fais qu'indiquer ici tous ces objets, que l'on trouvera suffisamment développés dans ma *Démonstration évangélique.*

SECTION II.

De la religion révélée.

§ 8. *Diverses espèces de révélation.*

On entend ordinairement par la religion révélée l'ensemble des connaissances religieuses communiquées aux hommes par une révélation extraordinaire de Dieu, pour les instruire des vérités importantes qui regardent le culte, et pour les exciter et les diriger à la pratique de leurs devoirs. En général, toute vérité et toute manifestation de la vérité vient de Dieu, celle même des principes dont nous acquérons la connaissance par l'usage ordinaire des facultés rationnelles que le créateur nous a données à cet effet. Mais lorsqu'on parle de religion révélée, pour la distinguer de ce qu'on nomme communément religion naturelle, on entend alors une religion qui est communiquée à l'homme par une révélation extraordinaire. Une telle révélation doit se faire, ou par une inspiration immédiate infaillible, une illumination particulière à chaque personne, par laquelle chacun soit éclairé sur la connaissance, et dirigé vers la pratique de ce que la religion prescrit de croire et de faire; ou par une manifestation extraordinaire que Dieu fait de lui-même et de sa volonté à une ou plusieurs personnes d'élite, pour la communiquer aux autres en son nom.

La première espèce de révélation ne pourrait pas être appelée extraordinaire, puisque ce serait une lumière universelle infaillible,

(1) « A moins, disait Socrate, qu'il ne plaise à Dieu de vous envoyer quelqu'un pour vous instruire de sa part, n'espérez pas de réussir jamais dans le dessein de réformer les mœurs des hommes. » *Plat.*, *Apol. Socrat.* — Il paraît donc que les seules lumières de la raison donnaient aux hommes un juste sujet d'espérer que Dieu les instruirait de leurs devoirs par une révélation extraordinaire. Voici ce qu'on lit à ce sujet dans l'*Alcibiade* de Platon : « Le meilleur parti que nous ayons à prendre, c'est d'attendre patiemment. Oui, il faut attendre que quelqu'un vienne nous instruire de la manière dont nous devons nous comporter envers les dieux et envers les hommes. » *Plat.*, *in Alcibiade*, *lib.* II.

On ne peut rien de plus formel que ces passages. « Les déistes modernes ne sont pas du sentiment de ces anciens philosophes. Ils prétendent qu'il n'était nullement besoin de révélation, et que la philosophie et la droite raison suffisent de reste par elles-mêmes. Mais nous pouvons sans crainte en appeler à eux-mêmes et leur demander s'ils ne croient pas que le témoignage de Jésus-Christ, sur l'immortalité de l'âme et sur l'état à venir, a produit de plus grands effets que tous les raisonnements des philosophes qui parurent jamais dans le monde ? Ne doivent-ils pas avouer, en un mot, que dans les pays où la religion est enseignée, les plus simples et les plus ignorants ont des idées plus saines de Dieu, de ses attributs, de leur devoir et de la vie à venir, que n'en ont jamais eu les païens en général, dans aucun lieu du monde. Mais, quand on leur accorderait que tous les devoirs et que tous les motifs de la morale, sont d'une nature à pouvoir être découverts et expliqués par les lumières naturelles, que gagneraient-ils à cela ? Il est toujours certain que les plus éclairés des philosophes de l'antiquité n'ont jamais pu en venir à bout, et qu'ils firent profession de croire qu'ils avaient besoin pour cela du secours d'en haut. » Clarke, *Discours sur la religion naturelle et révélée.*

qui éclairerait chaque esprit en particulier dans tous les âges et dans toutes les parties du monde ; ainsi elle serait aussi commune, aussi familière et aussi ordinaire à chaque homme que la lumière de la raison dont nous jouissons tous ; et son universalité l'empêcherait de pouvoir être mise au rang des choses extraordinaires. Que cette espèce de révélation soit possible à la toute-puissance de Dieu, c'est ce dont on ne peut pas raisonnablement douter. Mais il est évident, par le fait, qu'il n'a pas plu à la sagesse divine de se servir de cette voie pour instruire le genre humain des vérités qu'elle voulait lui faire connaître. En effet, si chaque homme jouissait d'une inspiration particulière, il ne serait pas possible que le plus grand nombre eût erré d'une manière si grossière, dans les ténèbres du paganisme, ignorant la vraie religion, et se livrant sans honte et sans remords aux absurdités de la superstition.

§ 9. *Révélation divine, extraordinaire et immédiate.*

Si donc il y a une religion révélée, s'il a plu à Dieu de manifester sa volonté aux hommes par rapport aux dogmes et aux devoirs religieux, et de se servir pour cela d'une révélation extraordinaire, la voie la plus convenable à l'état du genre humain est celle-ci, savoir : de faire cette révélation immédiatement à une ou plusieurs personnes choisies, pour qu'elles la communiquent aux autres en son nom, en leur donnant en même temps toutes les preuves, tous les témoignages, toutes les raisons de crédibilité exigibles, pour démontrer que leur inspiration et leur mission viennent de Dieu, et que les doctrines qu'elles publient dans le monde en son nom, sont véritablement celles qu'il leur a révélées et telles qu'il les leur a inspirées, sans aucun changement et sans aucune falsification.

Quand je parle de communiquer aux autres la révélation reçue immédiatement de Dieu, on sent bien qu'il s'agit seulement de la matière de la révélation, c'est-à-dire des doctrines et des préceptes inspirés. Car, quoique l'inspiration elle-même, en tant qu'un acte de Dieu sur l'esprit, soit une chose personnelle, qui ne puisse être communiquée aux autres par celui qui la reçoit, cependant les doctrines et les préceptes dont on a eu connaissance par cette voie, peuvent bien être communiqués aux autres, soit par écrit ou de vive voix, comme si on en avait reçu la connaissance par la lumière naturelle de la raison. Ceux à qui ils sont ainsi communiqués, sont obligés de les recevoir comme revêtus de l'autorité divine, à proportion des preuves que donnent de leur mission et de leur inspiration ceux qui les annoncent de la part de Dieu.

Cette espèce de révélation est satisfaisante pour un esprit bien disposé, et elle a tout ce qu'il faut pour instruire les hommes dans la religion, s'ils ne se refusent pas à l'instruction, et pour les engager à la pratique de leurs devoirs, s'ils ne sont pas absolument déterminés à les transgresser. Elle permet aussi le libre exercice de la raison pour l'examen et la recherche de la nature de l'évidence dont cette révélation est accompagnée, de la sincérité et de la fidélité des hommes qui se disent inspirés, de leur amour impartial pour la vérité, de leurs dispositions pour la recevoir et pour la transmettre fidèlement telle qu'ils l'ont reçue.

La révélation, telle que nous venons de l'expliquer, donne lieu à plusieurs questions importantes qu'il est à propos de discuter. La première regarde sa possibilité ; la seconde, son utilité ou même sa nécessité dans l'état présent du genre humain ; la troisième a pour objet le fait même et ses preuves, c'est-à-dire les raisons qui démontrent qu'une telle révélation a été donnée aux hommes.

§ 10. *Possibilité d'une révélation divine extraordinaire.*

Que Dieu puisse, quand il le juge à propos, se manifester aux hommes d'une manière extraordinaire, différente de la lumière naturelle dont ils se servent à faire des découvertes dans le monde physique et politique, c'est une vérité si évidente que je ne vois pas comment un être raisonnable, qui croit en Dieu et en sa providence, puisse la nier. Si Dieu est tout-puissant, son pouvoir doit s'étendre à tout ce qui n'implique pas contradiction, à tout ce qu'on ne peut pas prétendre être dans le cas d'une contradiction réelle. Nous ne connaissons pas distinctement l'origine de nos idées, ni les manières dont elles peuvent être excitées ou empreintes dans l'entendement humain. Nous savons pourtant qu'il y a plusieurs manières convenables à un tel effet. Peut-on donc supposer que l'auteur de notre être n'ait pas le pouvoir de communiquer immédiatement à nos esprits les idées qu'il voudra nous donner pour nous instruire de certaines vérités qu'il nous importe extrêmement de savoir ? Qu'on ne dise pas que nous sommes incapables d'expliquer la manière dont Dieu opérerait cette communication immédiate. Car, d'abord, nous avons sur ce point l'aveu d'un écrivain illustre et savant, très-célèbre parmi les esprits forts les plus déclarés contre la révélation. Il observe : qu'*une action immédiate de Dieu sur l'esprit humain, telle que l'exprime le mot d'inspiration, n'est pas plus difficile à concevoir que l'action ordinaire du corps sur l'esprit, et de l'esprit sur le corps ; et que du reste il est absurde de nier l'existence d'un phénomène quelconque, par la seule raison qu'on ne saurait en rendre compte* (*Œuvres de mylord Bolingbroke, tome* II, *p.* 468, *édit. in-4°, en anglais*).

Si l'on ne peut pas raisonnablement douter que Dieu ne puisse, quand il le juge à propos, communiquer sa volonté aux hommes par une révélation extraordinaire, il peut bien aussi le faire d'une telle manière qu'il donne en même temps à ceux auxquels il se communique, des assurances complètes de la révélation divine actuellement opérée en leur faveur. Ce dernier point suit naturellement du premier. Car, supposer que Dieu pût communiquer sa volonté aux hommes

par la voie d'une révélation extraordinaire, sans pouvoir en même temps les assurer de la vérité de cette inspiration, ce serait supposer une contradiction absurde. C'est comme si l'on disait que Dieu peut révéler sa volonté, et qu'il ne peut pas faire connaître qu'il la révèle. C'est limiter sans raison, ou plutôt contre toute raison, la puissance et la sagesse divine (1).

Celui qui prétend que la révélation est impossible doit montrer où est cette impossibilité. Si des hommes tels que nous peuvent communiquer leurs pensées par la voie du langage et de l'écriture, d'une telle manière que nous savons certainement qui nous parle et qui nous écrit, il serait étrange d'assurer que Dieu pût communiquer son esprit et sa volonté à quelqu'un ou à plusieurs, par une révélation extraordinaire, et qu'il ne pût pas leur faire connaître qu'il se révèle à eux. L'ingénieux auteur du *Philosophe moral* a bien senti cette vérité. Il convient expressément que *Dieu peut communiquer et révéler une vérité spirituelle et divine, soit médiatement, soit immédiatement, selon qu'il le juge plus convenable, soit en élevant ou agrandissant les facultés de la raison au-dessus de leur portée naturelle, soit par une illumination surnaturelle plus immédiate. Il convient que Dieu peut manifester la vérité aux hommes par une voie supérieure à celle que nous appelons ordinaire et naturelle. Il convient qu'une inspiration ou révélation immédiate de Dieu peut en même temps communiquer à la personne immédiatement inspirée une certitude égale à celle qui naît d'une démonstration mathématique* (*Le Philosophe moraliste*, par le docteur Morgan, t. I, p. 82, 83, 84, et t. II, p. 44, 45, en anglais). Mais il ne pense pas que la connaissance d'une vérité ainsi révélée puisse conserver la même autorité divine pour d'autres que ceux qui ont reçu immédiatement cette révélation, de sorte qu'elle ne saurait être un article de foi, selon ce docteur, que pour les personnes inspirées.

Ceci me conduit à une autre observation sur le même sujet, savoir, que Dieu peut donner commission à ceux auxquels il manifeste sa volonté par une révélation immédiate extraordinaire, de communiquer aux autres ce qu'il leur a révélé, et qu'il peut leur donner les moyens nécessaires pour faire connaître leur mission, et prouver non-seulement qu'ils sont envoyés de Dieu même, mais encore que c'est lui qui leur a révélé les doctrines et les préceptes qu'ils prêchent en son nom.

Il faut convenir que la certitude de la révélation est beaucoup plus grande pour ceux qui l'ont reçue immédiatement de Dieu que pour les autres auxquels ceux-ci la communiquent, et que même les derniers n'en peuvent être assurés qu'autant que les premiers leur donnent des preuves suffisantes de la vérité de leur inspiration. Il est vrai aussi que, si leur conduite, leurs mœurs, leur caractère, sont tels qu'ils conviennent à des personnes de piété, de probité, de sincérité, qui ne sont point livrées aux passions de l'ambition, de l'avarice, de la cupidité, de la sensualité, qui n'ont point l'imagination troublée ni l'esprit fanatique, mais qui sont d'un jugement sain et d'une vie sobre; si la révélation qu'ils disent avoir reçue de Dieu n'a rien de contraire aux principes de la droite raison, et tend directement à la gloire de Dieu, au bonheur des hommes, au progrès de la vérité et à l'avancement de la vertu dans le monde; si les dogmes et la morale qu'ils prêchent au nom de Dieu sont d'une nature, d'une sagesse, d'une pureté, d'une bonté au-dessus de ce que l'on devrait naturellement attendre des personnes qui les annoncent comme des dogmes et une morale qui leur ont été révélés, de sorte qu'on ne puisse pas raisonnablement supposer qu'ils soient de leur invention; si, en examinant l'ensemble des vérités dites inspirées, de la manière dont ils les annoncent et des preuves qu'ils donnent de leur inspiration, on ne peut y soupçonner ni cabale, ni fourberie, ni dessein de tromper les hommes, ni erreur ou illusion de leur part : il est vrai, dis-je, que dans ce cas on doit croire leur révélation suffisamment démontrée, mais leur mission ne l'est pas encore. Il faut donc qu'aux preuves de leur inspiration ils en ajoutent d'aussi convaincantes de leur mission.

On doit s'attendre que si Dieu choisit et envoie réellement des hommes pour prêcher aux autres, en son nom, des vérités qu'il leur a révélées, il n'aura pas manqué de leur donner tous les moyens nécessaires de démontrer l'authenticité de leur mission. Dieu le doit à lui-même qui les envoie, aux apôtres qu'il envoie, et à ceux vers qui ils sont envoyés. Dieu peut-il leur donner de tels moyens? c'est ce qu'on ne saurait nier, pour peu que l'on ait de raison. Le puissant auteur de la nature, le maître de l'univers peut sans doute, quand il le juge convenable, donner à ceux qu'il envoie la puissance de faire en son nom des œuvres propres à convaincre ceux qui en sont témoins, qu'ils sont les envoyés de Dieu : car des œuvres qui surpassent évidemment les forces humaines et qui sont hors du cours ordinaire des choses, annoncent clairement un pouvoir surnaturel, une intervention divine. C'est ce dont conviennent les ennemis mêmes de la révélation, tels que Collins, Woolston et Spinosa. Le premier avoue que *les miracles opérés en preuve d'une religion dont les dogmes et les préceptes moraux s'accordent avec la droite raison, et tendent à la gloire de Dieu aussi bien qu'au bonheur du genre humain, doivent déterminer à la recevoir et à la croire divinement inspirée* (*Scheme of literal prophecy considered*, p. 321, 322). Woolston dit : *Je crois qu'on doit convenir, comme d'une chose incontestable, que la résurrection d'une personne réellement morte est un prodige étonnant et que deux ou trois miracles de cette*

(1) Voyez à ce sujet ma Réponse au livre intitulé : *Le Christianisme aussi ancien que le monde*, tom. II, chap. I, p. 5, 4. édit. 2e, en anglais.

force, bien avérés, suffisent pour persuader que celui qui les opère est revêtu d'un pouvoir surnaturel et divin (Voyez son cinquième discours sur les miracles, p. 3, en anglais). On prétend que Spinosa a aussi déclaré que *s'il pouvait croire à la résurrection du Lazare, il aurait renoncé à son système.*

Quoi qu'il en soit, Dieu peut donner le don des miracles à ceux qu'il envoie ; il peut aussi leur donner le don de prophétie, leur faire prévoir et prédire l'avenir. Dieu peut donc employer ces voies et plusieurs autres pour faire connaître au monde, à qui il envoie ses prophètes et ses apôtres, qu'il les inspire et qu'ils lui parlent en son nom. Ecoutons sur ce point un auteur qui s'est rendu recommandable par son opposition à la révélation.

Si les hommes tombent dans une grossière ignorance, dit Chubb, *et que livrés à toutes sortes de vices et d'erreurs, ils ne puissent sortir par eux-mêmes de cet abîme où la violence et l'ascendant de leurs passions les retiennent, alors Dieu peut condescendre jusqu'à faire intervenir en leur faveur son pouvoir et sa providence, en leur révélant des vérités qu'ils risqueraient d'ignorer toujours sans cette révélation, ne pouvant en acquérir la connaissance par les seules lumières naturelles, et en leur mettant sous les yeux des règles de vie qu'ils doivent suivre, avec des motifs propres à les porter à la repentance et à l'amendement.* Voilà sûrement un bel aveu ; mais cet auteur tâche d'en éluder l'effet en ajoutant qu'*il est fort douteux que le genre humain se soit jamais trouvé dans cet état, et Dieu dans cette nécessité, ou que cela puisse jamais être* (*Œuvres posthumes de Chubb*, t. I, p. 292, en anglais). Il dit ailleurs avec beaucoup de confiance que, *de quelque manière que Dieu se communique aux hommes, il sera toujours douteux si cette révélation est divine ou non ; que nous n'avons point de règle pour en juger ni pour distinguer suffisamment la révélation divine d'une illusion abusive* (*Ibid.*, t. II, p. 5). C'est-à-dire, dans le sens de l'auteur, qu'en supposant que les hommes eussent eu besoin d'une révélation extraordinaire de Dieu, et que Dieu eût jugé convenable de faire intervenir son pouvoir et sa providence pour leur accorder une telle révélation, cependant il n'eût pu effectuer entièrement ce dessein, ne pouvant pas faire connaître aux hommes qu'il leur donnait cette révélation, quoiqu'ils en eussent un besoin pressant et que la bonté de Dieu l'inclinât à leur faire ce don si nécessaire. Ce propos me paraît une protestation en forme contre le Tout-Puissant, et une déclaration expresse que, quoi qu'il fasse pour montrer aux hommes qu'il leur a donné une révélation extraordinaire, on est tout à fait déterminé à n'en rien croire.

Une autre observation à faire sur le même sujet, c'est que non-seulement ceux qui vivent dans l'âge auquel la révélation est donnée, peuvent avoir des preuves suffisantes de son origine divine, mais que ces preuves peuvent être transmises avec la même évidence à ceux qui vivent dans les âges suivants, et leur imposer en conséquence la même obligation de la recevoir et de s'y soumettre comme à une révélation émanée de Dieu. En supposant que les dogmes et les préceptes moraux quelconques ont été véritablement notifiés aux hommes dans un certain temps, par une révélation expresse, tout ce qu'il faut pour rendre cette révélation utile aux âges et aux peuples éloignés du temps et du peuple auxquels elle a été donnée, c'est que ces dogmes et ces préceptes, avec les preuves de leur origine surnaturelle, soient fidèlement transmis de génération en génération; car si cela arrive, ceux qui les ont de la seconde ou centième bouche jouissent aussi réellement, quoique moins immédiatement, de la lumière de la révélation, que ceux qui vivaient du temps même de ces hommes inspirés à qui Dieu daigna se communiquer.

Il est vrai que la tradition orale n'est pas une voie assez sûre pour transmettre des choses d'une telle importance avec l'exactitude que l'on a droit d'exiger. Il est manifeste aussi que l'Ecriture peut y suppléer et faire passer d'âge en âge les oracles de la révélation divine, avec une certitude qui ne laisse aucun doute raisonnable. C'est la voie la plus simple et la plus naturelle de transmettre la connaissance de la révélation aux siècles suivants. Si donc cette révélation a eu une autorité divine dans son origine, en supposant qu'elle se transmet avec toute la fidélité et la certitude dont nous venons de parler, elle conserve réellement toute son autorité après plusieurs siècles, et ceux qui la reçoivent dans la suite et avec la succession des siècles, sont tout aussi obligés de s'y soumettre, que ceux à qui elle fut annoncée pour la première fois et dans les jours de sa naissance, s'il est permis de s'exprimer ainsi. En effet, n'est-il pas vrai de dire qu'ils ont entre les mains les mêmes doctrines et les mêmes lois que Dieu révéla immédiatement à leurs pères, et qu'ils sont aussi assurés de leur vérité et de leur divinité, que si elles leur avaient été révélées à eux-mêmes. Je ne crois pas que personne puisse rien trouver d'inconséquent dans ces suppositions. Il y a plus : c'est que ce que l'on suppose ici possible, se trouve réduit en fait à l'égard de la révélation contenue dans les livres saints, et que nous avons une évidence beaucoup plus grande que ces livres nous sont parvenus sans altération générale et essentielle, que nous n'en avons à l'égard de tous les autres livres dont on reconnaît l'authenticité et l'intégrité.

§ 11. *Réponse à l'objection tirée de l'incertitude de l'évidence morale.*

Tout ce que l'on peut objecter à cela, se réduit à l'argument commun de l'incertitude de l'évidence morale et de la faillibilité du témoignage historique humain. Il est aisé de déclamer sur ce sujet avec quelque apparence de raison. A l'égard du premier point, savoir, l'incertitude des preuves morales, en accordant tout ce que l'on peut raisonnablement

alléguer pour prouver que l'évidence morale est souvent trompeuse, et qu'on ne doit point y ajouter de foi, on ne peut cependant nier qu'elle ne se trouve quelquefois accompagnée de circonstances qui déposent tellement en sa faveur, qu'il faudrait être hors de sens et avoir perdu la raison pour en douter. C'est sur l'évidence morale, c'est sur le témoignage des hommes, sujets à l'erreur, que ceux qui n'ont jamais vu ni Rome ni Paris, se tiennent assurés qu'il existe deux villes de ce nom; et malgré la faillibilité humaine, ils ne peuvent pas plus raisonnablement douter de l'existence de Rome et de Paris, que s'ils les avaient vues de leurs propres yeux. C'est de l'évidence morale que nous tenons nos lois, nos histoires et tout ce que nous savons des temps passés. Cependant y a-t-il un homme sensé qui ne croie quelques faits arrivés dans les âges passés, avec autant de certitude que ce qui arrive de son temps et sous ses yeux? Il est évident que l'auteur de notre être a voulu qu'une partie de nos connaissances nous vînt par cette voie, et que nous fussions déterminés à croire par cette espèce d'évidence et de témoignage, dans plusieurs circonstances importantes. La nécessité d'en agir ainsi procède de la constitution de notre nature, de celle des choses auxquelles nous avons rapport, des conjonctures où nous nous trouvons placés dans l'état de société, et conséquemment de la volonté même de Dieu. Pourquoi serait-il donc absurde de supposer que Dieu eût aussi ordonné que la connaissance de certains points qu'il nous importe de savoir en matière de religion, nous fût communiquée par la même voie?

Si Dieu, en se révélant aux âges passés, a eu dessein de faire une révélation dont l'utilité se transmît aux âges suivants; si la connaissance de cette révélation avec ses dogmes et ses préceptes moraux, a passé jusqu'à nous par un moyen que nous jugeons admissible et irréprochable dans d'autres cas et avec toute l'évidence que nous devons raisonnablement exiger, dans la supposition que cette révélation vienne d'une source divine qui remonte à une antiquité de plusieurs siècles avant celui où nous vivons; si nous avons autant de certitude des faits extraordinaires par lesquels la divinité de cette révélation fut prouvée et attestée à son origine, que nous en avons sur tout autre fait passé dans les mêmes temps, en supposant la réalité de ces faits; Dieu peut justement exiger que nous nous soumettions à cette révélation et que nous la croyions vraie. Celui qui s'y soumet, lorsqu'elle est revêtue de cette évidence prend le parti le plus sage. Il agit en être raisonnable et comme il convient à un agent moral. Demander que Dieu envoie sans cesse de nouvelles révélations pour nous assurer qu'il en donna une autrefois à nos pères, c'est-à-dire exiger qu'il opère actuellement les merveilles qu'il fit autrefois, ce serait une demande absolument déraisonnable. Car alors il faudrait que ces faits fussent répétés dans chaque âge, au milieu de chaque nation, aux yeux de chaque individu, pour sa conviction et sa propre satisfaction : chacun a tout autant de droit que les autres à cette condescendance du ciel. Mais une telle révélation, devenue commune à tous, cesserait d'être extraordinaire, de sorte qu'elle deviendrait sans effet. Les miracles ne doivent point être multipliés en vain. On ne doit pas supposer que Dieu interviendra d'une manière surnaturelle pour nous assurer de ce qui s'est passé autrefois, lorsque ces faits nous sont attestés avec toute l'évidence dont ils sont susceptibles, et qui nous semble suffisante dans plusieurs autres rencontres.

Ces considérations peuvent servir à dissiper certaines préventions que l'on pourrait avoir contre la révélation en général. Elles ont pour but de faire voir qu'il n'y a point d'absurdité à supposer qu'il puisse y avoir une religion révélée.

Cependant, quoiqu'on ne puisse pas nier raisonnablement que Dieu n'ait la puissance de notifier sa volonté aux hommes d'une manière surnaturelle, quand il le juge à propos, et d'accompagner cette révélation de la conviction intérieure requise pour assurer ceux qui la reçoivent de sa réalité et de sa divinité, néanmoins on ne doit pas supposer trop légèrement que Dieu en use ainsi avec les hommes. Il doit avoir de fortes raisons de se manifester de cette manière; et une de ces raisons doit être le besoin que les hommes ont d'un tel bienfait, ou du moins l'utilité qu'ils en peuvent retirer. Un Etre infiniment sage n'agira point par des moyens extraordinaires, si des raisons supérieures ne l'exigent, et si ces moyens ne doivent opérer l'effet le plus excellent.

Ainsi après avoir démontré la possibilité d'une révélation extraordinaire, il s'agit d'en exposer les grands avantages et le grand besoin que le genre humain en avait dans l'état de corruption où il était plongé et dont il ne pouvait sortir sans un secours plus qu'humain. On en conclura que cette révélation est le plus grand don que Dieu put faire à ses créatures, et qu'elles doivent le remercier sans cesse d'une si grande marque de sa bonté envers elles.

§ 12. *Utilité et nécessité de la révélation, pour faire connaître la nature de Dieu.*

La révélation peut être d'une très-grande utilité par rapport aux vérités qui servent de fondement à toute religion, savoir, celles qui concernent l'essence et les perfections d'un seul Dieu. Le commun des hommes ne paraît pas suffisamment éclairé par la seule lumière naturelle pour suivre la chaîne de ces vérités, et les déduire de leurs véritables principes, suivant les lois d'une logique claire et sûre. Les hommes sont si livrés aux biens de la terre, si distraits par une infinité de soins, soit affaires ou plaisirs, si affectés des objets qui flattent les sens, que s'ils se trouvent abandonnés à eux-mêmes, sans recevoir aucune instruction, il y a toute apparence qu'ils ne se formeront jamais de justes idées des objets spirituels et invisibles.

L'éducation et l'instruction sont les pre-

miers moyens qui font entrer ces principes dans les esprits qui n'ont point encore été corrompus par le souffle empoisonné du vice. Nous voyons que ceux auxquels on ne les a point enseignés, les ignorent tout à fait ou peu s'en faut. Les esprits les plus philosophiques, ceux qui sont accoutumés aux recherches abstraites et qui font une profession particulière de ne s'en point tenir aux apparences, mais d'étudier la nature des choses, sont très-sujets eux-mêmes à se tromper sur ces matières, lorsqu'ils veulent s'opiniâtrer à ne suivre que le flambeau de la raison. Tous les âges nous offrent de tristes preuves des méprises des philosophes sur l'essence et les perfections de Dieu. Un auteur célèbre, reconnu pour un défenseur zélé de la religion naturelle et pour un adversaire de la révélation, nous dit *que les théistes s'accordent à donner en général toutes les perfections possibles à l'Etre suprême; mais que quand ils viennent au détail de ces perfections, ils se trouvent fort divisés entre eux, n'ayant pas les mêmes notions de ces qualités divines* (*Œuvres de Bolingbroke*, vol. V, page 255, en anglais). Je pense donc qu'on ne saurait disconvenir que la révélation divine ne soit d'un grand usage pour donner une connaissance plus claire et plus certaine de Dieu et de ses attributs, que nous n'aurions pu en acquérir sans elle, et pour rectifier les erreurs auxquelles nous sommes exposés dans des matières d'une si grande importance, et qui surpassent réellement la portée du commun des hommes, pour ne pas dire de toute l'espèce.

Qui est en état de parler de Dieu, comme Dieu même? Qui est aussi en état que ce grand Etre de faire connaître sa nature et ses perfections autant que nous sommes en état de les comprendre? Si Dieu n'avait pas eu la bonté de se faire connaître aux hommes, un théiste raisonnable et sincèrement ami de la vérité devrait désirer de tout son cœur qu'il le fît, du moins à l'égard des attributs moraux sur lesquels il nous importe le plus d'être éclairés.

§ 13. *Providence de Dieu.*

Un autre objet de la plus grande importance, et qui tire un grand avantage de la révélation divine, c'est la providence de Dieu. Si nous étions livrés à nos seules conjectures et à la faiblesse de nos raisonnements, combien de doutes s'élèveraient dans nos esprits à ce sujet? Et combien nous serions incapables de les résoudre! Comment concevoir qu'un Etre aussi sublime, aussi élevé au-dessus de nous, daigne s'abaisser jusqu'à se mêler de nous et de ce qui nous concerne? Et comme il y a beaucoup de gens pour qui la pensée d'un Dieu qui a toujours les yeux ouverts sur eux est fort chagrinante, le moindre doute suffirait pour la leur faire rejeter entièrement. Mais Dieu a eu assez de condescendance pour nous assurer, par une révélation expresse, revêtue de toutes les marques de certitude que l'on puisse raisonnablement exiger, qu'il s'intéresse à tous les individus de l'espèce humaine, qu'il prend connaissance de leurs actions et de tous les événements qui les regardent : il a pris l'expédient le plus sûr pour anéantir tous leurs doutes, pour exciter dans l'âme des méchants une sainte horreur, pour inspirer aux bons une espérance consolante, une résignation entière, et une pleine assurance que leurs vertus ne seront pas sans mérite, ni leurs bonnes actions sans récompense.

§ 14. *De l'espèce de culte religieux dû à Dieu.*

La nature et la raison nous apprennent que Dieu mérite l'hommage de ses créatures raisonnables, et que celles-ci lui doivent un culte religieux dont elles ne peuvent être dispensées en aucune manière. Mais quel est le culte le plus agréable à cet Etre infiniment saint? Quels rites conviennent davantage à la majesté divine? c'est ce que la raison seule ne pouvait décider. A l'égard même de la manière de prier et de demander à Dieu ce dont nous avons besoin, ce qui est la partie du culte religieux sur laquelle les hommes paraissent avoir été le plus d'accord, nous serions dans des doutes et des scrupules continuels, sans pouvoir jamais décider ce qui convient ou ne convient pas à la grandeur de l'Etre suprême, si la révélation ne nous avait pas déclaré la volonté de Dieu sur ce point. N'est-ce pas en conséquence des doutes de la raison sur cet objet, que quelques personnes réputées pour sages, et dont toute la sagesse peut-être consistait à avoir trop d'égards pour la loi de nature, se sont efforcées d'anéantir cette partie de nos devoirs envers Dieu? Mais dès que Dieu désigne, par une révélation expresse, les rites du culte dont il veut qu'on l'adore, et qu'il déclare de quelle manière il veut être servi, quels hommages lui sont agréables; s'il n'approuve pas seulement, s'il commande qu'on lui adresse des prières, qu'on lui fasse des supplications; s'il indique la forme qu'elles doivent avoir, et quelles cérémonies doivent accompagner l'accomplissement de ce devoir religieux, en faisant des promesses et en donnant des bénédictions à ceux qui s'en acquitteront convenablement, ce doit être certainement un grand sujet de joie et de confiance pour quiconque reçoit avec foi une telle révélation.

§ 15. *Dogme de l'immortalité de l'âme.*

Le dogme de l'immortalité de l'âme et d'un état futur de récompenses est de la plus grande importance pour le genre humain, et les arguments physiques et moraux qui en prouvent la certitude sont d'un grand poids. Cependant il y a plusieurs objections qui en diminuent l'évidence et qui peuvent donner lieu à des soupçons et à des doutes légitimes, tant qu'on ne le considère que comme fondé sur la raison. Aussi plusieurs anciens philosophes l'ont nié absolument, et d'autres ont témoigné, par leur manière indécise et équivoque de s'expliquer sur cet objet, qu'ils avaient des doutes dont ils ne pouvaient être éclaircis par la seule lumière naturelle.

Quoique ce principe général, que Dieu récompensera les bons et punira les méchants, dans un temps ou dans un autre, dans cette vie ou dans la vie future, ici-bas ou là-haut; quoique ce principe, dis-je, soit conforme à la droite raison, cependant la raison seule n'est pas capable de l'appliquer à toutes les circonstances auxquelles il a rapport, ni de comprendre toutes les conséquences qui en découlent nécessairement, ni d'en faire l'usage le plus convenable pour le plus grand bien de l'homme. Mais si Dieu nous assure lui-même, par une révélation bien prouvée, que la mort ne met pas fin à tout notre être, que la vie présente est seulement la première et la moindre partie de notre existence; que nous ressusciterons de la mort; que Dieu nous demandera un compte exact de toutes nos actions, pour récompenser les bonnes et punir les mauvaises, traitant chacun selon ses œuvres; si Dieu, entrant en détail avec ses créatures, leur notifie l'espèce de recompense et de châtiment qu'il leur réserve, et de plus les vices et les actions vicieuses qu'il punira, et d'un autre côté les vertus et les œuvres vertueuses qu'il récompensera; une déclaration aussi expresse et aussi authentique n'est-elle pas d'un grand avantage pour assurer notre croyance sur un point si important, pour encourager les hommes à la pratique de la vertu, et leur inspirer une sainte horreur pour le vice.

§ 16. *Du pardon et de l'expiation des péchés.*

La nature et la raison peuvent bien nous donner quelque espérance générale que Dieu pardonnera aux pécheurs qui se repentiront et se corrigeront. Mais jusqu'où s'étendra cette miséricorde? Quelle espèce de péchés regarde ce pardon? Obtiendra-t-on le pardon de toutes sortes de crimes, même des plus affreux et des plus souvent réitérés? ou y en a-t-il pour lesquels on ne pourra point obtenir de grâce? Quelle espèce de repentance pourra faire pardonner les péchés passés? Ce pardon sera-t-il plein et entier ou seulement partiel? sera-ce une simple mitigation du châtiment mérité? sera-ce une abolition parfaite des fautes commises? Jusqu'à quel point la fragilité humaine sera-t-elle comptée dans la distribution des récompenses et la mesure des châtiments? Toutes ces questions sont difficiles à résoudre pour l'homme livré à lui seul. Mille doutes, mille inquiétudes se présentent à son esprit, et il ne peut s'en délivrer. Les scrupules redoublent lorsqu'on vient à considérer que la raison nous représente Dieu non-seulement comme un Etre miséricordieux, mais surtout comme un principe infiniment sage et droit, qui conséquemment n'exercera sa miséricorde qu'autant que sa droiture et sa sagesse infinies le lui permettront, autant qu'il conviendra aux fins de son gouvernement moral. Des esprits aussi bornés que les nôtres sont-ils en état de répondre à ces difficultés? Non, sans doute.

Il est donc d'une grande utilité pour nous de nous voir assurés par une revelation expresse de la part de Dieu, des conditions auxquelles il recevra les pécheurs à merci, des termes auquels il oubliera leurs offenses et leur rendra sa grâce: de nous voir assurés qu'il leur pardonnera entièrement toutes leurs impuretés, quelque grandes et multipliées qu'elles soient, lorsqu'ils s'en repentiront sincèrement et que ce repentir sera suivi d'un amendement réel ou volontaire; qu'il ne les délivrera pas seulement des peines encourues par leurs fautes, mais qu'il les comblera encore de bienfaits et de faveurs; qu'il récompensera d'une éternité de bonheur une obéissance sincère, quelque imparfaite que la fragilité humaine puisse la rendre. Quelle consolation pour des créatures telles que nous, faibles et sujettes à mille imperfections, même dans nos vertus, et malgré la meilleure volonté de vivre saintement!

N'est-ce pas encore un grand sujet d'encouragement, d'apprendre, par la parole expresse de Dieu, que ceux qui feront tous leurs efforts pour s'acquitter de leurs devoirs recevront l'assistance de son Esprit-Saint pour suppléer à leur faiblesse, lorsque, convaincus de leur impuissance, ils demanderont humblement ce secours céleste? Rien assurément n'est plus capable de remplir les cœurs droits et vertueux d'une sainte confiance et d'une joie pure, que l'assurance qu'ils ont reçue de toutes ces vérités par le témoignage de Dieu même. Rien n'est plus propre à les encourager à persévérer constamment dans la pratique de la vertu, malgré les difficultés qu'ils rencontrent et les tentations auxquelles ils sont exposés dans l'économie présente.

§ 17. *Des devoirs moraux.*

A l'égard de la morale, qui comprend nos devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes, quelques principes généraux et quelques éclaircissements que la raison nous donne sur nos obligations, ils laissent encore bien des choses à désirer pour compléter la science des devoirs. Il y a des devoirs qui semblent conformes à l'inspiration de la raison, et dont pourtant l'indispensable obligation ne saurait être prouvée par des arguments tirés de la nature des choses. Ils sont exposés à des objections qui ont aussi une apparence de raison et qui paraissent avoir beaucoup de poids pour affaiblir l'obligation de ces devoirs, surtout lorsqu'elles sont appuyées de la voix éloquente des passions et de l'intérêt personnel. La révélation seule peut decider nos doutes dans ces occurrences, fixer le sens de la loi, et donner à l'empire du devoir tout l'ascendant qu'il doit avoir sur les autres prétentions qui pourraient en contre-balancer le pouvoir. Je puis en appeler ici au sens commun du genre humain. Qui peut nier qu'une révélation claire et positive de Dieu, par laquelle il nous déclare la nature et l'espèce de nos devoirs et ce qu'il exige de nous dans telle et telle circonstance, ne soit d'une très-ample utilité? Qui peut nier que ce ne soit une voie très

facile, très-courte et très-sûre pour nous de parvenir à la connaissance de nos obligations? Elle est, sans contredit, beaucoup plus sûre et plus facile que l'expédient auquel la nature nous avait réduits, savoir, de tirer péniblement la science de nos devoirs ou des rapports et des convenances des choses, du fond de notre constitution, des principes de vertu et du désir du bonheur que nous trouvons dans nous : car les passions et les appétits déréglés peuvent aisément nous troubler dans la recherche de ces différents points et nous entraîner dans des erreurs dangereuses, ou des raisonnements des moralistes et des philosophes qui sont presque toujours d'opinion contraire entre eux, et qui, quand bien même ils s'accorderaient, n'auraient pourtant aucune autorité valable pour nous forcer à recevoir leur sentiment comme une loi obligatoire.

Je ne ferai plus qu'une observation à l'égard de l'utilité et de la nécessité de la révélation divine. Il y a une infinité de choses qu'il nous est très-avantageux de savoir, et qui pourtant sont d'une telle nature que nous ne devons pas prétendre en acquérir la la connaissance par les seules forces de la raison : ce sont des objets qui, dépendant des conseils et des décrets de Dieu, se trouvent absolument au-dessus de notre portée. Il est évident qu'alors la révélation est le seul moyen d'instruction que nous puissions avoir à l'égard de ces choses; et notre certitude, dans tous ces cas, croît en proportion des preuves et de l'évidence du témoignage de Dieu.

Sans entrer dans des discussions plus détaillées, j'en ai dit assez pour faire voir la grande utilité de la révélation divine, et le grand besoin que les hommes en ont dans l'état présent des choses. En supposant donc que Dieu nous a donné cette révélation et que nous en avons des preuves suffisantes, nous sommes certainement obligés de la recevoir comme un présent de la bonté divine, et de nous y soumettre avec tout le respect et toute la foi qui sont dus à l'autorité de ce grand Etre. Mais je ne m'en tiendrai pas là. Il s'agit de discuter une troisième question. La révélation divine nous a-t-elle été donnée pour nous interdire l'usage de notre raison, pour le rendre inutile, ou plutôt pour le diriger, le régler et le perfectionner?

§ 18. *La révélation a été donnée aux hommes pour diriger et perfectionner leur raison.*

Il s'en faut bien que la révélation affaiblisse en aucune manière le langage de la raison et les lumières qu'elle nous donne réellement sur certaines vérités morales et religieuses; elle y ajoute au contraire le témoignage et l'autorité de Dieu, qui doivent être assurément d'un grand poids. Il est incontestable que l'union de la révélation avec la raison donne un nouveau degré de certitude et d'évidence aux vérités que la lumière de la raison peut découvrir seule jusqu'à un certain point; et que pour celles qui surpassent tout à fait les plus grands efforts de la raison livrée à elle seule, lesquelles par conséquent elle ne pourrait pas connaître sans un secours étranger, cette même union de la révélation avec la raison ajoute à la lumière naturelle une lumière surnaturelle qui entraîne le consentement de l'esprit avec autant d'empire et de satisfaction qu'une conviction fondée sur le raisonnement.

Tout le monde convient qu'une autorité compétente est, dans plusieurs circonstances, un moyen très-propre à s'assurer de la vérité des choses; et loin que la croyance fondée sur une telle autorité soit une renonciation formelle à la raison, comme quelques-uns l'ont faussement prétendu, elle est au contraire très-conforme à ce que la raison et le sens commun exigent de nous : car il serait absurde et tout à fait déraisonnable de se refuser à un témoignage véridique. En supposant que Dieu nous a donné une révélation et que nous en avons des preuves suffisantes, certainement il est très-conforme à la raison de croire ce qui nous est révélé sur une telle autorité. Mais on agirait contre la raison en admettant une révélation divine et en ne voulant pas croire aux vérités révélées; puisqu'il est absolument impossible que Dieu nous trompe ou qu'il soit trompé par lui-même : tout ce qu'il révèle est vrai et ne saurait être faux (1).

Que Dieu ait révélé sa volonté aux hommes, c'est le sentiment général du genre humain dans tous les âges et dans tous les pays du monde. Cette universalité de sentiment doit avoir été, dans les plus anciens temps, une tradition de quelque révélation extraordinaire, réellement communiquée aux premiers pères de la race humaine, laquelle tradition se sera transmise d'âge en âge à leur postérité, quoique le laps des temps ait pu l'altérer et la corrompre, ou même l'effacer en partie. Elle prouve du moins que les hommes ont unanimement pensé qu'une telle révélation était possible et probable, et qu'elle s'accordait parfaitement avec les idées qu'ils avaient de la sagesse de Dieu et de sa bonté envers ses créatures raisonnables. Elle montre encore qu'ils sentaient combien ils avaient besoin que Dieu se fît connaître à eux d'une manière extraordinaire, qu'il leur déclarât sa volonté, qu'il les instruisît lui-même de leurs devoirs.

§. 19 *Abus que l'on a fait de la révélation.*

Il faut avouer que ce sentiment d'un commerce particulier de Dieu avec l'homme par l'intermède d'une révélation extraordinaire, a donné lieu à bien des impostures et à une infinité d'illusions; que cette idée, fermentant dans une imagination vive et échauffée, a porté certains hommes d'un tempérament ardent à prendre les rêveries de leur cerveau malade pour des inspirations divines; que des fourbes adroits et impudents ont pris avantage de l'opinion des peuples à cet égard,

(1) Voyez ma Réponse au livre intitulé : *Le Christianisme aussi ancien que le monde*, tom. II, chapitre I, page 17, en anglais.

pour leur débiter leurs propres conceptions comme si c'eussent été des oracles du Dieu de vérité, soit pour satisfaire par là leur orgueil en se faisant passer pour des prophètes et des envoyés de l'Éternel, soit pour parvenir au but où tendait leur ambition et leur avarice, soit pour s'ériger en tyrans des consciences. Les adversaires de la révélation n'ont pas manqué de faire de longues déclamations à ce sujet; mais tout cela ne prouve point que Dieu ne se soit jamais révélé aux hommes. Tout ce qu'on en peut conclure légitimement, c'est que les hommes pervers peuvent corrompre les meilleures choses et pervertir les plus excellentes, en les faisant servir à consommer leurs projets d'iniquité.

Les athées se sont servis des mêmes raisonnements pour soutenir qu'il eût été à souhaiter pour le genre humain de n'avoir point eu du tout de religion, et qu'il n'y avait point d'autre moyen de guérir les hommes du fanatisme et de la superstition, que de les affranchir entièrement de la croyance d'un Dieu et d'une providence. On pourrait aisément prouver de la même manière qu'il faut rejeter toutes sortes de gouvernement politique, parce qu'il n'y en a aucune qui ne soit sujette à des inconvénients, et qu'il serait meilleur pour les hommes d'être affranchis une bonne fois des liens de la société civile et livrés à eux-mêmes sans aucune forme de gouvernement. Pour moi, je pense que tout homme sensé sentira, pour peu qu'il veuille bien y réfléchir, que tous les maux causés par l'abus de la religion et du gouvernement sont beaucoup moins considérables que les désordres que produit l'athéisme et l'anarchie : car ces deux monstres sont capables de détruire avec le temps toute sorte d'ordre et tous les liens de la société, et d'y substituer une scène universelle de confusion et de licence, qui est un état si affreux aux yeux du sage, qu'il n'hésiterait pas à lui préférer la non-existence (1).

Il faut considérer de plus que ceux qui font cette objection contre l'utilité de la révélation divine, nient absolument que Dieu se soit jamais révélé aux hommes. Une pareille objection n'a donc aucune force dans leur bouche; et puisqu'ils n'admettent point de révélation divine, ils ne peuvent pas la rendre responsable des grands maux qu'ils lui attribuent. Ils doivent plutôt en accuser les fausses révélations, les révélations prétendues telles.

Je ne vois pas non plus quel moyen on pourrait prendre pour prévenir ces maux. Si ceux qui s'en plaignent tant et qui les exagèrent avec tant d'emphase, se faisaient eux-mêmes les maîtres et les précepteurs du genre humain, quelle sûreté nous donneraient-ils de la droiture de leurs intentions ? Qui pourrait nous répondre qu'ils ne prendraient pas, avec le temps, le caractère dont ils font un crime à tous les prêtres en général; en un mot, qu'ils ne s'autoriseraient pas de l'ignorance et de la stupidité du peuple, pour servir secrètement les vues de leur intérêt particulier. La plupart des fausses religions qui ont cours dans le monde, et de celles qui y ont jamais eu quelque vogue, sont des productions de gens qui n'avaient point du tout de religion. On peut donc assurer qu'une révélation divine, appuyée de bonnes preuves, et revêtue d'une évidence satisfaisante, était de tous les moyens le plus efficace pour remédier aux maux causés par les fausses religions. Elle était ce qu'il y avait de plus expédient pour donner aux peuples des notions pures et des idées saines de la religion, et conséquemment pour les empêcher de se laisser abuser par les impostures des fourbes, ou par les prestiges de l'illusion, dont leur ignorance les expose dans tous les âges à être les victimes.

Du reste, c'est un fait certain que, dans les contrées éclairées du flambeau de la révélation chrétienne, j'entends celles où le christianisme est reçu et professé dans sa pureté, les grands principes de ce qu'on appelle communément la religion naturelle sont bien mieux compris que partout ailleurs ; et qu'en même temps le peuple, plus instruit par la lecture des Livres saints, par les prédications des docteurs et les ouvrages des savants théologiens, est beaucoup plus éclairé et moins sujet à s'en laisser imposer par la superstition et par la fourberie de ceux qui voudraient abuser de sa crédulité (1).

Il est encore incontestable que tous les abus qui ont lieu dans le monde chrétien ne viennent point de l'attachement des hommes pour la révélation, mais bien plutôt de leur indifférence pour la religion et les vérités révélées. D'où il suit que le meilleur remède

(1) Cotta, chez Cicéron, déclamant avec beaucoup d'éloquence contre l'abus que les hommes font de la raison, prétend prouver par là qu'il eût été à souhaiter pour eux de naître sans cette faculté ; et que si les dieux avaient voulu les rendre malheureux, ils n'eussent pu leur faire un plus funeste présent. *Cicero, De Nat. Deor., lib.* III, *cap.* 26 *et seq., et cap.* 27. Il résulte de ses déclamations éloquentes que la raison n'est pas un don, parce qu'elle est plus souvent l'instrument du mal que du bien. Si on lui objecte que quelques-uns du moins en font un bon usage, il en convient; mais comme c'est le petit nombre, il n'est pas à croire, dit-il, que les dieux n'aient consulté que le bien d'une poignée de sages. Si la raison était un bienfait des dieux pour quelques-uns, elle serait telle pour tous. *Si mens voluntasque divina idcirco consuluit hominibus, quod iis est largita rationem, iis solis consuluit, quos bona ratione donavit : quo videmur, si modo alii sint, esse perpaucos. Non placet autem paucis a diis immortalibus esse consultum : sequitur ergo ut nemini consultum sit.* Id., ibid., cap. 27. Tel est à peu près le raisonnement de ceux qui prétendent que la révélation divine n'ayant pas été donnée à tous les hommes, elle n'a été donnée à personne. Cette façon de raisonner serait absurde et ridicule en toute autre manière ; et ici elle est blasphématoire. Quoi ! parce que quelques personnes ou quelques nations ont été distinguées des autres, par une grâce spéciale de Dieu, qui leur a donné plus de connaissances et des moyens plus excellents de le servir religieusement et vertueusement qu'aux autres, elles oublieront qu'elles tiennent ces avantages de la bonté gratuite de Dieu, et négligeront de l'en remercier. Il en est ici de l'économie de la grâce comme de l'économie naturelle. Dans l'une et dans l'autre il y a des peuples plus favorisés les uns que les autres.

(1) C'est ce que j'ai tâché de prouver en détail dans ma Réponse au *Christianisme aussi ancien que le monde*, t. I, chap. 9.

à ces abus est de garder inviolablement la sainte loi de notre foi et de notre conduite.

§ 20. *Conclusion.*

Nous avons prouvé la possibilité, l'utilité et la nécessité d'une révélation divine extraordinaire. La bonté de Dieu ne nous permet pas de penser qu'il ait jamais laissé les hommes sans un secours dont ils ont toujours eu tant de besoin pour le connaître, l'adorer et le servir comme ils le doivent. Il a donc plu à Dieu, dont la bonté est infinie, de communiquer aux premiers hommes la connaissance de la religion et de ses principes fondamentaux, afin qu'ils la transmissent à leur postérité. Cette religion primitive s'étant corrompue dans la suite des temps, surtout par rapport à la connaissance et au culte d'un seul Dieu, les hommes tombèrent dans l'idolâtrie et le polythéisme. Dieu aurait pu, sans agir contre sa justice, laisser les hommes dans leur aveuglement, sans leur révéler d'une manière extraordinaire sa volonté divine. Mais il a jugé convenable à sa sagesse et à sa bonté de leur accorder une nouvelle révélation, dont le but particulier fût d'établir son domaine et sa gloire par-dessus toutes les fausses divinités des idolâtres, en faisant éclater sa puissance et sa majesté suprême par les prodiges les plus surprenants, et de donner aux hommes un code de lois écrites, revêtu de sa divine autorité, qui contînt les principaux devoirs de la morale énoncés en préceptes clairs et positifs; comme aussi de remplir la foi et l'espérance des hommes en leur envoyant ce Sauveur, ce Libérateur du genre humain, promis dès le commencement, et dont la venue avait été préparée par tant de grands et saints prophètes.

Cette révélation, quoique donnée à un peuple particulier, devait être pour toutes les autres nations, pour conserver par tout le monde quelque connaissance de la vraie religion, lorsque l'idée en était presque entièrement effacée de l'esprit des hommes. C'est ce qui fut accompli après plusieurs âges, de la manière la plus parfaite, par la religion la plus pure et la plus sainte qui fût jamais apportée sur la terre par une personne divine dont l'avénement avait été, depuis si longtemps, promis et annoncé, et qui a accompli le plus exactement, tout ce qui avait été prédit de lui par les anciens prophètes. Au moyen de cette révélation, la connaissance et le culte du vrai Dieu ont été rétablis dans le monde, et parmi les nations qui avaient été plongées pendant plusieurs âges, dans les ténèbres de l'idolâtrie et dans l'aveuglement du polythéisme. Elle a donné aux hommes les plus belles et les plus grandes idées de la Divinité : elle leur a fait connaître la manière dont cet Etre suprême devait être adoré : elle leur a enseigné les préceptes de la morale la plus pure : elle leur a fait comprendre toute l'étendue de leurs devoirs : elle leur a découvert les trésors immenses de la grâce et de la miséricorde divine envers les pécheurs : elle leur a fait connaître les conditions auxquelles ils peuvent recevoir leur pardon, et rentrer dans tous les priviléges des justes : elle nous a donné les assurances les plus formelles d'un état futur de récompenses dont il n'y avait eu auparavant, dans le monde, que des notions très-imparfaites, qui avaient subsisté pendant un assez longtemps, mais qui s'étaient à la fin presque perdues par la corruption des hommes et par les sophismes subtils des philosophes : elle a reprimé la malice des hommes pervers, en leur faisant redouter les plus terribles châtiments : elle les a invités au repentir en leur promettant une vie et une félicité éternelles pour prix d'une pénitence sincère et pour récompense d'un retour suivi d'amendement.

Toutes ces dispensations se confirment mutuellement, et s'éclairent les unes les autres. Elles sont toutes fondées sur les mêmes principes religieux; mais la dernière surtout nous fait connaître toute l'étendue de la bonté de Dieu envers les hommes. Outre qu'elle est plus proche de notre temps, elle est accompagnée d'une évidence proportionnée à son importance; et comme chaque révélation a son évidence qui lui est propre, il résulte de leur union une harmonie de certitudes qui opèrent la plus parfaite conviction, et montrent dans tout son jour la sagesse et la bonté infinies de Dieu.

Je n'ai pas dessein d'entrer ici dans le détail des preuves qui démontrent la divinité de la révélation judaïque et de la révélation chrétienne, qui toutes les deux ont une liaison étroite ensemble, et un rapport également intime avec la révélation primitive donnée aux pères du genre humain dès le commencement. Ce point a été savamment traité par des hommes aussi estimables par leur savoir que par leur piété. Je l'ai moi-même traité en plusieurs occasions (1). Ces preuves sont si fortes et si évidentes, que l'on n'y a jamais rien opposé de plausible. On n'allègue, pour les affaiblir, que des soupçons, des présomptions, des sophismes, des railleries et des absurdités. Tout ce qu'on dit de plus fort se réduit à de pures déclamations en faveur de l'excellence de la raison, que l'on prétend suffisante par elle-même à remplir toutes les vues de la religion : d'où l'on infère qu'une révélation extraordinaire n'était point du tout nécessaire; prétention vaine et abusive qu'il est aisé de réfuter par la considération de l'état présent de la religion dans le paganisme, par rapport à la connaissance et au culte d'un seul et vrai Dieu, par rapport à une règle de moralité, et enfin par rapport à une économie future de récompenses et de châtiments. C'est ce que je me suis proposé d'exécuter dans la Nouvelle *Démonstration évangélique* qui suit.

(1) Voyez ma Réponse au livre intitulé : *Le Christianisme aussi ancien que le monde*, surtout les six premiers chapitres : *l'Autorité divine de l'Ancien et du Nouveau Testament*, tome I, *Vue des écrivains déistes de l'Angleterre*, etc., surtout à la fin, où j'ai donné un abrégé des preuves les plus évidentes de la vérité du christianisme.

NOUVELLE DEMONSTRATION EVANGELIQUE.

Première partie,

OU L'ON PROUVE L'UTILITÉ ET LA NÉCESSITÉ DE LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE PAR L'ÉTAT DE LA RELIGION DANS LE PAGANISME, RELATIVEMENT A LA CONNAISSANCE ET AU CULTE D'UN SEUL VRAI DIEU, A UNE RÈGLE DE MORALITÉ ET A UN ÉTAT DE RÉCOMPENSES ET DE PEINES FUTURES.

Introduction.

Plan de la première partie.

Il y a eu dès le commencement du monde une révélation communiquée aux hommes pour les conduire à la connaissance de Dieu et de la religion. Cette révélation se répandit parmi les premières nations et s'y conserva longtemps. Dans la suite des âges, la négligence et la corruption des hommes laissèrent les principes religieux s'altérer, surtout par rapport à la connaissance et au culte d'un seul vrai Dieu. L'idolâtrie et toutes sortes de superstitions les remplacèrent : tel devint l'état de la religion chez les peuples les plus polis et les plus civilisés, malgré les lumières de la raison aidée de la philosophie. Dans cette triste condition de la nature humaine en proie au mensonge, les hommes avaient le plus grand besoin d'une nouvelle révélation divine qui remît les grands principes de la religion dans tout leur jour, qui les renforcât de l'autorité divine et en persuadât aux hommes l'importance et la nécessité. C'est ce que Dieu a exécuté de la manière la plus merveilleuse, par la révélation chrétienne, révélation accommodée aux besoins de la nature humaine, destinée à être prêchée à toutes les nations, et accompagnée des marques de certitude et de divinité les plus propres à la faire recevoir dans le monde. Cette révélation fut préparée de loin par une autre révélation extraordinaire qui la précéda de plusieurs siècles, et qui, quoiqu'elle fût donnée à un peuple particulier, devait néanmoins servir à plusieurs égards aux autres nations, arrêtant les progrès de l'idolatrie et du polythéisme, et conservant la connaissance et le culte d'un seul vrai Dieu dans le monde, où il était à craindre qu'ils ne se perdissent.

CHAPITRE PREMIER.

L'homme est un être religieux, par sa constitution originelle et dans l'intention de son Créateur. Dieu, en le créant, ne lui laissa point le soin de se former à lui-même un système de religion suivant sa fantaisie. La raison, d'accord avec les plus anciens monuments historiques, nous porte à croire que les premières connaissances à cet égard furent communiquées par une révélation divine aux premiers pères du genre humain, qui les transmirent à leurs descendants, par la voie de la tradition, unique moyen d'en conserver le dépôt dans les premiers âges du monde. Dieu révéla ses volontés d'une manière plus spéciale encore à Noé, le second père du genre humain.

§ 1er *L'homme né pour la religion.*

Que l'homme soit une créature religieuse, c'est-à-dire une créature capable de religion; que ce soit là sa glorieuse destination, le sceau de sa grandeur et la plus illustre prérogative de son être, c'est une vérité qui se démontre évidemment par la considération du plan et de la constitution originelle de la nature humaine (1).

J'entends par religion l'assemblage des devoirs des êtres raisonnables envers Dieu, leur créateur et leur bienfaiteur, leur souverain maître et leur bien suprême. L'expérience journalière montre assez que les hommes ont un entendement capable de s'élever à la contemplation de ce grand Etre et de ses perfections divines, avec une volonté propre à suivre les impressions de son autorité absolue et à se conformer à ses lois toutes parfaites. Les animaux inférieurs à l'homme semblent faits pour partager avec lui, du moins à plusieurs égards, les fonctions de la

(1) Lorsqu'on dit que l'homme est une créature religieuse, on n'entend pas que tout homme naisse avec une connaissance actuelle de la religion et de ses principes : ce serait une assertion contraire à l'évidence du fait et de l'expérience. On veut dire seulement que l'homme a des facultés naturelles capables de l'élever à cette connaissance par la voie de la réflexion et de l'instruction. — Marsile Ficin commence son traité de la religion chrétienne par la même pensée. Le premier chapitre a pour titre : *Religio maxime homini propria est et veridica* : Voy. *Marsilii Ficini Florentini de Religione christiana et fidei pietate opusculum*, fol. II, verso, edit. Paris. Rembolt 1510.

vie sensitive et les plaisirs qui y sont attachés; mais aucun d'eux n'offre des signes dont on puisse conclure qu'ils soient capables de se former la moindre notion d'une divinité et des devoirs de la religion (1). Si l'on a trouvé des peuples ou plutôt des troupeaux d'hommes abrutis, chez qui on pouvait a peine reconnaître quelques traces de religion, ils en avaient au moins le germe, je veux dire la raison, qui, si elle avait été cultivée, les aurait infailliblement élevés à la connaissance de Dieu et du culte qui lui est dû, comme l'expérience l'a prouvé en plus d'une occasion. Mais qui osera jamais tenter d'instruire les animaux dans la connaissance d'un Dieu, des devoirs de la morale et des principes de la religion?

Cette glorieuse prérogative de l'homme marque la supériorité de sa nature sur toutes celles de ce bas monde, et annonce en même temps qu'il est appelé à une fin plus excellente, à un bonheur plus grand. Car des facultés si sublimes ne lui ont point été données en vain, puisqu'il peut élever ses pensées au-dessus des objets sensibles, jusqu'à l'Auteur de toutes choses, puisqu'il peut contempler ses divines perfections, aimer sa bonté infinie, adorer sa puissance illimitée, obéir à sa volonté toujours droite et sainte, on ne saurait douter qu'il ne soit destiné à cette fin glorieuse, le plus digne emploi qu'il puisse faire de son intelligence. Il y aurait aussi de l'inconséquence à prétendre qu'un être destiné à une telle fin et doué de toutes les facultés requises pour la remplir, ne fût pas obligé d'y tendre. L'homme, à la vérité, tient à la matière; comme les autres créatures animales, il en a les facultés, et par elles il est capable de goûter le bien sensible; mais il a de plus un entendement qui est sans contredit la plus belle partie de son être, qui le met à une distance presque immense au-dessus du monde animal, et par lequel on doit juger de sa destination.

§ 2. *Dépendance entière de l'homme envers son Auteur.*

Ces observations nous mènent à considérer l'homme comme spécialement destiné et formé pour la religion. Les hommes ont des rapports entre eux; ces rapports fondent les devoirs réciproques indispensables, parce que Dieu veut que les hommes se conforment à ces relations; qu'il y ait un rapport entre Dieu et l'homme, mais un rapport différent de ceux que les hommes ont entre eux, rapport de dépendance absolue, de soumission entière à l'empire du Créateur : c'est une vérité aussi certaine que l'existence même de Dieu. Il n'est pas moins vrai que Dieu veut que l'homme se conforme à ces relations qu'il a avec lui; elles forment ainsi un nouveau genre de devoirs que la raison approuve comme les premiers. Quelle monstrueuse irrégularité dans le système moral, si la seule créature raisonnable qu'il y ait sur la terre (et conséquemment le seul agent moral), obligée à certains égards envers les autres créatures ses semblables de la même espèce et du même rang qu'elle, n'avait aucun devoir à remplir envers son Auteur, le Dieu et le Père commun de tous les êtres! Rien n'est plus absurde, rien n'est plus déraisonnable que de nier l'existence de Dieu; rien aussi ne serait plus étrange et plus contraire à la nature d'un agent doué de raison, que de vivre comme s'il ne reconnaissait point de Dieu, c'est-à-dire d'en admettre un, et de n'avoir pas plus d'égards pour lui que s'il n'y en avait point.

Prétendra-t-on réfuter ces principes en disant que Dieu est un Etre infiniment élevé au-dessus de nous, qu'il jouit d'une béatitude parfaite et complète en elle-même, qu'il n'a pas besoin de nos hommages ni des devoirs que nous pouvons lui rendre; enfin, qu'il ne peut recevoir de nos services ni surcroît de gloire, ni augmentation de félicité? Et depuis quand la perfection et l'excellence de la nature divine, la grandeur et la puissance de cette majesté suprême, peuvent-elles servir de prétexte pour ne lui rendre aucun tribut de louanges, aucun devoir, aucune action de grâces pour les bienfaits que sa main libérale ne cesse de répandre sur nous? Dieu est parfaitement heureux en lui-même; est-ce une raison pour qu'il n'exige pas des créatures intelligentes des devoirs dont il ne peut les dispenser et dont elles ne peuvent elles-mêmes s'exempter sans violer la nature des choses, et sans contredire les relations nécessaires qu'il y a entre le Créateur et l'être qu'il a fait (1). L'excellence de la nature divine est un droit à nos hommages (2); n'est-il pas juste et raisonnable, n'est-il pas selon les lois de l'ordre que des êtres intelligents qui doivent à Dieu leur existence, leurs facultés, en un mot tout ce qu'ils sont, des êtres qu'il a faits capables de le connaître, de l'adorer, de le servir, lui rendent ce culte religieux, cette profonde soumission, cet amour filial, cette vive reconnaissance, cette

(1) Nullum bruta præ se ferunt religionis indicium, ut propria nobis sit mentis in Deum, cœlique regem, erecto, sicut corporis in cœlum erecto propria : cuique divinus ita formæ humanæ naturalis, cuique divinum equis hinnitus canisque latratus. *Id., l. cit.*

(1) N'avoir pu exister et n'exister encore que par la volonté d'un autre, devoir cesser d'exister au gré de cette volonté, n'avoir rien et ne pouvoir rien que par cette volonté, c'est assurément la plus grande dépendance qu'il soit possible d'imaginer. Tel est l'état de l'homme à l'égard de son auteur. Dieu, qui l'a fait, ne peut pas cesser d'être son créateur, ou l'homme cesser d'être sa créature. Les relations de ces deux êtres sont donc véritablement nécessaires : et le rapport de dépendance de celui-ci à celui-là est immuable. Après l'anéantissement de tous les êtres, il ne serait pas moins vrai que la créature dépend absolument et entièrement de son créateur. Tout rapport nécessaire fonde une obligation pareillement indispensable. Dieu ne pouvait faire cesser ce rapport, il n'est pas en son pouvoir d'anéantir l'obligation qui en résulte. Elle constitue la nature de l'être créé, qui, sans ce rapport et cette obligation, ne serait pas ce qu'il est. Le Créateur ne peut pas plus produire un être hors de cet état de dépendance et de soumission absolue, que faire qu'un être créé ne soit pas un être créé. Dieu ayant donné la vie à un agent libre et intelligent, n'a donc pu le laisser maître indépendant de ses facultés et de ses opérations, et n'exiger de lui aucun tribut de soumission.

(2) Hæc enim justam venerationem quidquid excellit. *Cicero, de Nat. Deor. i. 1.*

humble adoration, cette prompte obéissance, qu'ils doivent à tant de titres à leur créateur, à leur conservateur, à leur bienfaiteur, à leur père, à leur Dieu?

§ 3. *Sentiment de Shaftesbury et de Bolingbroke.*

Il ne sera pas hors de propos d'appuyer ces considérations sur la religion en général du suffrage de deux écrivains aussi célèbres que savants, et qu'on ne peut certainement pas accuser de favoriser la superstition : l'un est le comte de Shaftesbury, qui dit que : *L'homme n'est pas né seulement pour la vertu, l'amitié, l'honnêteté, la fidélité, mais encore pour la religion et la piété ; qu'il doit se soumettre généreusement à l'ordre des choses, plier son jugement à la volonté de la cause suprême, qu'il reconnaît entièrement juste et parfaite* (*Caractéristiques*, t. III, p. 224, édit. 5, en anglais). L'autre est le lord Bolingbroke, qui avoue que *l'homme est une créature aussi bien religieuse que sociable, faite pour connaître et adorer son Créateur, pour apprendre ses volontés et les suivre. Les grandes facultés de la raison* (continue cet illustre auteur) *et les moyens d'instruction nous ont été donnés en plus grande abondance qu'aux autres animaux, pour nous mettre en état de remplir les glorieux desseins de notre destination, dont la religion est indubitablement l'objet principal ; et c'est en cela que consiste la dignité de notre espèce et sa supériorité sur toutes les autres* (*Œuvres de Bolingbroke*, t. V, p. 470, et plus haut, p. 340, 390, 391, édit. in-4°, en anglais).

Ainsi, la raison qui nous enseigne qu'un être intelligent et sage (1) a fait l'homme, nous prouve avec une égale force qu'il l'a formé et destiné, dès son origine, pour la religion. Mais Dieu, qui le destina à cette fin glorieuse, qui lui donna les facultés nécessaires pour la remplir, dut le mettre, dès le premier instant de sa création, en état de faire usage de ces précieuses facultés, afin qu'il commençât cette vie de religion avec la vie animale, comme aussi naturelles l'une que l'autre. On peut faire à ce sujet deux suppositions dont il faut en admettre une, n'y ayant pas de milieu : ou il faut supposer que Dieu, ayant donné à l'homme sortant de ses mains toute la force d'intelligence dont il avait besoin pour s'élever à la connaissance de la religion, lui laissa le soin d'y parvenir par les seules lumières de la raison, sans aucun autre secours ; ou que le sage Auteur de son être lui communiqua immédiatement et par une bonté spéciale, dès le moment de sa création, la connaissance du culte et des devoirs qu'il en exigeait, de sorte que, dans cette dernière hypothèse, l'homme connut et adora son Dieu, dès qu'il vit le jour ; et l'on ne peut nier alors que les premières notions de la religion n'aient été communiquées au premier père du genre humain par une révélation immédiate de Dieu.

(1) « Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité. Car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents ? » (*Esprit des Lois*, tome I, chap. 1, au commencement.)

§ 4. *Dieu donna au premier homme les principes de la religion.*

La première de ces deux suppositions paraît beaucoup moins probable que l'autre, et surtout beaucoup moins conforme aux saines idées que nous avons de la sagesse de Dieu, de sa bonté, de sa providence, qui durent le porter à prendre un soin particulier de l'homme, qu'il venait de créer. Cet être nouveau, animé par le souffle de son Auteur, fut créé dans un âge mûr ; car le créer enfant, avec toute l'imbécillité de cet âge, c'eût été le livrer à une mort certaine ; denué de secours, sans parents pour l'élever, il eût été bientôt victime de sa faiblesse. Mais si Dieu le créa dans un état de maturité et de perfection, par rapport à la portion de matière qui ne fait que la partie la plus vile de son être, n'est-il pas raisonnable de penser qu'il n'aura pas négligé l'esprit, plus excellent que le corps ; qu'il n'aura pas laissé les plus nobles facultés de sa créature dans un état d'enfance et d'imperfection, qu'il aura plutôt enrichi son entendement des notions et des connaissances convenables à sa glorieuse destination ? Quelle inconsistance dans la conduite du Créateur, si, en lui donnant les idées sensibles et les appétits de la vie du corps, comme aux animaux inférieurs, il lui eût refusé les idées et les connaissances propres à la vie de religion à laquelle il était appelé (1) ? L'homme immédiatement formé par Dieu eût été, en ce cas, dans une condition beaucoup moins avantageuse que ses descendants, qui ont des parents et des maîtres pour les instruire et leur enseigner les premiers éléments de la science.

§ 5. *Si les premiers hommes auraient pu parvenir aisément à la connaissance de Dieu par la seule force de la raison.*

Mais, dira-t-on, il avait une force de raison suffisante pour suppléer à l'instruction, de sorte qu'il pouvait parvenir bientôt, par le seul exercice de ses facultés intellectuelles, à la connaissance de Dieu, de ses devoirs et conséquemment de la vraie religion, dans le degré qui lui était nécessaire. Je réponds que, quoique les premiers principes de toute religion, surtout ceux qui regardent l'existence, l'unité, les perfections et la providence de Dieu, se fassent recevoir de l'entendement éclairé lorsqu'on les lui propose nettement avec leurs preuves, et approuver de la raison cultivée lorsqu'elle les examine avec candeur, cependant on ne peut suppo-

(1) Il est évident que si le premier homme fut créé dans l'âge mûr, il faut supposer que ses facultés spirituelles eurent dès lors un développement proportionné à celui des organes corporels, et qu'ainsi il fut formé dans une maturité de raison, comme dans une maturité de corps. La supposition opposée eût été une contradiction dans la conduite du Créateur et dans la constitution de sa créature.

ser que les premiers hommes, abandonnés à eux-mêmes, sans instruction, sans révélation, eussent été capables de se former en peu de temps un système de religion fondé sur ces principes. Il faut, pour inférer l'existence de Dieu, son unité, ses attributs, de la contemplation de ses ouvrages, de l'harmonie et de l'ordre qui éclatent dans l'univers, une suite de raisonnements subtils et de conséquences scientifiques qui semblent peu à la portée des premiers hommes, grossiers et sans culture, comme on les suppose. C'est une observation faite par le président Montesquieu. *Cette loi*, dit-il, *qui, en imprimant dans nous-mêmes l'idée d'un Créateur, nous porte vers lui, est la première des lois naturelles par son importance, et non par l'ordre de ces lois. L'homme, dans l'état de nature, aurait plutôt la faculté de connaître qu'il n'aurait des connaissances. Il est clair que ses premières idées ne seraient point des idées spéculatives : il songerait à la conservation de son être avant de chercher l'origine de son être* (*Esprit des Lois*, liv. I, chap. 2). Tel eût été l'homme livré à sa seule raison et destitué de toute instruction. Il se serait écoulé un temps considérable avant qu'il élevât ses pensées vers les objets qui sont au-dessus du monde sensible. Il eût fallu bien des années, peut-être bien des siècles, pour que la raison, privée de toute lumière surnaturelle, parvînt à former elle seule cette chaîne d'inductions dont elle avait besoin pour s'élever de la connaissance et de la contemplation de la nature à l'idée de son auteur, à la connaissance de cet Etre nécessaire et infini. Voilà donc le genre humain condamné, par cet état de délaissement, à passer un long temps dans une ignorance profonde de Dieu et de ce qu'il lui doit : il ignore les sublimes vérités qu'il lui importe tant de savoir. Sans religion et sans morale, il ne peut tendre à la fin pour laquelle il a été tiré du néant.

Qu'on suppose les premiers hommes dans un état brut et sauvage, ou qu'on les suppose doués d'une raison pénétrante et d'un entendement exquis, il faudra toujours convenir qu'ils n'ont pu arriver que très-lentement et après un laps de temps considérable à la connaissance des vérités religieuses et morales. Dans le premier cas, des âges entiers ont été nécessaires pour amener l'espèce humaine à l'état de la raison cultivée. Dans la seconde supposition, toute la vivacité et la pénétration de l'intelligence humaine a dû s'exercer d'abord sur les objets sensibles, acquérir des idées et des connaissances pratiques, s'attacher particulièrement aux recherches les plus nécessaires à la conservation et à l'amélioration de son être matériel. L'homme sera borné longtemps à jouir de ces objets avec lesquels une habitude constante l'aura familiarisé dès sa plus tendre enfance, sans qu'il lui vienne en pensée d'en rechercher la cause. Cette cause, cachée sous un voile épais, n'aura pu être aperçue que plus tard par la progression tardive de l'esprit : on ne se sera formé d'abord que des idées grossières et confuses de ce pouvoir invisible au-dessus des sens ; combien de temps il aura fallu encore pour débrouiller, éclaircir, rectifier ces idées, et pour former un langage propre à les exprimer et à les communiquer (1)!

Quoique je sois bien éloigné de reconnaître pour vraie l'histoire naturelle de la religion, telle que nous l'a donnée M. Hume, je ne puis cependant m'empêcher de convenir qu'il n'y ait beaucoup de force dans ce que dit cet habile écrivain pour montrer que, dans les premiers âges du monde, les hommes n'étaient point capables de se convaincre eux-mêmes de l'existence et des perfections de l'Etre suprême par des raisonnements tirés des merveilles de la nature. Il observe avec justesse que, pour peu que l'on médite sur les progrès naturels des connaissances humaines, on sera persuadé que les hommes, livrés à eux-mêmes, ne purent s'élever tout d'un coup à la notion de l'Etre tout parfait qui a mis de l'ordre et de la régularité dans toutes les parties de la nature. Comment, ne voyant rien que de matériel, se seraient-ils représenté la Divinité comme un esprit pur, immense, éternel, infini. L'esprit ne s'élève que par degrés du petit au grand : et quelle prodigieuse distance n'y a-t-il pas des objets sensibles au pouvoir invisible! Si quelque chose pouvait troubler cet ordre naturel des pensées de l'homme (c'est toujours M. Hume qui parle), ce devrait être un argument également clair et invincible, qui transportât immédiatement nos âmes dans les principes du théisme, et qui leur fît, pour ainsi dire, franchir d'un saut le vaste intervalle qui est entre la nature humaine et la nature divine. Je ne nie pas que, par l'étude et l'examen, cet argument ne puisse être tiré de la structure et de l'arrangement de l'univers ; mais ce qui me paraît inconcevable, c'est qu'il ait été à la portée des hommes grossiers lorsqu'ils se firent les premières idées d'une religion. Un animal sauvage et misérable, un animal en proie à tant de besoins et de passions a-t-il le loisir d'admirer les beautés de la nature ? s'avise-t-il de rechercher les causes de l'ordre des choses ou des choses mêmes (2)?

Ce grand principe de la religion, l'unité d'un Dieu, auteur de tout ce qui existe, n'est pas d'une évidence si immédiate, qu'il ait dû entraîner tout d'un coup le consentement des premiers hommes, ignorants et grossiers, totalement privés des lumières de la science et de la philosophie. Le ciel et la terre annoncent la gloire de leur auteur. Toutes les parties de la nature nous crient d'une voix unanime qu'elles sont les productions d'une intelligence infiniment sage, qu'elles ne doivent point leur origine au hasard ni à une aveugle

(1) Si l'on suppose l'homme créé au commencement avec des idées innées de Dieu et de la religion, c'est avouer réellement que Dieu les lui a révélées ; car ces idées innées seraient une véritable révélation intérieure.

(2) *Histoire naturelle de la religion, par M. D. Hume*, p. 5 et 6, en anglais. M. Hume avoue que quand on est assez avancé dans la connaissance de la nature pour voir le sceau de la Divinité empreint sur chacune de ses parties, on croit avec la conviction la plus forte l'existence d'une cause intelligente; p. 112.

fatalité : cette vérité semble claire et incontestable à l'esprit médiocrement instruit. Il s'en faut bien qu'elle ait la même évidence pour les hommes sans instruction, et dont la raison, dénuée de tout secours propre à l'éclairer, est encore abrutie par les besoins pressants du corps, qui occupent tout entier l'homme sauvage. Non, des hommes qui n'ont fait aucun progrès dans les recherches métaphysiques ne voient pas avec une évidence immédiate que cet univers ne saurait être l'effet de plusieurs causes. M. Hume dit néanmoins que, si la contemplation des œuvres de la nature avait conduit les hommes à la connaissance d'un pouvoir supérieur, intelligent et invisible, ils n'auraient jamais attribué qu'à un seul être la production et l'arrangement de la grande machine de l'univers ; ils n'auraient jamais pu se figurer que ce plan régulier, ce système dont toutes les parties sont si bien proportionnées, fût l'ouvrage de plusieurs (*Histoire naturelle de la Religion*, par D. Hume, p. 8). A la bonne heure ; mais l'homme qui conclurait ainsi l'unité de la cause de la justesse des proportions des différentes parties de l'effet, est déjà supposé en état de contempler ce vaste univers comme un système bien lié, comme une seule et grande machine dont toutes les parties sont admirablement compassées et adaptées les unes aux autres, pour qu'il en résulte l'ordre le plus régulier et la plus savante harmonie. C'est là précisément ce qui demande de profondes connaissances en tout genre, et conséquemment plus de savoir, de vues et de recherches qu'on ne peut en supposer raisonnablement au commun des hommes, et que n'en peuvent acquérir ceux qui ne sont pas accoutumés aux spéculations abstraites de la métaphysique. Si des hommes grossiers, sans maître, sans guide, s'avisent de réfléchir sur les causes des effets que leur offre le spectacle de la nature, ils seront portés à imaginer une multiplicité de causes comme ils croiront apercevoir une multiplicité d'effets. L'unité du tout ensemble leur échappera ; chaque partie du monde se présentera à eux comme isolée, et ils assigneront à chacune un auteur particulier; ils feront plusieurs mondes et plusieurs dieux. Les premiers hommes, dit le lord Bolingbroke, ne pouvaient pas plus douter de l'existence d'une cause créatrice que de l'existence même du monde; mais la surprise que leur causa la première vue de cette scène merveilleuse, l'ignorance dans laquelle ils étaient des plus simples ressorts de la grande machine dont ils étaient partie sans peut-être le soupçonner, leur peu d'expérience sur les phénomènes les plus ordinaires, durent les laisser longtemps dans le doute et l'incertitude concernant la première cause : la variété des effets semblait leur annoncer une égale variété de causes (1).

§ 6. *Première révélation faite à l'homme.*

Il est probable, par tout ce qu'on vient de dire, en l'appuyant du sentiment de plusieurs auteurs d'un rang distingué et qu'on ne peut accuser d'être trop prévenus en faveur de la révélation; il est probable, dis-je, que les premiers hommes ne sont point parvenus par les seules forces de leur raison à la connaissance de Dieu et de la religion ; et puisqu'on doit poser pour un principe incontestable que l'homme a été formé immédiatement par un Être aussi sage, aussi bon que puissant, qu'il a été placé dans ce monde pour rendre hommage à son Auteur en l'adorant et le servant, toutes sortes de raisons de convenance nous portent à supposer que Dieu s'est révélé à sa créature encore innocente, qu'il lui a notifié sa volonté, qu'il lui a donné lui-même des notions suffisantes des vérités qu'il lui importait le plus de savoir, surtout de celles qui servent de fondement à toute religion, sans la connaissance desquelles elle n'aurait point été en état de répondre à la principale fin de son être. Ces vérités importantes sont celles qui concernent l'existence et les attributs de Dieu, la création du monde, la Providence, les récompenses promises aux bons et le châtiment des méchants : ce qui suppose que l'homme est un agent moral, capable de se gouverner par des lois, et que Dieu lui a prescrit une règle de ses actions à laquelle il est tenu de se conformer. Comme d'ailleurs il n'y a point de loi qui oblige, si elle n'est publiée et suffisamment notifiée, la raison nous dit que quand Dieu plaça l'homme dans le monde, il lui déclara de la manière la plus claire et la plus formelle les devoirs qu'il lui imposait, sans lui laisser le soin d'en recueillir le code par voie de raisonnement, de la nature, de la convenance et des relations des choses. Un être faible, sans connaissances, sans observations, sans expérience, se serait mal acquitté d'un ouvrage de cette conséquence : il fallait que Dieu lui notifiât lui-même d'une manière plus sensible sa loi et l'ordre de la suivre.

§ 7. *Preuves tirées des Livres saints.*

Cette hypothèse, la plus raisonnable dans la spéculation, paraît encore avoir été vraie dans le fait, suivant le récit de Moïse. Indépendamment des preuves que nous avons de l'inspiration de cet écrivain, indépendamment de l'autorité qu'il doit avoir à ce titre sur notre croyance, son histoire contient certainement les monuments les plus authentiques qui nous soient restés de ce qui s'est passé dans le premier âge du monde. Le récit qu'il nous fait de l'origine du genre humain, qu'il dérive d'un homme et d'une femme, créés l'un et l'autre immédiatement par Dieu dans un état adulte, avec des connaissances et un langage, capables dès le premier instant de leur création de converser ensemble et avec leur Auteur; ce récit est digne de Dieu et honorable à l'espèce humaine. Il est infiniment au-dessus des fables des Égyptiens, telles que Diodore nous les a transmises, et des rêveries imaginées ensuite par les épicuriens et les autres, qui prirent le nom de philosophes. Moïse passe rapide-

(1) *Œuvres de* Bolingbroke, tom. III, p. 255, 259, 260, édit. in-4°. L'auteur expose son sentiment particulier sur ce point, tome IV, p. 21.

ment sur ce qui se passa depuis la création du monde jusqu'au déluge. Il en dit assez pour nous faire comprendre que nos premiers pères ne furent point créés dans l'imbécillité de l'enfance, mais dans la maturité de l'âge viril, qu'ils furent placés dans une situation heureuse et dans les circonstances les plus favorables pour les faire persévérer dans la pureté et l'innocence de leur origine ; que pour suppléer à l'expérience qu'ils ne pouvaient pas encore avoir acquise, Dieu voulut bien, par un effet de sa bonté infinie, leur déclarer d'une manière surnaturelle sa volonté et leurs devoirs. Il y a quelques particularités rapportées dans les livres de l'historien sacré qui nous montrent que Dieu se révéla immédiatement à nos premiers pères et leur donna des lois. Telle est par exemple la sanctification du sabbat : car elle suppose que Dieu instruisit les hommes nouvellement formés de la création du monde, de l'œuvre des six jours, dont la sanctification du septième était spécialement destinée à consacrer la mémoire ; qu'il leur apprit que le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent, qu'eux-mêmes, leurs corps et leurs âmes, étaient des productions de sa puissance, de sa sagesse, de sa bonté : cette grande vérité leur annonçait en même temps l'existence et les perfections d'un seul vrai Dieu, être infiniment grand et parfait. Moïse parle aussi de la première institution du mariage et de la loi qui le concerne : il est vrai que c'est Adam qui prononce cette loi; mais si l'on fait attention au temps voisin de la création auquel il la prononce, et au peu de connaissances qu'il avait pu acquérir jusqu'alors par sa propre expérience, on reconnaîtra aisément qu'elle dut lui avoir été immédiatement révélée par Dieu, surtout puisqu'elle contenait des règles qui devaient encore s'observer dans les âges futurs. Dieu défendit à Adam et à Eve de manger du fruit d'un certain arbre qu'il leur désigna : défense qui prouve qu'il se révéla à eux, et qu'il voulut mettre leur obéissance à l'épreuve par une loi positive, qui, quoi qu'on en dise, était assortie à la condition et aux circonstances où se trouvaient ces premières créatures raisonnables (1). Moïse entre ensuite dans le détail des effets et des suites de leur désobéissance. Ils furent chassés du paradis de délices. Dieu s'irrita contre eux, et prononça plusieurs malédictions; mais bientôt la colère faisant place à sa bonté, il leur fit des promesses dont l'énoncé ne nous paraît pas avoir un sens bien précis et bien déterminé : mais il l'était probablement davantage pour ceux qui reçurent ces oracles de la bouche même de Dieu. Le Créateur leur fit donc entendre que, quoiqu'il eût permis qu'ils tombassent dans le péché et la désobéissance en cédant à la voix trompeuse du tentateur, sa bonté infinie le portait à leur envoyer un glorieux libérateur qui naîtrait d'une femme, pour détruire l'empire de l'ennemi qui les avait séduits, et les racheter de l'abîme de misère et de malheurs où leur prévarication venait de les précipiter. On peut raisonnablement supposer ici que Dieu leur fit espérer que, quoique eux et leur postérité se trouvassent sujets à plusieurs maux temporels, surtout à la mort, comme à des effets et à des châtiments de leur péché, cependant une repentance sincère et une conversion vraie pourraient leur ouvrir l'entrée d'une vie meilleure, en vertu et par l'application des mérites du Libérateur. Ainsi il paraît que les dogmes importants du pardon des péchés et d'une vie à venir furent révélés aux hommes dès le premier âge du monde, et qu'ils se répandirent de famille en famille, de nation en nation : ce qui fait qu'on les retrouve dans les plus anciennes traditions, comme j'aurai occasion de le faire voir dans la suite.

Dieu continua à se communiquer aux hommes dans ces beaux jours de la naissance du monde. C'est ce que prouve l'histoire de Caïn et d'Abel. Il est dit aussi d'Enoch qu'il marchait avec Dieu : et son enlèvement glorieux, digne récompense de sa grande piété, était une preuve aussi forte qu'éclatante d'un état futur.

(1) J'ai fait voir ailleurs combien il y a de dignité dans le récit que Moïse nous a laissé de l'origine de l'homme et de sa chute; et j'ai suffisamment réfuté les objections du docteur Tindal et des autres sur cette matière. Voy. *Réponse au christianisme aussi ancien que le monde*, tom. II, ch. 15, (en anglais). Quant au point dont il s'agit ici, savoir, le commandement positif que Dieu donna à Adam et à Eve, pour éprouver leur soumission, il est aisé de faire voir que cette défense de manger d'un certain fruit ne contient rien qui déroge à la bonté et à la sagesse divines. Puisque Dieu avait comblé l'homme de tant de biens et de faveurs, qu'il lui avait donné un empire absolu sur toutes les productions de la terre, lui soumettant indistinctement toutes les créatures terrestres, il était convenable qu'il exigeât de lui quelque hommage, quelque marque particulière d'obéissance, qui, en rappelant à l'homme sa dépendance, lui annonçât au même temps le souverain domaine de Dieu sur lui, et le pénétrât des sentiments de la plus entière soumission à la volonté du Créateur. Et quelle marque d'obéissance pouvait-il exiger de sa créature, qui convînt davantage aux circonstances et à la condition où il l'avait placée, que l'abstinence d'un des fruits les plus vénéneux du paradis terrestre? Dieu lui donne une pleine liberté de manger de tous les fruits à l'exception d'un seul. Il lui défend de manger de celui-ci sous peine de la mort. Il l'exhorte à l'obéissance, c'est le seul acte particulier de soumission qu'il exige d'Adam et d'Eve dans l'état d'innocence. Que cette privation était facile au milieu de l'affluence des biens accordés à leur sensualité! C'était une leçon de mortification que Dieu voulait leur donner. Pouvait-il les mettre à une épreuve plus douce? Tout environnés des dons de Dieu, ils ne pouvaient ignorer qu'ils lui devaient la plus entière soumission. Ils devaient adorer sa volonté, son autorité, sa sagesse et sa bonté dans la défense qu'il leur faisait. Une première victoire remportée sur l'appétit sensuel devait fixer à jamais l'empire de la raison sur les sens, préserver l'âme d'un fort attachement aux biens de la terre, lui apprendre à modérer ses désirs, surtout à réprimer une coupable curiosité. C'était le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, qu'il leur était défendu de manger. Dieu voulait leur apprendre par là à se contenter d'ignorer ce que le Créateur jugeait à propos de leur cacher, lui qui savait mieux qu'eux-mêmes ce qu'il leur convenait de savoir ou de ne pas savoir. En un mot, cette défense, envisagée sous toutes les faces imaginables, soit par rapport à la facilité de l'exécution, soit relativement à l'état actuel du premier homme, soit par rapport au grand fonds d'instruction qu'elle contenait, paraîtra très-conforme à la sagesse et à la bonté de Dieu, lorsqu'on l'examinera avec un esprit désintéressé. Voyez *Vues des événements divins de la Grande-Bretagne*, tom. II, p. 144, 145, 5e édit., en anglais.

§ 8. *Première révélation transmise jusqu'à Noé.*

Si Dieu, comme on n'en peut douter après les détails où nous venons d'entrer; si Dieu communiqua aux premiers pères du genre humain les principes fondamentaux de la religion et de la morale, n'est-il pas également raisonnable de penser que ces chefs de toute l'espèce furent portés par inclination et par devoir à transmettre à leurs descendants ces sublimes connaissances? Peut-être Dieu leur fit-il un précepte exprès de l'instruction des enfants, comme la raison leur en fait un devoir, l'instruction étant pour les hommes, dans l'état actuel de la constitution humaine, le premier moyen de connaissance qu'ils aient, surtout par rapport aux principes religieux et aux obligations morales. L'instruction devait avoir, dans la bouche du premier homme, sorti immédiatement des mains de Dieu, une force, une autorité, qu'elle ne pouvait pas avoir naturellement dans celle d'aucun de ses descendants, qui ne pouvaient pas se glorifier d'avoir été formés immédiatement par l'Etre des êtres, et animés de son souffle divin. Le monde sortait du néant, le souvenir de la création était récent, Dieu se communiquait souvent et sensiblement aux hommes. Les enfants n'avaient aucune raison de soupçonner la véracité de leurs pères ni la certitude de ce qu'ils leur enseignaient. Puisant ainsi la vérité à sa source, ils n'avaient pas besoin de toutes ces marques de crédibilité qui devinrent ensuite nécessaires lorsqu'il s'éleva des imposteurs qui osèrent opposer de fausses révélations à la vraie. Les anciens ne disaient que ce qu'ils savaient être vrai, ce qu'ils avaient appris de Dieu même; leurs discours avaient un grand poids; ils étaient reçus avec une entière confiance, une profonde vénération et une croyance absolue. La longue vie des hommes leur donnait un avantage merveilleux pour transmettre et conserver plus aisément et plus sûrement ces traditions (1). Il fut facile à Noé, le second père du genre humain, de savoir avec certitude les révélations faites à Adam. Mathusalem vécut pendant les deux cent quarante-cinq dernières années d'Adam et pendant les six cents premières années de Noé. Et Noé lui-même, homme d'une piété et d'une vertu éminentes, qui passa six cents ans avec les générations qui précédèrent le déluge, ne manqua sûrement pas de s'instruire des principes de religion et de morale révélés aux premiers chefs de l'espèce humaine. Il recueillit la sagesse de ses pères et conserva le précieux dépôt de la première révélation.

§ 9. *Seconde promulgation des premiers principes de la religion.*

Rien aussi n'est plus conforme en même temps à la sagesse et à la bonté de Dieu, et au récit de Moïse, que de supposer que Dieu, qui montra une si grande prédilection pour Noé, qui le sauva du déluge universel, lui seul avec sa famille, conversa avec lui, et lui découvrit ses volontés d'une manière intime et spéciale pour qu'il en fît part au monde renouvelé. Ce commerce de Dieu avec Noé, dans lequel l'Etre suprême se communiqua à ce saint patriarche, peut être regardé comme une seconde promulgation des premiers principes de la religion, faite en faveur des hommes. Le déluge, dont la mémoire se conserva longtemps dans le monde, dut frapper les hommes d'une sainte horreur, et graver profondément dans les esprits les principes de la religion et de la morale (1). Il dut être

(1) « Quelque grande que soit la différence qui se trouve entre le peu de durée de la vie des hommes d'aujourd'hui, dit l'historien Josèphe, et la longue durée de celle des autres dont je viens de parler (Noé, etc.), ce que j'en rapporte ne doit pas passer pour incroyable. Car outre que nos anciens pères étaient particulièrement chéris de Dieu, comme l'ouvrage qu'il avait formé de ses propres mains, et que les viandes dont ils se nourrissaient étaient plus propres à conserver la vie, Dieu la leur prolongeait, tant à cause de leur vertu, que pour leur donner moyen de perfectionner les sciences de la géométrie et de l'astronomie, qu'ils avaient trouvées : ce qu'ils n'auraient pu faire s'ils avaient vécu moins de six cents ans que s'accomplit la grande année. Tous ceux qui ont écrit l'histoire tant des Grecs que des autres nations, rendent témoignage de ce que je dis. Car Manéthon qui a écrit l'histoire des Egyptiens, Bérose qui nous a laissé celle des Chaldéens, Moschus, Hesteiens et Jérôme l'Egyptien, qui ont écrit celle des Phéniciens, disent aussi la même chose. Et Hésiodore, Hécatée, Acésilas, Hellanique, Ephore et Nicolas rapportent que les premiers hommes vivaient jusqu'à l'âge de mille ans. » Josèphe, Antiq. judaïq., liv. 1, ch. 3, à la fin. Whiston, dans une note sur ce passage de sa traduction anglaise de Josèphe, dit que Varron, peut-être le plus savant des Romains, avait recherché la raison pourquoi les premiers hommes étaient supposés avoir vécu mille ans. On sait du reste que Whiston, qui a attribué le déluge à une comète, prétend que l'altération de l'air de notre atmosphère, causée par cette comète, est la cause que depuis le déluge la vie des hommes a été si raccourcie.

(1) Il n'y a point de fait qui, eu égard à sa grande ancienneté, nous soit aussi bien attesté que le déluge. « Tous les historiens, même barbares, dit Josèphe, parlent du déluge et de l'arche, et entre autres Bérose, Chaldéen. Voici ses paroles : On dit que l'on voit encore des restes de l'arche sur la montagne des Cordiens, en Arménie, et quelques uns rapportent de ce lieu des morceaux du bitume dont elle était enduite, et s'en servent comme d'un préservatif. » Jérôme, Egyptien, qui a écrit des antiquités des Phéniciens, Muazéas et plusieurs autres, en parlent aussi; et Nicolas de Damas, dans le quatre-vingt-seizième livre de son histoire, en écrit en ces termes : « Il y a en Arménie, dans la province de Miniade, une haute montagne nommée Baris, où l'on dit que plusieurs se sauvèrent pendant le déluge, et qu'une arche, dont les restes se sont conservés pendant plusieurs années, et dans laquelle un homme s'était renfermé, s'arrêta sur le sommet de cette montagne. Il y a apparence que cet homme est celui dont parle Moïse, le législateur des Juifs. » Josèphe, Antiq. Judaïq., liv. 1, ch. 3. Le même historien dit dans un autre endroit : « Bérose, qui était Chaldéen, et qui est si connu et si estimé de tous les gens de lettres par les traités d'astronomie et des autres sciences des Chaldéens qu'il a écrits en grec, rapporte, conformément aux plus anciennes histoires et à ce que Moïse en dit, la destruction du genre humain par le déluge, à la réserve de Noé, auteur de notre race, qui, par le moyen de l'arche, se sauva sur le sommet des montagnes d'Arménie. » (Josèphe, Réponse à Appion, liv. 1, ch. 6.)

On trouvera beaucoup d'autres témoignages anciens en faveur du déluge, dans Burnet *Telluris theoria sacra, lib.* 1, *cap.* 5. Grotius, *De verit. rel. Christ.*, *lib.* 1, § 16. Delany Revelation examinated With candour, part. 1, diss. XIII et XIV.

Je ne puis m'empêcher d'ajouter ici les réflexions d'un auteur moderne sur cet étrange événement, dont il a fait la base d'un des plus savants ouvrages qui aient été publiés dans ce siècle. « Non-seulement dit-il, la tradition qui nous a transmis ce fait est la plus ancienne de toutes, mais encore elle est claire et intelligible; elle nous présente un fait qui peut se justifier et se confirmer : 1° par l'universalité des suffrages, puisque la tradition de ce fait se trouve dans toutes les langues et dans toutes les con-

pour eux une excellente preuve de l'existence d'un Dieu qui créa la terre, y plaça l'homme pour l'habiter, et montra ensuite, par une si terrible catastrophe, le pouvoir qu'il avait de détruire à son gré son ouvrage. Que ce déluge annonçait d'une manière frappante le domaine souverain du Maître absolu de la nature et des éléments, l'influence de sa providence sur les événements du monde, son aversion pour le vice et la corruption des mœurs, les châtiments que doivent attendre les méchants qui se livrent à l'iniquité de leur cœur pervers, l'amour qu'il a pour le juste et le soin particulier qu'il prend de le délivrer des plus grands dangers!

Peut-on douter raisonnablement que l'occupation de Noé dans l'arche, où il en eut tout le temps et le loisir, et même après qu'il fut sorti de l'arche, ne fût d'instruire ses enfants et ses petits-enfants des principaux articles de la religion qu'il avait reçue de ses ancêtres et de Dieu? J'entends par les principaux articles de la religion, ce qui concerne la connaissance et le culte du vrai Dieu : la création du monde, la Providence, les récompenses et les peines futures, les lois morales qui doivent régler la conduite des hommes : vérités importantes qui se transmirent d'âge en âge par la tradition et s'étendirent avec les nations sur la surface de la terre.

§ 10. *Conservation des connaissances religieuses parmi les hommes.*

Les âges qui suivirent immédiatement le déluge ne peuvent pas être regardés comme des siècles de lumière et de philosophie. Un auteur moderne a très-judicieusement remarqué que, dans ces premiers temps, les hommes étant peu nombreux et occupés pour la plupart des besoins de la vie les plus pressants, peu de personnes avaient le loisir ou peut-être l'inclination de s'appliquer à l'étude des sciences, ce qui dut en rendre les progrès bien lents (1). La terre sortait du sein des eaux; elle était déserte et sans culture. Les hommes, encore effrayés du terrible châtiment que venait d'éprouver l'espèce coupable, durent errer de côté et d'autre, cherchant une habitation convenable ou quelques fruits pour subsister. Leur vie errante et sauvage n'était guère propre à en faire des savants. A peine osaient-ils lever les yeux vers le ciel, où ils n'apercevaient qu'un juge terrible de leurs actions. Les arts et les sciences, qui avaient fleuri avant le déluge, se perdirent avec ceux qui les avaient inventés ou perfectionnés; le souvenir même en fut effacé de l'esprit des hommes. La religion seule échappa au naufrage universel. On conserva quelque idée de Dieu, de la Providence, d'un état futur, des distinctions morales, même dans les contrées où l'espèce devenue sauvage sembla dégénérer davantage de son illustre origine. On conçoit que, dans de telles circonstances, les principes religieux qui subsistaient encore n'étaient point le fruit du raisonnement ni d'une méditation profonde de la nature des choses; ils ne pouvaient être que des restes d'une ancienne tradition universelle, qui remontait jusqu'aux générations les plus reculées, dont les chefs avaient conversé avec Noé, duquel ils avaient reçu les connaissances religieuses et morales qu'ils avaient transplantées dans les nouvelles terres où ils étaient venus s'établir.

Il est à propos de nous arrêter ici un moment sur un passage remarquable de Platon, qui se trouve au commencement du troisième livre des Lois. Il y parle d'un déluge qui détruisit le genre humain, qui du moins épargna un très-petit nombre de personnes, savoir, quelques bergers qui se retirèrent sur le sommet des montagnes et devinrent ainsi les pères d'une nouvelle race. Il ajoute que les cités et les empires furent entièrement détruits avec la connaissance des arts et des sciences; que, tous les monuments ayant péri dans cette affreuse inondation, les générations qui suivirent croupirent longtemps dans l'ignorance; mais que les hom-

trées du monde; 2° par le progrès sensible des nations et la perfection successive de tous les différents arts; quoique l'histoire ne puisse atteindre aux premiers temps, elle nous montre, sinon le genre humain naissant, du moins une infinité de nations encore dans une espèce d'enfance; ces nations croissent et se fortifient peu à peu, et soumettent insensiblement une grande portion de la terre à leur empire. 3° L'œil du physicien a fait remarquer des monuments authentiques de ces anciennes révolutions; il les a vus gravés partout en caractères ineffaçables; s'il a fouillé la terre, il n'y a trouvé que des débris accumulés et déplacés; il a trouvé des amas immenses de coquilles au sommet des montagnes aujourd'hui les plus éloignées de la mer; il a trouvé des restes immutables de poissons dans les profondeurs de la terre; il y a trouvé pareillement des végétaux dont l'origine ne lui a point paru douteuse; enfin il a trouvé dans les couches de la terre qu'il habite, des ossements et des restes d'êtres animés qui ne vivent aujourd'hui qu'à sa surface ou dans les eaux. Ces faits, ignorés du vulgaire, mais connus actuellement de tous ceux qui observent la nature, forcent le physicien à reconnaître que toute la surface de notre globe a changé, » etc. *L'Antiquité dévoilée par ses usages.*

(1) Les hommes, dit Platon, sans expérience et sans arts, plongés dans l'indigence et la misère, devinrent sauvages et errants de montagnes en montagnes, afin de pouvoir à une subsistance difficile. Occupés de leurs pressants besoins pendant bien des siècles, le passé sorti de leur mémoire, ils ne songeaient qu'au présent, et leur misère sollicitant peu à peu leur industrie, des inventeurs parurent successivement et trouvèrent le feu, le blé, le vin, et la reconnaissance les divinisa. *Plato, de Legibus, lib.* IV; *Id., in Critica et in Politic.*

« Le genre de vie que menèrent les peuples dans les siècles qui ont suivi immédiatement la confusion des langues et la dispersion des familles, ne dut pas leur permettre d'acquérir des connaissances fort étendues, ni même de cultiver celles qui pouvaient avoir survécu au déluge. Occupés du soin de pourvoir aux nécessités de la vie les plus pressantes, il n'était pas possible qu'ils tournassent leurs vues vers les objets qui dépendent particulièrement de l'étude et de la méditation. » Goguet, de l'Origine des lois, des arts et des sciences, tom. I, p. 396, 397. Plusieurs autres obstacles s'opposaient alors au progrès des connaissances humaines, et surtout la difficulté de se communiquer mutuellement ce que chacun pensait et savait. Il y avait un langage, mais il n'y avait point d'écriture pour donner de la durée aux découvertes, les transmettre et les transporter d'un lieu à un autre. Aussi dans les premiers siècles le progrès des arts et des sciences a dû être très-lent, même chez les nations qui s'y sont livrées avec le plus d'ardeur et de constance. L'imperfection des moyens qu'on sait avoir été employés originairement pour écrire les pensées, a dû nécessairement fermer un très grand obstacle à l'avancement des connaissances humaines; des peuples n'ont connu pendant un assez long temps d'autre écriture que les peintures représentatives, ou les hiéroglyphes, » etc.

mes échappés au malheur général conservèrent les mœurs et les coutumes de leurs ancêtres, surtout par rapport au culte des dieux et aux cérémonies de la religion; que la population venant à augmenter, il se forma peu à peu de nouvelles sociétés qui prirent les plus anciens ou les chefs de famille pour leurs magistrats et leurs gouverneurs.

Ce passage semble contenir assez formellement la tradition d'un déluge universel. Ce que Platon dit à ce sujet ne saurait convenir à une inondation particulière, bornée à l'Attique, à la Thessalie ou à la Grèce, comme les déluges de Deucalion et d'Ogygès, quoique les Grecs aient confondu dans la suite ces inondations avec ce qu'ils avaient ouï dire du déluge de Noé. Platon au contraire parle d'un déluge qui détruisit presque tout le genre humain, et ensevelit avec eux au fond des eaux les arts et les sciences qui avaient fleuri jusqu'alors; il ajoute que les hommes échappés en petit nombre à la terrible catastrophe, conservèrent les mœurs et les coutumes de leurs ancêtres, surtout les coutumes religieuses qu'ils avaient reçues d'eux : c'est dire d'une manière expresse qu'alors la religion se transmettait d'une génération à l'autre par la voie de la tradition. Aussi Platon, en racontant le contenu de quelques traditions, fait cette question : *Ces traditions vous semblent-elles dignes de foi?* A quoi il répond affirmativement. Mais, à cet égard comme à tant d'autres, les traditions primitives furent beaucoup plus altérées et corrompues chez les Grecs que chez les autres nations. Nous avons sur cela le témoignage de Bérose dans ses Antiquités chaldaïques, et de Lucien dans son traité *De Dea Syria;* ils en donnent plusieurs exemples remarquables; et en particulier ce qu'ils disent du déluge est beaucoup plus conforme en plusieurs points au récit de Moïse que les fables des Grecs.

§ 11. *L'Orient, le berceau de la religion, de la science et des arts.*

Il est naturel de conjecturer que les contrées de la terre qui furent les premières peuplées après le déluge, celles où s'arrêtèrent et se fixèrent les premières familles dont les chefs avaient échappé à ce désastre, que ces contrées, dis-je, nous offriront les débris de la science et des arts de l'ancien monde, si les eaux n'engloutirent pas tout. On doit s'attendre à y trouver aussi les plus grandes traces de l'ancienne religion, parce que ce sont ces contrées-là qui les reçurent les premières, et que les autres pays, plus éloignés, peuplés plus tard, furent plus sujets à tomber dans l'ignorance et la barbarie. Or les plus anciens monuments historiques s'accordent avec les livres de Moïse à nous représenter les contrées de l'Orient, celles où Noé s'établit avec sa famille, comme le berceau de la société et des arts. Là s'élevèrent les premières villes, là s'établirent les premières formes de gouvernement, là naquirent les premiers arts. L'Orient fut la source du savoir; de là il se répandit dans les parties occidentales du monde. Ce fut en Orient que se conservèrent les plus précieux restes de l'ancienne tradition : c'est là que les plus grands philosophes de la Grèce allèrent chercher la science ou la connaissance des choses divines et humaines : c'est là que les législateurs allèrent puiser les principes d'un gouvernement sage, propre à rendre les hommes heureux.

§ 12. *Philosophie traditionnelle des Orientaux.*

C'est une chose bien connue, que la sagesse de l'Orient consistait à enseigner et expliquer d'anciennes traditions. Diodore de Sicile, comparant la manière de philosopher des Grecs avec celle des Chaldéens, qui était aussi celle des autres nations de l'Orient, observe que les Chaldéens ne se livraient point à leur génie inventif comme les Grecs, mais qu'ils se tenaient scrupuleusement attachés aux traditions qu'ils avaient reçues des sages de l'antiquité. On pourrait même prouver que telle fut la manière dont les Grecs eux-mêmes philosophèrent dans les premiers temps. Le savant docteur Th. Burnet a trouvé que cette philosophie traditionnelle, qui n'est point fondée sur le raisonnement ni sur la recherche des causes, mais seulement sur l'ancienne doctrine primitive que l'on tient par tradition de ses ancêtres, continua d'être en vogue chez les Grecs jusqu'après la guerre de Troie (1). Le même savant, traitant de l'origine de la philosophie des Barbares, et parlant des anciens sages et philosophes parmi les Egyptiens, les Chaldéens, les Phéniciens, les Éthiopiens, les Arabes et les Indiens, nous assure qu'ils ne montrèrent jamais en rien de génie inventif, de sorte qu'ils durent à la force de leur raison ce qu'ils surent, et non à une pénétration d'esprit aiguë par l'étude. Ce n'était pas la coutume des anciens d'établir des systèmes et des théories, et de démontrer leur doctrine par l'induction des effets aux causes. La voie de l'argumentation leur était inconnue. Ils enseignaient de la manière la plus simple les doctrines qu'ils tenaient par tradition de leurs sages, et qu'ils croyaient sur leur autorité, sans en douter et sans chercher à se les démontrer. Le docteur Th. Burnet allègue pour exemple de cette assertion la formation du monde d'une masse informe, et sa future destruction par le feu, deux points également et généralement admis par les anciens philosophes, sans qu'ils en donnassent une bonne raison (2). Il pense donc que ces articles et

(1) *Deinde ab illo tempore ad tempora philosophi [illegible] quæ [illegible] et [illegible] non [illegible] sed [illegible] et [illegible] et [illegible]* Th. Burnet, Archæologiæ philos., lib. I, cap. 6.

(2) *J'ai [illegible] de l'[illegible] de la [illegible] chaos ou d'une masse informe. Quant à celle de l'embrasement général de la terre, voici ce que les anciens en [illegible] : [illegible] ont pas de dire simplement, comme les stoïciens, que le monde périrait par la désunion et la confusion de ses parties, ils assurent qu'il [illegible] [illegible] ex quo eventum est ut stoici putarint, ad extremum, omnis*

d'autres aussi généralement reçus étaient dus, selon toutes les apparences, à d'anciennes traditions qui remontaient jusqu'à Noé, ou que même ils faisaient partie des traditions plus anciennes encore que Noé avait reçues des patriarches antédiluviens, et qu'elles avaient été communiquées au premier père du genre humain par une révélation divine.

mundus ignesceret, cum humore consumpto, neque terra ali posset, neque remearet aer, cujus ortus, aqua omni exhausta, esse non possit : ita reliqui nihil praeter ignem a quo rursum animante Deo, renovatio mundi fieret, atque idem ornatus oriretur. » Cicero, de Nat. deorum, lib. II.

« Origène dit la même chose. Φασὶ δὴ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, κατὰ περαῖον ἐκπύρωσιν τοῦ παντὸς γίνεσθαι. Origen. contra Celsum, lib. V, cap. 20.

« Sénèque, qui a fait tant d'honneur à la secte stoïque, ne s'exprime point autrement. *Dicimus ignem esse, qui occupet mundum, et in se cuncta convertat. Ita ignis exitus mundi est.* Senec., Nat. quæst., lib. III, cap. 13.

« C'est conformément à cette opinion de l'embrasement général du monde qu'Ovide a dit au commencement de ses Métamorphoses : « Il est écrit dans le livre du destin qu'il viendra un temps, où la terre, la mer et les cieux s'enflammeront, et où la pesante machine du monde sera renversée : »

Esse quoque in fatis reminiscitur, affore tempus
Quo mare, quo tellus corruptaque regia cœli
Ardeat, et mundi moles operosa laboret.

(OVID., *Métamorph.* lib. I.)

« Dion nous apprend que l'empereur Tibère avait toujours à la bouche un vers grec dont le sens était : « Que la terre s'embrase quand je ne serai plus ; » faisant allusion sans doute au feu qui devait consumer l'univers. *Sæpe vero recitasse memoratur antiquum hoc : Me misceatur igne terra mortuo.* Dio, Epit., lib. LVIII.

« Lucain assure qu'un feu général est destiné à la destruction du monde, et que rien n'échappera à la fureur des flammes, lorsqu'un jour le ciel et la terre confondus s'embraseront.

Hos, Cæsar, populos, si nunc non usserit ignis,
Aret cum terris, uret cum gurgite pontus;
Communis mundo superest rogus, ossibus astra
Mixturus. . . . . .

(LUCAN., *Bell. civil.* lib. VII.)

« Les stoïciens n'ont pas été les premiers qui aient cru que le monde périrait par le feu. Héraclite et Empédocle l'avaient soutenu avant eux. C'est ce que Diogène Laërce assure formellement d'Héraclite. *Ex igne omnia constare (dixit Heraclites) in eumque resolvi omnia.* Diog. Laert., in Heracl.

« Plutarque nous apprend que cette opinion se trouvait contenue dans les ouvrages d'Hésiode et dans ceux d'Orphée. Plutarch., *De oracul. defectu.*

« Quoique l'opinion de l'embrasement général de l'univers soit du nombre de celles dont l'origine se perd dans l'antiquité, nous pouvons cependant assurer que parmi les anciens, les peuples chez lesquels elle paraît avoir été le mieux établie, sont les Syriens et les Phéniciens. Le philosophe Zénon, chef des stoïciens, était originaire de Phénicie ; et l'on sait que cette doctrine était commune en Syrie au temps de l'établissement de l'Evangile. Celse la regardant dès lors comme une opinion très-répandue (*Origen, adv. Cels.*, lib. V, cap. 14) ; et un passage de Josèphe ne nous permet pas de douter de son antiquité. Cet historien rapporte (Antiquités judaïques, liv. I, chap. 2) que les enfants de Seth, fils d'Adam, ayant appris de leur père et de leur aïeul que le monde périrait par l'eau et par le feu, et voulant transmettre cette tradition à leur postérité, la gravèrent sur deux colonnes qu'ils élevèrent, dont l'une était de briques, et l'autre de pierres, afin que s'il arrivait qu'un déluge ou tout la colonne de briques, celle de pierres pût résister à la violence des eaux et conserver ainsi la mémoire de ce qu'ils avaient écrit. On assure, ajoute Josèphe, que cette colonne de pierres se voit encore aujourd'hui dans la Syrie... On ne peut s'empêcher d'être convaincu par ce récit, que la doctrine de l'embrasement futur de l'univers était fort ancienne dans la Syrie.

« Les anciens ont débité des choses plus ou moins ridicules sur la cause de cette conflagration universelle. Uniquement occupés du règlement des mœurs, les anciens étaient d'une ignorance grossière sur la physique. Ils croyaient, à la vérité, comme les autres philosophes, que les étoiles étaient des corps de feu ; mais ils avaient en même temps sur ce sujet une idée ridicule, qui leur était particulière : ils s'imaginaient que ce feu des étoiles s'entretenait et se nourrissait des vapeurs qui s'élèvent de la terre, de la mer et des eaux ; et sur ce beau principe ils fondaient la cause de l'embrasement futur de l'univers. Ils assurent qu'après une longue suite d'années, la substance humide des eaux étant épuisée, et la terre se trouvant enfin desséchée et hors d'état de fournir plus longtemps à la nourriture des astres, à cause de son aridité, le feu s'attachait à toutes les parties du monde et consumerait toutes choses. *Sunt enim stellæ natu a flammeæ ; quo ci ca terræ, maris, aquarum vaporibus alentur ; qui a sole ex agris tepefactis et ex aquis excitentur ; quibus altæ renovatæque stellæ, atque omnis aether, refundant eadem et rursum trahunt indidem, nihil ut fere intereat aut admodum vacuum, quod astrorum ignes et aeteris flamma consumat.* Cicero, ubi supra.

« Bérose, ramenant tout à l'astrologie judiciaire, selon la coutume des Chaldéens, soutenait que la cause de l'embrasement du monde serait la conjonction des planètes dans le signe du Cancer, de même que, selon lui, le déluge serait causé par la conjonction des mêmes planètes dans le signe du Capricorne. *Berosus, qui Belum interpretatus est, ait ursum ista (conflagrationem mundi et diluvium) futurum fieri ; et adeo quidem affirmat, ut conflagrationi atque diluvio tempus assignet : a sura enim terrena conflandi, quando omnes simul, quot nunc diversos agunt cursus, in cancrum convenerit, et sub eodem positi fuerit signo, ut recta linea exire per orbes eorum possit ; in mediocrem futurum, cum eadem stellarum turba in Capricorno mem convenerit.* Seneca, Nat. quæst. lib. III, cap. 29.

« Il n'y a nulle apparence que ni les Syriens, ni les Phéniciens, ni ceux qui les premiers ont assuré que le monde périrait par le feu, en aient eu d'autre raison qu'une opinion fort sotte et fort naïve. On a toujours cru, dans l'antiquité, qu'à la fin du monde, le ciel et la terre se confondraient... Il ne faut donc point chercher d'autre cause d'un embrasement général, que ce mélange du ciel et de la terre. Quelques anciens ne donnassent point aux étoiles leur juste grandeur, ils les concevaient cependant comme de vastes corps enflammés, et ils ne pouvaient sans doute imaginer qu'elles pussent tomber sur la terre, sans l'enflammer en même temps et la réduire en poudre.

(1) Diogen. Laert., in proœm., § 5. »

§ 13. *Les Grecs tirèrent la plupart de leurs connaissances théologiques des Orientaux.*

Les derniers Grecs, pleins de la haute opinion de leur propre sagesse, oublièrent qu'ils eussent reçu quelque partie de leurs connaissances des nations barbares, c'est le nom qu'ils donnaient à tout ce qui n'était pas Grec. Diogène Laërce accuse d'indiscrétion ceux qui osent dire que la philosophie est née chez les Barbares, disant que c'est une grande marque d'ignorance de leur attribuer ce que les Grecs seuls avaient la faculté et le génie de faire, d'inventer et de perfectionner. La prévention de cet auteur pour les Grecs est si grande que, peu content de leur attribuer l'origine de la philosophie, à l'exclusion de toutes les autres nations, il veut encore en faire les pères du genre humain, en prétendant que les premiers hommes naquirent en Grèce (1).

Cependant Diogène Laërce ne saurait disconvenir que les plus savants Grecs, surtout parmi les anciens philosophes, n'eussent voyagé en Orient, dans la Chaldée, la Phénicie, l'Egypte, la Perse ; que quelques-uns même n'aient poussé leur course jusque dans l'Inde, pour y converser avec les sages de ces contrées, s'instruire à leur école, et puiser dans leur commerce des connaissances qu'ils n'eussent pu trouver nulle part ailleurs.

Diodore de Sicile nous donne une longue liste des philosophes grecs qui voyagèrent en Égypte : Diodore tenait cette liste d'un prêtre égyptien.

Platon, de meilleure foi que Diogène Laërce, avoue que les Grecs avaient appris plusieurs choses des barbares ; il ajoute aussi que les Grecs avaient beaucoup perfectionné ces connaissances, principalement en ce qui concernait le culte des dieux (1). On sait qu'il passa lui-même plusieurs années en Égypte, dans la conversation des prêtres égyptiens, à l'exemple de Pythagore dont il était un des grands admirateurs. Ses écrits se ressentent de ce voyage, et l'on y remarque plusieurs choses que le philosophe grec ne pouvait avoir apprises qu'en Orient. C'est de là qu'il semble avoir tiré ses plus sublimes notions, quoique probablement il embellit par son propre génie tout ce qu'il tira de la sagesse des Orientaux. Ses ouvrages fournissent certains passages dignes d'attention, où les vérités théologiques sont exprimées d'une manière qui sent moins les raisonnements des philosophes, que les anciennes traditions : traditions respectables et dont l'origine doit être regardée comme divine, quoique Platon, imbu des idées des Grecs, dise qu'elles étaient mêlées de fables.

Eusèbe a prétendu que les Grecs avaient tiré des Hébreux toutes leurs connaissances théologiques : plusieurs docteurs célèbres du christianisme sont du même sentiment. C'est peut-être pousser les choses trop loin. Tout ce qu'on peut raisonnablement supposer, c'est que leur théologie contient effectivement des choses qui doivent leur origine aux restes de quelque ancienne tradition qui, sans venir directement des Hébreux, savoir, des écrits de Moïse et des prophètes, peut remonter par une autre voie jusqu'au temps des patriarches : car les traditions des patriarches se conservèrent longtemps, du moins en partie, parmi les nations de l'Orient.

Toutes ces considérations nous donnent lieu de conclure qu'il est très-probable que la religion fut communiquée aux hommes, à la naissance du monde, par une révélation extraordinaire de Dieu ; qu'elle ne fut pas le pur résultat des méditations de la raison livrée à elle-même, ni l'effet naturel des progrès de la science et de la philosophie. Dieu la révéla à notre premier père. Il la transmit à sa postérité, par la voie de la tradition ; mais le temps, qui ravage tout, y mêla beaucoup d'obscurités, de mensonges et de superstitions.

CHAPITRE II.

La première religion des hommes ne fut pas l'idolâtrie, mais la connaissance et le culte d'un seul vrai Dieu. On en trouve quelques vestiges dans les temps les plus reculés. La tradition de la création du monde se conserva longtemps parmi les nations. La notion d'un seul Dieu suprême ne fut jamais entièrement perdue dans le christianisme ; mais son vrai culte fut en grande partie anéanti ou confondu au milieu des cultes bizarres des fausses divinités.

§ 1. *Système de Hume sur la première religion du genre humain*

Tout ce qui a été dit dans le chapitre précédent prouve que la première religion du genre humain n'a pas été l'idolâtrie, mais la connaissance et le culte d'un seul vrai Dieu. Mais, comme cette assertion a été directement combattue par un des plus savants hommes de ce siècle, qui a fait plusieurs partisans, elle mérite une plus ample discussion. M. D. Hume, dans sa dissertation sur l'histoire naturelle de la religion, ayant tâché de prouver que les premiers hommes étaient incapables de conclure de la contemplation des œuvres de la nature, l'existence et les perfections d'un Dieu créateur de l'univers, en infère que le théisme ne fut point la première religion du monde. *Si nous réfléchissons*, dit ce savant philosophe, *sur l'origine des sociétés, si nous les voyons sortir de leur enfance, si nous observons les progrès qu'elles font vers la perfection, je ne crois pas que nous puissions douter que le polythéisme ou l'idolâtrie n'ait été la première et la plus ancienne religion du monde* (1). Il ajoute plus bas qu'*il est impossible que la religion primitive du genre humain ait été un théisme raisonné* (2).

Ce raisonnement ne prouve point que le théisme, c'est-à-dire la connaissance et le culte d'un seul Dieu, n'a pas été la première religion du monde ; il prouve seulement que le théisme ne put pas être le fruit du raisonnement, ni le résultat des méditations de l'esprit grossier des premiers hommes : en sorte que, s'il eut lieu parmi eux, il dut leur avoir été communiqué par une révélation extraordinaire de Dieu, ce qui est réellement arrivé. M. Hume montre fort éloquemment que dans les premiers âges du monde, l'esprit, trop peu cultivé, ne put s'élever de lui-même à la connaissance d'un seul principe tout parfait, auteur de toutes choses. *Pour peu*, dit-il, *que l'on médite sur les progrès naturels de nos connaissances, on sera persuadé que la multitude ignorante, si elle remonta jusqu'à l'idée d'une cause, dut se former d'abord des idées bien basses et bien grossières d'un pouvoir supérieur. Comment veut-on qu'elle se soit élevée, tout d'un coup, à la notion de l'Être tout parfait, qui a mis de l'ordre et de la régularité dans toutes les parties de la nature ? Croira-t-on que les hommes se soient représenté la Divinité comme un esprit pur, comme un être tout sage, tout-puissant, immense, avant que de se la représenter comme un pouvoir borné, avec des passions, des appétits, des organes même semblables aux nôtres ? J'aimerais autant croire que les palais ont été connus avant les chaumières, et que la géométrie a précédé l'agriculture. L'esprit ne s'élève que par degrés :*

(1) Plat., Oper. p. 705. Edit. Ficin., Lugd. 1500.

(1) *Histoire naturelle de la religion*, par M. D. Hume.

(2) La même. Milord Bolingbroke est du même sentiment. Voy. ses Œuvres en anglais. Tome III, p. 256, 260.

il ne se forme l'idée du parfait qu'en faisant abstraction de ce qui ne l'est pas : discernant peu à peu ce qu'il y a de grand et de noble dans ses conceptions, de ce qu'il y a de petit et de chétif, il applique le premier, dans le degré le plus sublime, à la Divinité. Si quelque chose pouvait troubler cet ordre naturel de nos pensées, ce devrait être un argument également clair et invincible, qui transportât immédiatement nos âmes dans les principes du théisme, et qui leur fît, pour ainsi dire, franchir d'un saut le vaste intervalle qui est entre la nature humaine et la nature divine. Je ne nie point que, par l'étude et l'examen, cet argument ne puisse être tiré de la structure et de l'arrangement de l'univers ; mais ce qui me paraît inconcevable, c'est qu'il ait été à la portée des hommes grossiers, lorsqu'ils se firent les premières idées d'une religion (1).

Tout cela, je le répète, montre que la raison grossière des premiers hommes, abandonnée à elle-même, ne put s'élever aux principes du pur théisme, et en cela M. Hume ne dit rien d'étrange ; mais il suppose que Dieu livra l'homme à ses seules facultés naturelles, et que ces facultés naturelles le conduisirent d'abord à l'idolâtrie, d'où il ne sortit que dans la suite des siècles, lorsque la raison plus mûre put enfanter des idées religieuses plus parfaites (2).

(1) Hume, *Histoire naturelle de la religion.*

(2) Il s'est trouvé pourtant des auteurs qui ont pensé que l'homme, sorti des mains de Dieu, dans un âge mûr, doué de raison et d'une intelligence telle qu'on doit la supposer dans la créature immédiate d'un si grand Etre, c'est-à-dire d'une intelligence propre à répondre aux desseins de Dieu sur le genre humain, aurait pu s'élever par lui-même à la connaissance de Dieu et d'une règle de moralité. Voici à peu près comment on expose ce sentiment, plus naturel au moins que celui de M. Hume.

En remontant aux premières heures du monde, on ne trouve sur la terre que deux créatures raisonnables, nouvellement créées, avec les facultés qui leur conviennent, et l'aptitude à en faire usage. Car supposer l'homme raisonnable et lui refuser l'usage de la raison, c'est une contradiction grossière. Une multitude d'objets frappa ses premiers regards, et son esprit se trouva assailli d'une foule d'objets sans qu'il soit facile de décider quelle fut sa première réflexion, et si le sentiment de son existence qui devait prévenir les autres, étant le plus intérieur, ne fut point affaibli par ceux qu'il éprouva presqu'aussitôt. Le ciel, la terre, les plantes, les animaux, sa compagne, soi-même, il vit tout cela dans le même instant, et chacun de ces objets excita dans lui divers sentiments dont il n'est pas aisé de saisir l'ordre naturel, et qu'il ne peut lui-même bien démêler dans la surprise extrême que doit éprouver celui qui passe du néant à l'être, avec la connaissance qu'il est et qu'il n'était pas l'instant d'auparavant : chose du reste assez peu intéressante à savoir, que de deviner s'il ouvrit les yeux, avant que d'étendre le bras, ou s'il étendit le bras plutôt qu'il n'avança le pied.

Il suffit de savoir qu'il ne tarda guère à sentir toutes les manières d'être dont il était capable. Il eut faim, et sa main se porta naturellement sur les fruits destinés à le nourrir : il eut soif, et il courut au premier ruisseau. Il n'agissait encore que machinalement : peut-être ne comprit-il pas d'abord quel pouvait être le but de ces actes indéliberés, ou s'ils devaient en avoir un. La nature seule faisant en lui ce que la raison devait bientôt approuver. Ce n'est pas qu'il fût plus difficile à l'homme de faire usage des facultés de son âme que de celles du corps, il lui était aussi naturel de penser que de voir, de réfléchir que de marcher : l'esprit est pour penser comme les yeux pour voir, et les pieds pour marcher. Mais les mouvements du corps furent déterminés par des appétits vifs et pressants ; l'âme au contraire se trouva d'abord dans une surprise générale ; ses facultés demeurèrent comme suspendues, jusqu'à ce que l'habitude diminuant l'étonnement, elle revint de cet enchantement universel. La première vue de l'univers ravit l'homme et le charma : la nouveauté du spectacle l'occupant tout entier, et fixant toute son attention, il vit et admira ; état d'autant plus naturel que la distance de l'être au non-être étant infinie, il est impossible de comprendre que l'homme puisse passer de l'un à l'autre sans une surprise immense.

Cependant l'homme, peu satisfait de voir et d'admirer, voulut connaître et comprendre. Il sentit qu'il était, il vit qu'il n'était pas seul, il comprit qu'il n'était pas bon qu'il fût seul. Il sentit qu'il était, et l'amour inné de son bien-être lui parut bon par les sensations agréables qu'il avait éprouvées en le satisfaisant. Leur comparant ensuite la gêne et le malaise, où il était avant d'avoir pourvu aux besoins de la nature, il se forma l'idée du bien et du mal physiques, et jugea qu'il était sensible à l'un et à l'autre. Il connut avec la même facilité qu'il pensait, qu'il voulait, qu'il raisonnait, toutes ces opérations lui étant aussi naturelles. Ces premières observations en préparent de plus sublimes.

L'homme naturel ne cherche point à s'aveugler, ni à méconnaître la vérité connue. Il voit le vrai, et il le voit aisément parce qu'il n'a point de nuages à percer pour y parvenir. Il l'approuve dès qu'il le voit, et il l'aime en l'approuvant. Il sent qu'il n'est pas son propre ouvrage. Les sensations de douleur et de plaisir qu'il éprouve malgré lui, le convainquent de sa faiblesse, et lui disent que s'il s'était fait, il serait indépendant et se suffirait à lui-même, sans aucun bien à attendre, sans aucun mal à craindre. Peut-être encore la seule vue des créatures qu'il voit à ses côtés fera naître dans lui l'idée du Créateur. Ne pouvant se cacher qu'il ne leur a pas donné l'être, il soupçonnera qu'il ne se l'est pas donné à lui-même, et un instant de réflexion ne lui laissera plus aucun doute sur cette importante vérité. Alors, sans vouloir la combattre et sans faire d'inutiles efforts pour la détruire, il bénira celui par qui il est, avouant que la créature est infiniment au-dessous du Créateur, qu'elle doit lui être soumise, et vivre dans une entière dépendance à son égard.

M. Hume convient que « quoique l'homme barbare et manquant d'instruction soit assez stupide pour méconnaître l'auteur de la nature dans ceux de ses ouvrages qui lui sont familiers, et qu'il connaît par habitude, il ne l'est pourtant pas assez pour rejeter cette idée lorsqu'on vient à la lui présenter ; et qu'il n'est guère concevable qu'elle puisse être rejetée par un homme qui a le jugement sain. » Et quel homme a le jugement plus sain que ne l'avait l'être raisonnable sorti immédiatement des mains de Dieu. Son âme était pure, son esprit éclairé d'un rayon de la splendeur divine. Il est donc naturel de penser que l'idée d'un Dieu créateur fut une des premières qui dut se présenter à son esprit avec une évidence propre à obtenir son suffrage et opérer une entière conviction. A peine ouvrons-nous les yeux « dit encore M. Hume, que partout nous apercevons des plans, des vues, une destination : dès que nos facultés développées nous mettent en état de nous élever jusqu'à l'origine du système universel, l'idée d'une cause intelligente vient nous frapper avec une évidence qui porte conviction. Les desseins uniformes qui se font remarquer dans toute la structure de l'univers nous conduisent, sinon nécessairement, du moins naturellement à concevoir cette cause comme unique et individuelle ; il n'y a que des préjugés d'éducation qui puissent étouffer en nous un sentiment aussi raisonnable. » Mais le premier homme n'avait point de préjugés d'éducation, ni de préjugés de passion, ni de préjugés scientifiques. Il jouissait de la plus entière liberté et de la plus grande force d'esprit. Tout concourt donc à nous persuader que l'homme aurait pu être placé par le Créateur dans d'assez heureuses circonstances pour parvenir, par les seules lumières de sa raison, à le connaître et à l'adorer.

Comme les anneaux d'une grande chaîne se tiennent et se soutiennent tous, ainsi toutes les vérités ont un enchaînement entre elles : les unes amènent les autres, et celles-ci confirment les premières. Il arrivera donc que l'homme ayant reconnu sa dépendance et la supériorité de son auteur, il ne lui en faudra pas davantage pour conclure que l'être crée doit respecter les volontés et les ouvrages d'une puissance suprême ; qu'il n'a pas droit de contrôler ni de détruire ce qui ne dépend nullement de lui ; que ne s'étant pas fait, il ne doit point disposer de soi, selon ses caprices, que de même, n'ayant pas crée ses

§ 2. *Dieu ne laissa pas l'homme dans la dure nécessité d'être idolâtre, ou de n'avoir point du tout de religion.*

Pour moi, je m'imagine qu'il y a de l'ab-

surdité à penser qu'un Dieu bon et sage, qui vient de faire le seul agent raisonnable qu'il y ait sur la terre, le place dans des circonstances et une condition si désavantageuses qu'il ne doive point avoir du tout de religion, ou qu'il en doive avoir une fausse. Quoi, il était impossible que les premiers hommes ne fussent pas idolâtres ou polythéistes ! cette pensée me paraît dure et injurieuse à la providence de Dieu. N'est-il pas plus conforme aux idées de la bonté et de la sagesse divines de supposer que, si le premier homme ne fut point en état de s'élever par les seules forces de sa raison à la connaissance des principes fondamentaux de la religion, Dieu les lui révéla et le mit ainsi en état de connaître, de servir et d'adorer son Créateur. Si dans la suite les premiers chefs de l'espèce humaine ou leurs descendants, oubliant ces principes religieux, qu'ils tenaient de Dieu même, se livrèrent aux désordres du polythéisme, ce fut leur propre faute : ils n'en durent accuser qu'eux-mêmes et la perversité de leur cœur, sans en charger la Providence divine, puisque Dieu leur avait donné une révélation qu'ils pouvaient et devaient transmettre à leur postérité (1). Mais supposer les premiers hommes tellement faits et placés dans de telles circonstances, à la naissance du monde, qu'il leur était impossible de connaître et d'adorer un seul vrai Dieu, auteur et maître souverain de la nature entière, c'est-à-dire les supposer hors d'état de remplir la principale fin de leur existence, faire de l'idolâtrie et du polythéisme le résultat nécessaire des premiers progrès de leurs facultés naturelles dans la condition où ils étaient nés, c'est, ce me semble, rejeter le blâme de cette fausse religion et de toutes ses absurdités, non pas sur les hommes, qui ne pouvaient pas éviter de tomber dans l'idolâtrie, mais sur Dieu lui-même, qui les avait mis dans la dure nécessité d'être idolâtres, avant que de parvenir aux principes du pur théisme. Non, le polythéisme ne fut point la première religion du monde, il n'en fut que la corruption, lorsque les plus saines idées de la Divinité se défigurèrent dans la suite des âges. Cette hypothèse est beaucoup plus conforme à la raison, à la bonté, à la sagesse et à la providence de Dieu, que le système de M. Hume.

Les monuments historiques viennent ici à l'appui de la raison : et ce que nous savons de mieux constaté sur l'ancien état du genre humain, se trouve d'accord avec ce que nous soutenons. M. Hume en appelle aussi au fait. *C'est un fait incontestable*, selon lui, *qu'en remontant au delà de* 1700 *ans, on trouve tout le genre humain idolâtre; que plus nous perçons dans l'antiquité, plus nous voyons les hommes plongés dans l'idolâtrie : on n'y aperçoit pas la moindre trace d'une religion plus parfaite; tous les vieux monuments nous représentent le polythéisme comme la doctrine établie et publiquement reçue* (1). *Autant que nous pouvons suivre le fil de l'histoire, nous trouvons le genre humain livré au polythéisme; et pourrions-nous croire que, dans des temps plus reculés, avant la découverte des arts et des sciences, les principes du pur théisme eussent prévalu ? Ce serait dire que les hommes décou-*

semblables, il ne peut pas sans injustice anéantir ou modifier à son gré une existence qu'il ne leur a pas donnée, et sur laquelle il n'a aucun pouvoir. De la naîtra la science des devoirs ou la morale.

J'ai prétendu prouver, dans cette note, que quand même Dieu ne se serait pas révélé immédiatement au premier homme, il n'aurait pas été nécessairement idolâtre et polythéiste, comme M. Hume le soutient.

(1) Le système de M. Hume est des plus étranges : on va en juger par ce court et fidèle exposé.

S'il y a un Dieu, comme on n'en peut douter, le théisme dut être la première des religions. Il convenait que le Créateur se manifestât au monde dès sa naissance. On a de la répugnance à croire que ce ne soit qu'après un laps de temps considérable que les hommes aient élevé leurs regards vers le ciel pour y reconnaître un pouvoir invisible qui préside au gouvernement de l'univers, lorsque tout au dedans et au dehors semblait leur annoncer cette vérité. Cependant M. Hume laisse s'écouler un grand nombre de siècles depuis l'origine du monde, il laisse le genre humain se multiplier, toute la terre se couvrir d'habitants, de grandes monarchies se former, tomber ensuite par le poids de leur propre grandeur, et reparaître encore sous un autre nom et une forme nouvelle. Jetant alors un coup d'œil rapide sur la surface du globe, il y voit le polythéisme partout établi, autorisé par les lois et consacré par la stupidité des hommes, tandis que le vrai Dieu est à peine connu d'une poignée de gens dont le théisme n'est pas encore bien épuré. En partant de ce point, M. Hume regarde l'idolâtrie comme la religion primitive, et n'omet rien de tout ce qui peut donner de la vraisemblance à son hypothèse. Il se demande alors comment et par quelles considérations l'esprit humain a pu, revenir à se faire une telle religion. Il trouve la solution de ce problème dans l'intérêt que les hommes prennent aux divers événements de la vie, dans les espérances et les craintes dont ils sont sans cesse agités. Le poète lui avait dit que la crainte avait fait les premiers dieux. De ce principe, développé avec tout l'art imaginable, on voit sortir successivement toute l'économie de la religion païenne, jusqu'aux moindres circonstances, d'abord la prodigieuse multitude des dieux avec la diversité de leurs emplois, l'une et l'autre toujours accommodées aux désirs et aux frayeurs des hommes : toutes les affections humaines passent bientôt dans l'âme des dieux qui deviennent sujets à toutes les faiblesses de l'humanité. Mais la crainte et l'ignorance leur disgrâce empêche les mortels d'imaginer, dans les objets de leur culte, les actions les plus infâmes, supposant que les dieux devaient avoir des maximes de vertu et d'équité qui n'étaient faites que pour eux. L'âme sombre du dévot en proie à de terribles craintes lui peint la divinité sous la forme la plus épouvantable, et il n'y a point de sorte de méchanceté qu'il ne lui attribue. D'un autre côté, l'envie de flatter les dieux dont on attend toutes sortes de biens, orne la nation qu'on sait des vertus les plus excellentes, et quelque bien que l'on trouve l'invisible, on ne croit jamais en avoir assez fait. L'établissement des cérémonies religieuses rend encore sensible dans les remords du crime, qui le portent à chercher les moyens d'apaiser la colère des dieux, ou dans l'envie de se les rendre favorables. Voilà le polythéisme et l'idolâtrie établis partout. Comment en faire sortir le théisme ? C'est ici surtout que brille la singulière subtilité de l'hypothèse. Ce n'est point le raisonnement qui éclaire les esprits, et fait revenir les hommes de leur égarement. Ce n'est point la lumière d'une révélation divine qui vient éclairer les esprits. Ce n'est point encore quelque terrible catastrophe qui, détruisant une partie de l'espèce, étonne, confond et convertit ceux qui restent. « Une nation idolâtre, du nombre des dieux qu'elle adore, en choisit un qui tient le premier rang : on flatte ce dieu, on le courtise, on exalte ses attributs : c'est à qui en héritera sur ses traces : l'idée qu'on s'en forme s'agrandit de jour en jour, et à la fin, enivré d'éloges et d'encens, à force d'exagérations et de pieuses hyperboles, ce dieu devient l'être suprême, l'être infini, l'être par excellence, le créateur et le maître de l'univers. » On ne se serait pas attendu sans doute à une pareille solution. Voilà pourtant ce que M. Hume nous donne pour l'histoire naturelle de la religion, toute contraire qu'elle est à la nature, à la raison et à l'expérience.

(1) Hume, *Histoire naturelle de la religion*.

vrirent la vérité pendant qu'ils étaient ignorants et barbares, et qu'aussitôt qu'ils commencèrent à s'instruire et à se polir, ils tombèrent dans l'erreur (1).

§ 3. *Le théisme se conserva longtemps parmi les plus anciennes nations.*

De telles assertions sont trop hasardées pour qu'on doive s'y rendre sans les examiner. Lorsque M. Hume avance qu'en remontant au delà d'environ 1700 ans, on trouve tout le genre humain idolâtre, il entend sans doute qu'au delà de cette époque on n'aperçoit dans le monde aucune notion d'un Dieu suprême, aucune connaissance du vrai Dieu, ce qui est absolument faux. L'idée d'une Divinité suprême se conserva pendant longtemps au milieu du paganisme; et quoiqu'elle s'y altérât et s'y obscurcît par les ténèbres de la superstition et du polythéisme, elle ne se perdit jamais entièrement. Je dirai la même chose des nations sauvages de l'Afrique et de l'Amérique, dont M. Hume s'autorise. L'idolâtrie, dans son commencement, ne dépouilla point le vrai Dieu de ses attributs, elle ne lui refusa point les hommages qui lui étaient dus. Peu à peu la superstition se glissa dans le culte qu'on lui rendait. Différents prétextes portèrent les hommes à associer au Dieu suprême d'autres objets de culte, auxquels on ne rendit d'abord que des honneurs inférieurs, et qui dans la suite usurpèrent les adorations qui n'étaient dues qu'à celui qui avait tiré l'univers du néant.

L'histoire la plus authentique des premiers âges du monde est sans contredit celle de Moïse, comme nous l'avons observé. Ce sage législateur des Hébreux est le plus ancien historien, et celui sur la fidélité duquel on doit compter davantage. Car pour ce qui est de la chronologie extravagante des Chaldéens, des Egyptiens et des Chinois, elle est si remplie de fables et d'absurdités, qu'elle est par cela seul convaincue de faux. On peut consulter sur ces antiquités fabuleuses, ce qu'en ont dit les savants, et surtout M. Goguet dans une dissertation qui est à la fin d'un des tomes de son excellent ouvrage *De l'Origine des lois, des arts et des sciences* (2). Or le récit de Moïse ne nous permet pas de douter que le culte d'un seul vrai Dieu n'ait été la première religion des hommes, et que l'idolâtrie n'ait eu lieu que dans la suite, lorsque les plus saines idées de la religion primitive vinrent à se corrompre. Plus le monde devint vieux, plus la religion éloignée de sa source perdit de sa pureté, plus les anciennes traditions s'affaiblirent et dégénérèrent. Ainsi l'idolâtrie s'éleva sur les débris du théisme.

§ 4. *Les Chinois.*

Les nations qui jouèrent le plus grand rôle dans les anciens temps, furent les Assyriens et les Chaldéens, les Perses, les Phéniciens, les Arabes, les Egyptiens. Or nous avons de bonnes raisons de croire que la connaissance et le culte d'un seul vrai Dieu se conservèrent plusieurs années après le déluge, sinon chez tous ces peuples, au moins parmi la plupart d'entre eux (1). Il faut y joindre les anciens Chinois, suivant ce qui en est rapporté par le père Matth. Ricci et d'autres, et particulièrement par le père le Compte dans ses Mémoires de la Chine. Ce dernier auteur assure que les Chinois conservèrent la religion primitive dans sa pureté pendant deux mille ans, reconnaissant et adorant un seul vrai Dieu, maître souverain du ciel et de la terre. Il faut avouer que les plus anciens livres chinois contiennent certains passages qui, pris dans le sens le plus naturel, favorisent cette hypothèse. Mais les interprètes chinois donnent eux-mêmes un autre sens à ces passages; de savants chrétiens très-versés dans la langue de la littérature chinoise les ont aussi entendus dans un autre sens, de sorte qu'il ne faut pas y faire un grand fond pour l'objet dont il s'agit ici (2).

(1) Hume, à l'endroit cité.

(2) « Selon les idées populaires des Chinois, l'origine de cette nation remonterait à des milliers de siècles. Je dis selon les idées populaires, car les savants de la Chine sont les premiers à se moquer de cette antiquité fabuleuse, et à l'abandonner. Cette prétention même n'est pas fort ancienne à la Chine : elle est née dans des temps assez modernes.... D'ailleurs quel fond peut-on faire sur la certitude de la chronologie chinoise pour les premiers temps, lorsqu'on voit ces peuples avoir eu un aimement qu'un de leurs plus grands monarques, ému par l'intérêt des traditions anciennes, et de ceux qui pouvaient les savoir, fit brûler tous les livres qui ne traitaient ni d'agriculture, ni de médecine, ni de divination, anéantit tous les monuments. S'attacha pendant plusieurs années à faire tout ce qui pouvait rappeler la connaissance des temps antérieurs à son règne. Quarante ans environ après sa mort, on voulut rétablir les monuments historiques. Pour cet effet on recueillit, dit-on, les ouvrages des vieillards : on déterra, ajoute-t-on, quelques fragments de livres échappés à l'incendie général. On reprit, comme l'on put, ces différents lambeaux, et du tout on tâcha de composer une histoire suivie. Ce ne fut néanmoins que plus de 150 ans après la destruction de tous les monuments. C'est-à-dire l'an 37 avant Jésus-Christ, qu'on vit paraître un certain complet de l'ancienne histoire. L'auteur même, Sse-mathsiene, qui la composa, eut la bonne foi d'avouer qu'il ne lui avait pas été possible de remonter avec certitude 800 ans au delà du temps auquel il écrivait. » Goguet, dissertation sur les antiquités des Babyloniens, des Egyptiens et des Chinois. Voyez aussi Martini, Histoire de la Chine, tome I, p. 7. Lettres Edifiantes, tome XXI, p. 119, 120. Hist. des Huns, par M. de Guignes, tome I, partie I, p. 2 et 3. Académie des inscriptions, tome X, p. 581, tome XV, p. 529. Relat. du royaume de Siam par la Loubère, tome II, p. 376 et 377.

(1) Shucklord; Connexion de l'histoire sacrée et de l'histoire profane, tome I.

(2) Les sentiments du P. Lecompte sur l'ancienne religion des Chinois furent censurés d'abord par les supérieurs du séminaire des Missions étrangères de Paris, et ensuite par la faculté de théologie, dans son décret du 18 octobre 1700. D'autres jésuites ont parlé différemment de l'ancienne religion de la Chine, savoir le P. Nic. Le Longobardi, qui, ayant passé plusieurs années en Chine, connaissait bien leurs livres et leurs sciences. On peut consulter son *Traité de la religion des Chinois*, qui remplit le cinquième livre de la *Relation de l'Empire de la Chine* par le P. Navarette. Voyez aussi l'Histoire de la propagation du christianisme par Maltar, tome II, p. 281, 282, 3e édit., en anglais. « Si l'on me demande mon sentiment, dit cet auteur, il me paraît assez probable que les Chinois, ainsi que les Perses et quelques autres anciens peuples de l'Orient, ont eu, dans les plus anciens temps, quelque connaissance du vrai Dieu, surtout dans le vraisemblable que leur législateurs ou leurs premiers législateurs ont été des descendants de Noé. Mais on a lieu de croire que leur religion s'altéra bientôt, et qu'ils en vinrent à adorer le ciel, la terre, les éléments, les montagnes, les rivières et d'autres objets physiques. Ils imaginèrent ensuite une [illegible] qui [illegible] étaient inséparablement unis, et en conséquence ils [illegible]

§ 5. *Les anciens Perses.*

Quant aux anciens Perses, il paraît, par les plus anciens monuments de leur histoire, que dans les premiers temps ils adorèrent un seul Dieu. Le docteur Hyde pense qu'ils reçurent la connaissance de la religion primitive, de Noé, par Sem et Elam ; que dans la suite même, lorsqu'ils tombèrent dans le sabéisme, c'est-à-dire dans l'idolâtrie des corps célestes, il conservèrent encore la connaissance et le culte du vrai Dieu, et que cette religion sainte s'altéra beaucoup moins chez eux, à plusieurs égards, que chez les autres nations du paganisme (1).

§ 6. *Les Chaldéens et les Assyriens.*

Les Chaldéens et les Assyriens semblent avoir été les premiers qui altérèrent l'ancienne religion. Il est dit dans les Livres saints que le père d'Abraham et Abraham lui-même, et Nachor, son frère, avaient été infectés de l'idolâtrie. Mais il est douteux que cette idolâtrie eût effacé chez eux jusqu'aux moindres vestiges de la connaissance et du culte du vrai Dieu. Ils servirent d'autres dieux : peut-être ne leur rendaient-ils qu'un culte inférieur, réservant leurs adorations pour le Dieu du ciel. C'est ce qu'on peut raisonnablement supposer de ces sages, qui reconnurent l'absurdité du polythéisme. Car, suivant une ancienne tradition reçue en Orient, Abraham revenu au culte du vrai Dieu fit tout ce qu'il put pour le rétablir dans sa pureté parmi les Chaldéens. Cependant il est dit dans le livre de Judith que les Chaldéens chassèrent Abraham et sa famille de leur pays, de sorte qu'ils furent obligés de fuir et de se retirer en Mésopotamie, où ils restèrent quelque temps (2). Abraham ayant rendu les derniers devoirs à son père, revint en Chanaan par l'ordre de Dieu. Mais quelques-uns de la famille de Nachor, son frère, restèrent en Mésopotamie. D'ailleurs ce qui est rapporté de Laban et de sa famille, nous fait voir que, plus de deux cents ans après, la connaissance et le culte du vrai Dieu s'étaient conservés dans ces contrées, quoiqu'ils y fussent mêlés de beaucoup d'usages idolâtriques et superstitieux.

§ 7. *Les Phéniciens et les Chananéens.*

Il faut convenir que les Phéniciens et les Chananéens étaient plongés dans toutes les horreurs de la plus grossière idolâtrie au temps de Moïse. Mais il ne paraît pas, par l'histoire sainte, qu'on pût leur faire le même reproche 400 ans auparavant, lorsqu'Abraham demeura parmi eux. Au contraire on en doit conclure que le vrai Dieu y était connu et adoré. Melchisédech, un des rois de cette contrée, était prêtre du Très-Haut. Abraham lui témoigna beaucoup de respect et de vénération. Il lui donna la moitié des dépouilles qu'il avait prises sur ses ennemis. Abimélec encore, autre roi de Chanaan, paraît avoir eu connaissance du vrai Dieu et l'avoir adoré. Il n'est fait du reste aucune mention qu'Abraham eût une religion différente de celle des Chananéens parmi lesquels il vivait alors, ni que ceux-ci l'inquiétassent en aucune sorte à ce sujet, ce qui serait infailliblement arrivé s'ils eussent été idolâtres. Il paraît plutôt qu'ils le regardèrent avec respect, comme un prophète de l'Eternel et le favori de Dieu.

§ 8. *Les Egyptiens.*

Abraham fut traité aussi avec honneur par Pharaon et les Egyptiens ; et il est à croire qu'ils n'étaient pas encore alors infectés de l'idolâtrie par laquelle ils se rendirent ensuite si fameux. Ce que les Livres saints nous disent de Pharaon indique assez que le vrai Dieu ne lui était pas tout à fait inconnu. L'Egypte n'était probablement pas encore entièrement corrompue au temps de Joseph : ce que l'on infère avec raison du respect qu'il eut pour leurs prêtres, et de son mariage avec la fille d'un prêtre. Si l'on doit croire ce que l'on rapporte des anciens habitants de la Thébaïde, il faudra convenir qu'ils conservèrent longtemps la religion primitive, au moins quant au culte d'un seul Dieu, créateur et souverain Seigneur de l'univers, qu'ils adoraient sous le nom de Kneph, tandis que les autres parties de l'Egypte étaient livrées aux superstitions du polythéisme le plus grossier (1).

§ 9. *Les Arabes.*

Le livre de Job, qui vécut quelque temps après Abraham, peut nous servir à apprécier la religion des anciens Arabes. Ce livre est rempli des plus sublimes notions de la Divinité ; le style annonce la plus haute antiquité. Cependant ce livre même insinue dans plusieurs endroits que le culte idolâtrique des corps célestes commençait à s'introduire dès

offrirent des sacrifices, dès la plus haute antiquité. C'est ce qu'on peut conclure des aveux mêmes que font ceux qui leur paraissent les plus favorables. Voyez l'ouvrage publié par quatre jésuites sous ce titre : *Scientia sinensis latine exposita, lib.* II, *p.* 51, *Paris* 1686. »

(1) Eusèbe rapporte un passage remarquable, qu'il dit être de Zoroastre, dans lequel il est parlé de Dieu dans les termes les plus nobles (*Euseb.*, *Præparat. Evangel.*, *lib.* I, *cap.* 10, *p.* 42, *A*). Si ce passage n'est point apocryphe, et que Zoroastre soit aussi ancien que quelques-uns le prétendent, il aurait vécu bien près du temps des patriarches, et il lui aurait été d'autant plus facile de conserver l'ancienne tradition de l'existence d'un seul vrai Dieu, qu'il l'aurait puisée à sa vraie source. Si l'on veut que Zoroastre ait vécu sous le règne de Darius Hystaspes, comme Hyde le pense d'après les historiens perses et arabes, on pourra toujours croire qu'il avait tiré l'idée qu'il avait de Dieu, ainsi que quelques autres parties de sa religion, des écrits de Moïse et des prophètes, comme ce savant écrivain l'a très-bien prouvé.

On sait que les Perses des premiers temps s'appelèrent Elamites, d'Elam, fils de Sem, leur fondateur. C'est le sentiment de Josèphe, qui dit que les Perses sont les mêmes que les anciens Elamites, ou du moins qu'ils en sont une branche (*Antiquités judaïques*, liv. I, chap. 7). Elam eut son partage à l'orient du Tigre et de l'Assyrie, au nord et à l'orient des Mèdes. La capitale de ce pays fut nommée Elym île du nom d'Elam. L'Ecriture joint Elam, Assur et les Mèdes comme peuples voisins. Dès le temps d'Abraham, nous voyons Codorlahomor, roi des Elamites, dans l'armée des rois liués contre Sodome et contre les villes voisines. (*Genèse, chap.* XIV, *p.* 1-9)

(2) Judith, chap. V, v. 6, 7, 8.

(1) Plutarch., De Isid. et Osirid., Oper. tom. II, p. 229. D. Euseb., Præparat. Evangel. lib. III, cap. 11, p. 115.

ce temps dans cette contrée de la terre (1).

J'observerai ici, en passant, que, suivant les écrits mosaïques, Dieu se plaisait, dans les anciens temps, à se communiquer à quelques personnes d'élite, en certaines occasions importantes. C'est ce que ce grand Etre fit non-seulement à l'égard d'Abraham, d'Isaac (2), de Jacob et de Joseph, mais aussi en faveur d'Abimélec, de Pharaon, de Laban et d'autres. Plusieurs passages du livre de Job prouvent que ce n'était point une chose extraordinaire alors pour les adorateurs sincères du vrai Dieu, de recevoir de lui des révélations extraordinaires dans lesquelles il leur manifestait sa volonté, soit pour les affermir dans sa religion sainte, soit pour empêcher que la connaissance ne s'en perdît parmi les hommes (3). Ne peut-on pas raisonnablement supposer que ces faveurs de Dieu n'étaient pas bornées aux pays où Job et ses amis vivaient, mais qu'elles s'étendaient également aux autres contrées où Dieu avait des serviteurs fidèles qui le craignaient, observaient sa loi et marchaient en sa présence dans la droiture de leur cœur. Il en fut ainsi, selon toutes les apparences, jusqu'à ce que, l'idolâtrie et l'impiété croissant de jour en jour, les nations se rendirent indignes de voir de si près la Divinité, et Dieu les abandonna à leurs propres voies : juste jugement qu'elles n'avaient que trop mérité par leurs crimes accumulés ! Qui sait si d'anciennes traditions de ces communications fréquentes et intimes de la Divinité, qui avaient eu lieu dans les premiers temps, ne servirent pas à donner de la vogue aux oracles ?

Le savant docteur Shuckford observe que les anciennes nations conservèrent longtemps des usages qui annonçaient une religion primitive universelle, dont il s'était conservé des traces dans les rites et les cérémonies de leur culte religieux ; et il met au nombre de ces usages, les sacrifices expiatoires et impétratoires, soit les sacrifices des animaux où l'on faisait couler le sang des victimes (4), soit les simples oblations du vin, de l'huile, des fruits et productions de la terre. On élevait des autels, on dressait des morceaux de pierre : tel celui que Jacob éleva pour y répandre de l'huile et le consacrer à l'Eternel. Toutes ces coutumes et cérémonies, pratiquées par les patriarches, furent admises par les Gentils, qui d'abord ne les firent servir qu'au culte du vrai Dieu, et qui dans la suite les transportèrent au culte sacrilége des idoles (1).

§ 10. *Anciennes traditions du sabbat.*

Une autre remarque, c'est que l'usage du septième jour consacré au Seigneur paraît avoir subsisté longtemps chez les nations de la plus haute antiquité : il était spécialement distingué des autres, particulièrement consacré à Dieu, et célébré comme une fête religieuse (2). En vain Selden a pris une peine infinie pour faire voir que ce septième jour, lorsqu'il en est fait mention parmi les païens, signifie non le septième jour de la semaine, mais le septième jour du mois, de sorte qu'on n'en peut pas conclure, selon lui, que l'observation religieuse du septième jour de la semaine ait jamais eu lieu parmi les nations du paganisme. On peut prouver par les recherches mêmes de ce savant, que le nombre sept fut sacré surtout chez les peuples de l'Orient, et que le cycle hebdomadaire de sept jours y est de la plus haute antiquité (3). D'où vient ce cycle ? Quelle origine plus probable peut-on lui assigner, que celle que lui donne Moïse, qui, après nous avoir tracé l'histoire de la création opérée en six jours, nous dit que Dieu se reposa le septième, et qu'en mémoire de ce repos du Seigneur, il voulut que le septième jour lui fût spécialement consacré ? Il se peut que l'ombre des temps couvrant cette ancienne tradition parmi plusieurs nations de la terre, le septième jour resta distingué des autres par quelque cérémonie particulière, sans que l'on en sût bien positivement la raison, ou que même l'observation de ce jour s'abolît entièrement chez d'autres peuples païens.

§ 11. *De l'histoire de la création.*

Cependant la tradition de la création mosaïque se conserva pendant plusieurs âges parmi les nations, et l'on en trouve des vestiges chez tous les peuples. On croyait presque universellement que le monde avait eu un commencement, et qu'il avait été fait d'une masse informe nommée *le chaos* : ce qui était très-conforme au récit de Moïse; non pas que je prétende que les anciens peuples avaient puisé cette doctrine dans les écrits du législateur juif, mais il est très-probable qu'ils la tenaient d'une tradition qui remontait au premier âge du monde. Les premiers hommes ne perdirent pas si vite le souvenir de leur origine, comme l'observe très-bien le docteur Burnet (4) : et les chefs des nations

(1) De tous les livres de l'Ecriture sainte, il n'y en a point sur lequel on ait formé tant de difficultés et de conjectures, que le livre de Job. Les uns prétendent que Job n'est qu'un personnage imaginaire, et ne regardent son histoire que comme un apologue. Les autres en admettant la réalité de son existence, ne s'accordent ni sur sa famille, ni sur son pays, ni sur le siècle où il a vécu. Les critiques ne sont pas moins partagés sur l'auteur qui nous a transmis cet ouvrage. Le savant M. Goguet a mis à la fin de son livre *De l'Origine des Lois, des arts et des sciences*, une excellente dissertation sur l'authenticité et l'antiquité du livre de Job, à laquelle je renvoie le lecteur.

(2) Il est dit que Rebecca vint consulter le Seigneur, concernant les enfants qui combattaient dans son sein : ce qui semble montrer qu'il y avait alors en Chanaan un prophète ou des prophètes, autres qu'Abraham et Isaac, auxquels on s'adressait pour savoir la volonté de Dieu : car la réponse qu'elle reçut contenait véritablement une prophétie remarquable. (*Genèse, chap.* XXV, vers. 22, 23.)

(3) Job, chap. IV, v. 12-20. Chap. XXXIII, v. 14, 15, et suiv.

(4) Il paraît par l'exemple de Caïn et d'Abel, et ensuite par celui de Noé, second père du genre humain, que les sacrifices firent partie du culte religieux dès les premiers âges du monde. Et si on les voit en usage parmi toutes les nations, on ne peut guère douter que cette universalité n'ait pour cause une ancienne tradition qui remonte jusqu'aux premiers hommes. On ne manque pas de bonnes raisons pour faire voir que cet usage ne fut point dans son principe, une invention humaine, mais une cérémonie d'institution divine.

(1) Shuckford, Connexion de l'histoire sacrée et de l'histoire profane, tome I.

(2) Euseb., Præparat. evangel. lib. XIII, cap. 12 et 13.

(3) Selden, de Jure nat. et gent., lib. III, cap. 17 et seq., usque ad finem hujus libri.

(4) Voyez, au sujet de l'antiquité et de l'universalité de

ne laissèrent point oublier cette vérité à ceux qu'ils réunirent en un corps politique. Aussi, dit le savant M. Goguet, plus on remonte dans l'antiquité, plus on se rapproche des temps voisins de la création, plus on trouve des traces sensibles de cette vérité qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de détruire (1). Nous ne manquons pas de témoignages qui prouvent que le sentiment de la création de l'univers subsista longtemps dans le monde.

Le docteur Hyde a reconnu que de temps immémorial, les anciens Perses avaient eu connaissance de l'histoire de la création; et c'est à cela qu'il attribue ce que nous avons remarqué ci-dessus à leur égard, savoir, qu'ils conservèrent plus longtemps qu'aucune autre nation les principes fondamentaux de la vraie religion (2).

Strabon nous assure, d'après le témoignage de Mégasthènes, que les brachmanes indiens, si célèbres par leur grand attachement pour les anciennes traditions de leurs ancêtres, croyaient que le monde avait eu un commencement, et qu'il était sorti du sein des eaux. En quoi il nous les représente comme d'accord avec les philosophes grecs (3). En effet Linus, un des plus anciens poëtes grecs, composa un poëme sur la cosmogonie, ou la génération du monde, qu'il commença par ce vers, rapporté par Diogène Laërce :

Ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπόρουσε.
Il fut un temps où tout commença d'être.

Diogène Laërce prétend qu'Anaxagoras emprunta de cet ancien poëte sa doctrine sur l'origine des choses. Le philosophe pensait que tous les éléments étant mêlés et confondus ensemble, l'intelligence était venue les débrouiller et les mettre dans le bel ordre que nous admirons avec raison (4). Quant aux philosophes qui s'efforcèrent d'expliquer la formation de l'univers par le mouvement des atomes ou les seules forces mécaniques de la matière, sans y faire intervenir une intelligence créatrice et formatrice, ainsi que les poëtes qui, confondant l'origine des choses avec la génération des dieux, publièrent une théogonie pour une cosmogonie, ils doivent être regardés comme des corrupteurs des anciennes traditions. Le souvenir n'en fut pas néanmoins entièrement aboli : il s'en conserva quelques vestiges parmi le peuple, chez les poëtes mêmes et les mythologistes qui contribuèrent le plus à les altérer. Ovide nous en fournit un exemple frappant. Il composa ses Métamorphoses d'après les fables des Grecs et la mythologie reçue. Cependant lisez le commencement de cet ouvrage, ce qu'il dit de l'ancien chaos et de la première formation du monde: vous y trouverez des traits si conformes au récit de Moïse, que l'on est tenté de croire qu'Ovide ou quelqu'un des auteurs qu'il suivit avait lu la Genèse. Du reste il paraît, par le *Traité du sublime* de Longin, et par les écrits de quelques autres païens, que les livres de Moïse ne leur étaient pas tout à fait inconnus. Qu'Ovide eût ou n'eût pas lu la Genèse, il n'eût sûrement pas fait usage, dans un ouvrage tel que ses Métamorphoses, d'un sentiment qui n'aurait pas été conforme aux anciennes traditions. Il est remarquable qu'il lui donne un tour païen, si j'ose ainsi m'exprimer : car en même temps qu'il suppose qu'un Dieu débrouilla le chaos, et en tira le monde avec tout ce qu'il contient, il suppose aussi la pluralité des dieux, et paraît ne savoir auquel attribuer cette formation de l'univers.

§ 12. *Notion d'une Divinité suprême conservée parmi les païens.*

Indépendamment de ce que l'on vient d'alléguer pour faire voir que la tradition de la création du monde se conserva longtemps dans le paganisme, on peut prouver directement que la notion d'une Divinité suprême ne fut jamais entièrement effacée de l'esprit des hommes : nouvelle preuve qu'il resta toujours sur la terre quelques vestiges de l'ancienne religion. Plusieurs passages tirés des livres des païens attestent que la connaissance d'un Dieu était une ancienne opinion transmise aux hommes par une tradition constante qui remontait à la plus haute antiquité. L'auteur du traité *De mundo*, que l'on met ordinairement au nombre des ouvrages d'Aristote, la regarde comme une ancienne tradition, comme une doctrine répandue par toute la terre et transmise des pères aux enfants (1). Platon, avant lui, parlant de Dieu, disait que cet Être avait le commencement, la fin et le milieu de toutes choses, qu'il était toujours accompagné de justice pour punir ceux qui violaient sa loi divine; et Platon nous donne ce sentiment de la Divinité pour une ancienne tradition (2). Plutarque traitant des différentes opinions des philosophes sur l'origine des choses, ne manque pas de faire mention de celle, qui ne pouvant s'accommoder d'un hasard aveugle pour auteur de l'univers, en attribue la formation à une intelligence suprême, à une cause sage et puissante ; et il ajoute que cette doctrine remonte jusqu'aux premiers temps, qu'elle n'est d'aucun auteur connu, et que de tout temps elle a été commune aux Grecs et aux Barbares (3). La notion d'un Dieu n'est point de l'invention des législateurs; mais l'ayant trouvée répandue parmi les hommes, ils s'en servirent utilement pour donner plus d'autorité à leurs lois.

Cette notion ne fut point non plus une production de la raison humaine, comme nous l'avons vu. Dieu la communiqua lui-même aux premiers pères du genre humain,

cette tradition, Burnet, *Archæologia, lib.* II, *cap.* 1, et *Telluris Theoria sacra, lib.* I, *cap.* 4, *e lib.* II, *cap.* 7; Grotius, *De Veritate religionis christianæ, lib.* I, § 16.

(1) De l'Origine des lois, des arts et des sciences, t. II, p. 451, 452.

(2) Hyde, Historia veterum Persarum, cap. 3, p. 81.

(3) Strabo, lib. XV, p. 1049, éd. Amsterdam.

(4) Diog. Laert., in Proœmio, § 4.

(1) Ἀρχὴ τῆς τῶν πάντων καὶ πατρὶς πάσιν ἀνθρώποις. De mundo cap. 6, Aristot. Oper. tom. I, p. 610. Edit. Paris, 1629.

(2) Ὁ τῶν ὅλων. Plato, De Legibus, lib. IV, Oper. p. 600, G. Edit. Lugd., 1590.

(3) Πλουτ. τοῦ δὲ ἀρχὴν ἀδόκητον ἔχουσα. Plut., De Isid. et Osir., Oper. t. II, p. 369, G. Edit. Francof., 1610.

par un effet de sa sagesse et de sa bonté. Mais la raison influe davantage sur la conservation de la connaissance d'un Dieu. Cette vérité une fois révélée aux hommes, ils en durent trouver des preuves à chaque pas, le spectacle de la nature dut l'imprimer de plus en plus dans leurs esprits. Chaque événement, dans le monde physique et moral, leur en rappela le souvenir, et ne contribua pas peu à l'entretenir et à la répandre parmi les nations. Il est vrai que les hommes, ayant corrompu leurs voies, ne mirent pas à profit ces sublimes connaissances ; cependant les œuvres visibles du Seigneur, sans cesse présentes à leurs yeux, ne laissèrent pas de conserver parmi eux quelque idée de ce pouvoir invisible qui ne fut jamais entièrement oublié et méconnu. En voici quelques témoignages dignes d'être recueillis.

§ 13. *Témoignage de Zaleucus.*

Zaleucus, de Locres, dit dans la célèbre préface de ses Lois : *Tous ceux qui habitent la cité et son territoire doivent, avant toutes choses, être persuadés de l'existence des dieux, surtout lorsqu'ils contemplent le ciel, la terre et l'ordre admirable des choses. On leur doit des hommages, des honneurs, un culte religieux, comme aux auteurs de tous les biens qui nous arrivent* (1).

Clinias, de Crète, un des interlocuteurs introduits par Platon, dans ses dialogues, dit, au dixième livre des Lois, qu'*il est aisé de prouver cette grande et importante vérité, qu'il y a des dieux*. Et lorsque son hôte d'Athènes lui demande comment cette vérité se démontre, Clinias lui répond : *Elle se démontre en premier lieu par l'ordre merveilleux qui éclate dans l'univers. Levez les yeux au ciel, voyez le soleil, le père de la lumière, qui règle si bien le cours des saisons, des années, des mois et des jours ; contemplez les étoiles qui brillent au firmament : étudiez la constitution des choses ; mais surtout quel spectacle admirable n'offre pas notre terre, cette multitude variée d'êtres de toute espèce qui habitent le sein des eaux, qui se promènent sur la surface de la terre et qui s'élancent dans son atmosphère. Qui a fait, qui a ordonné toutes ces choses, sinon les dieux ? Leur existence se prouve encore par le consentement unanime des Grecs et des Barbares, qui s'accordent tous en ce point, qu'il y a des dieux* (2).

On trouve dans les ouvrages de Cicéron plusieurs preuves de l'existence des dieux, tirées du spectacle de la nature : *Quel est l'homme assez aveugle*, s'écrie le philosophe romain, *pour contempler les cieux, et ne pas reconnaître qu'il y a des dieux* (3) ? Dans la préface ou introduction au livre des Lois, il regarde *comme indigne du nom d'homme celui qui jouit du cours merveilleux des astres, de la vicissitude des jours et des nuits, de la juste température des saisons, et des différentes productions de la terre, que les dieux font naître pour son usage, sans leur en témoigner sa reconnaissance* (1). Et ailleurs, Cicéron, parlant des merveilles de la nature et de la Providence, dit : *Est-il possible de contempler ces choses et une infinité d'autres du même genre, sans élever nos pensées vers l'architecte suprême qui a fait un si grand ouvrage, si elles ont eu un commencement, comme Platon l'a pensé ; et si elles ont toujours existé selon le sentiment d'Aristote, on ne peut s'empêcher de reconnaître un modérateur suprême qui les conduit et en règle le cours* (2).

Plutarque, dans son traité des Opinions des philosophes, remarque que l'observation des corps célestes, de leurs influences salutaires, de leurs mouvements harmoniques et des effets qu'ils produisent sur la terre, fut une des principales considérations qui élevèrent les hommes à la connaissance d'une Divinité. Il est vrai pourtant qu'il parle de plusieurs dieux, au nombre desquels il place le ciel, la terre, le soleil, la lune et les étoiles (3).

Quoi qu'il en soit, les passages que je viens de rapporter et une infinité d'autres que je pourrais y ajouter, suffisent pour faire voir qu'au sein du paganisme les hommes reconnurent l'existence et les perfections de la Divinité, aux traits d'intelligence, de beauté et d'ordre que leur offraient les merveilles de la nature. Il faut prendre garde néanmoins de leur supposer ici plus de sagesse qu'ils n'en eurent réellement. Quoiqu'ils convinssent aisément que le monde ne pouvait pas être l'ouvrage du hasard, cependant nous n'avons aucune preuve qu'ils reconnurent une seule cause de tous les effets qu'ils contemplaient dans l'univers. Au contraire, ils les attribuèrent à plusieurs divinités, ou causes intelligentes, entre lesquelles ils partagèrent le gouvernement du monde. Telle fut l'erreur qu'embrassa la raison abandonnée à elle-même lorsqu'elle oublia les anciennes traditions. Les auteurs anciens nous en fournissent un grand nombre de témoignages ; et je ferai voir dans la suite que par tout où les écrivains du paganisme, antérieurs à l'ère chrétienne, allèguent le consentement de toutes les nations contre les athées pour prouver l'existence d'une Divinité, ils entendent parler du polythéisme, et non de l'unité d'un Dieu suprême. A la vérité, ce polythéisme se perfectionnant par les médi-

(1) Cet excellent fragment de Zaleucus, nous a été conservé par Stobée, *Serm.* 15. Le savant auteur de la *Divine Légation de Moïse*, en a fait un usage heureux et une élégante traduction anglaise, à laquelle je renvoie le lecteur. Le célèbre Warburton a aussi vengé l'authenticité de ce passage contre les objections d'un fameux critique. Voyez Div. Leg. of Moses vol. 1, Book II, sect. 5, p. 112 et seq. et p. 127, 128. 4e édit.

(2) Platon, De Legibus, lib. X, Oper. p. 664. Ficin. edit., Lugd., 1590.

(3) *Quis est tam cæcus, qui cum suspexerit in cœlos, non esse deos sentiat ?* Cicero, orat. Haruspic. Responsa, p. 9.

(1) *Quem vero astrorum ordines, quem dierum et noctium vicissitudines, quem mensium temperatio, quemque ea quæ gignuntur nobis ad fruendum, non gratum esse cogant, hunc hominem omnino nomen ire qui deceat ?* Cic., De Legibus, lib. II, cap. 7, p. 95, 96. Edit. Davis, 2.

(2) *Hæc igitur et alia innumera cum cernimus, possumne dubitare quin his præsitet effector, si hæc nata sunt, ut Platoni videtur ; vel, si semper fuerint, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris. Cicero*, *Tuscul.* Quæst. lib. 1, cap. 28, p. 68, edit in-quarto.

(3) Plutarch., De Placitis philosoph., Oper. tom. II, pag. 880.

tations de la philosophie, au milieu de cette foule innombrable de dieux reconnus et adorés pour tels, par une corruption affreuse de la religion primitive, on conserva une sorte d'idée d'un Dieu suprême; mais, quoique l'on distinguât ce Dieu des autres et qu'on lui attribuât une supériorité de pouvoir, une espèce de prééminence, cependant il était de la même nature que les autres dieux; ceux-ci étaient tout aussi réellement dieux que lui, et partageaient avec lui l'empire souverain du monde. Telle était l'opinion générale concernant les dieux, ainsi qu'on le verra plus amplement dans la suite de cet ouvrage.

Une remarque du savant docteur Cudworth, c'est que, quoique les poëtes aient contribué plus que personne à défigurer et à corrompre la vraie religion primitive, ils conservèrent pourtant la tradition d'une Divinité suprême. Dans la multitude des dieux dont ils font mention dans leurs écrits, ils en distinguent un d'une manière plus ou moins explicite; et ils parlent de ce Dieu supérieur dans les termes les plus sublimes, lui attribuant les perfections les plus excellentes de la Divinité, celles qui ne conviennent réellement qu'au vrai Dieu, comme la toute-puissance, la sagesse infinie et le gouvernement souverain du monde. Ils l'appellent le Père tout-puissant, le Père des dieux et des hommes. Ils le représentent comme un monarque universel qui commande aux hommes et aux dieux, qui règle tous les événements au ciel et sur la terre. On trouve ces expressions dans Homère et les autres poëtes grecs. On les retrouve dans les poëtes latins, dans Plaute, dans Virgile, dans Horace (1). Cudworth a rassemblé un grand nombre de passages de cette espèce : nous en rapporterons quelques-uns au bas de la page (2). Malgré cela, on ne peut disconvenir que ces mêmes poëtes n'aient souvent confondu celui qu'ils représentaient comme le Dieu suprême, avec ce Jupiter sur le compte duquel ils débitaient tant d'histoires indécentes et ridicules : de sorte qu'ils corrompaient le grand principe de toute religion, même en le conservant. Quoi qu'on en dise, leurs écrits serviront toujours de preuve authentique que la notion d'une Divinité suprême ne fut jamais totalement effacée de l'esprit des hommes, ni entièrement étouffée par les absurdités monstrueuses de la théologie païenne.

Je ne parle ici que de l'opinion reçue parmi le peuple, concernant la Divinité. J'exposerai ailleurs les sentiments des philosophes sur le même sujet. J'observerai seulement ici, comme en passant, que quelques-uns des plus grands philosophes ne contribuèrent pas peu à altérer le dogme de l'existence d'un Dieu suprême, et que lors même qu'ils parlaient de la Divinité d'une manière grande et sublime, exaltant dans les termes les plus forts et les plus nobles ses perfections infinies, ils semblaient en même temps, par une condescendance aveugle pour la religion nationale, donner dans toutes les erreurs du polythéisme et de l'idolâtrie.

§ 14. *Notion d'une divinité retrouvée chez les sauvages.*

Si nous passons des nations les plus policées du monde païen chez les peuples réputés ignorants, barbares ou sauvages, nous y trouverons pareillement des idées, quoique faibles et défigurées, d'une Divinité suprême. Les peuples mêmes chez qui on devrait le moins s'attendre à trouver des restes de l'ancienne tradition, se trouvent l'avoir conservée dans un plus grand degré de clarté que ceux chez qui les arts et les sciences ont fleuri.

On a cru pendant longtemps que les Hottentots, c'est-à-dire les nations qui habitent les contrées du cap de Bonne-Espérance, n'avaient absolument aucune notion de Dieu: des voyageurs modernes, mieux instruits, nous assurent le contraire. Le père Tachart nous dit avoir reconnu, dans une conférence qu'il avait eue avec quelques Hottentots des plus intelligents et des plus éclairés de la nation, qu'ils croyaient l'existence d'un Dieu qui avait fait le ciel et la terre, qui faisait tonner et pleuvoir; mais que, contents de reconnaître son existence, ils ne se croyaient pas obligés de lui rendre aucun culte. Cette relation est confirmée par plusieurs autres écrivains dignes de foi, surtout par M. Kolben, dont l'exactitude dans tout ce qu'il rapporte des Hottentots, est suffisamment reconnue. Pendant son séjour au Cap, où il passa plusieurs années, il prit un soin particulier de s'instruire de leur religion et de leurs mœurs. Il n'épargna ni peines ni temps pour s'en informer par lui-même. Le résultat de ses recherches fut que les Hottentots croient un Etre suprême, créateur du ciel et de la terre, et de tout ce qu'ils renferment, par la toute-puissance duquel tout ce qui est, vit et se meut; qu'ils donnent à cet Etre créateur toutes les perfections et les vertus imaginables; que le nom qu'il porte dans leur langue signifie le Dieu de tous les dieux. Ces idées de la Divinité sont grandes et magnifiques : en voici d'autres qui leur sont inférieures. Les Hottentots, suivant le rapport du même historien, disent de ce Dieu suprême, que c'est un bon homme, qu'il ne fait de mal à personne,

(1) Virgil., Æneid. libro X, vers. 2 et 8. Horat., Odar. lib. I, od 12, et lib. III, od. 4.

(2) Cudworth, Systema mundi intellect., cap. 4, § 19, p. 555 et seq.

Les poëtes, qui travaillent principalement pour la multitude, ont débité bien des choses qui font voir, comme le dit M. le Clerc dans le tome III de sa Bibliothèque choisie, p. 52, que la véritable idée de la Divinité n'était pas entièrement effacée de leurs esprits. Par exemple, on trouve dans Homère et dans Hésiode que les dieux sont tout-puissants, immortels, bons, prévoyants, sages, bienheureux, amis de la vertu, et ennemis du vice, etc. Peut-on rien voir de plus beau et de plus précis que ce beau passage de Sophocle : « Dans la vérité, il n'y a qu'un Dieu, il n'y en a qu'un qui a fait le ciel, la terre, la mer et les vents. Cependant la plupart des mortels, par une étrange illusion, dressent des statues, des dieux de pierre, de cuivre, d'or, et d'ivoire, comme pour avoir une consolation présente de leurs malheurs. Ils leur offrent des sacrifices, ils leur consacrent des fêtes, s'imaginant vainement que la piété consiste en ces cérémonies. » Peut-on reconnaître plus formellement l'unité du Dieu créateur, et la vanité de l'idolatrie ?

qu'il habite bien au-dessus de la lune. Ils ne lui rendent aucun culte particulier, quoiqu'ils adorent la lune : ils rendent aussi des hommages religieux à un être malfaisant qu'ils reconnaissent pour l'auteur du mal, et dont ils cherchent à conjurer la malice en l'adorant (1). Si l'on fait attention au caractère de ces peuples, ennemi de toute sorte de raisonnement et de spéculation en matière de religion, on concevra aisément que leurs idées d'une Divinité suprême, en ce qu'elles ont de juste et de raisonnable, ne sont point le produit de leur esprit ni de leur raison, mais les restes d'une ancienne tradition qu'ils ont reçue de leurs ancêtres, et à laquelle ils demeurent aussi inviolablement attachés qu'aux autres opinions et usages qui dérivent de la même source : car il y a parmi eux beaucoup d'autres anciennes traditions remarquables : Kolben en rapporte plusieurs.

Les voyageurs rapportent des choses à peu près semblables des nègres de la côte de Guinée. Ils s'accordent à dire que ces noirs reconnaissent un Etre tout-puissant, mais si élevé au-dessus de la terre qu'il ne prend aucun soin des pauvres mortels : en conséquence ils ne lui rendent aucun culte religieux : ils ne lui adressent ni prières, ni actions de grâces. Mais ils font des prières et des sacrifices à une multitude d'autres divinités, parmi lesquelles il y en a de fort ridicules (2).

Il paraît par les relations anciennes et modernes de l'Inde, qu'il y a plusieurs tribus ou nations indiennes qui reconnaissent et adorent un Etre suprême, cause première et productrice de toutes choses : ils pensent aussi que ce Dieu, trop grand pour s'abaisser jusqu'à se mêler des affaires de ce monde, qu'ils jugent trop au-dessous de lui, a créé des dieux subalternes pour en prendre soin à sa place. Ces dieux du second ordre en ont encore d'autres au-dessous d'eux, ce qui forme une hiérarchie divine très-nombreuse : chaque dieu mérite des honneurs et un culte particuliers (3).

M. Knox ayant passé vingt années dans l'île de Ceylan, aux Indes orientales, a eu occasion de connaître à fond les mœurs et la religion de ces habitants. Ils adorent plusieurs dieux, et même les mauvais génies, craignant d'être détruits par ceux-ci. Ils reconnaissent aussi un Dieu suprême, qu'ils appellent le Créateur du ciel et de la terre. Ce premier Etre a, selon eux, des dieux inférieurs sous lui, auxquels il a donné ses ordres pour le gouvernement du monde, le maintien de l'ordre et de l'harmonie dans toutes ses parties : car pour lui il ne se mêle de rien (4). Ils ont des prêtres et des temples pour les divinités subalternes ; mais le Dieu suprême n'a aucune sorte de culte.

Quant aux peuples de l'Amérique, Acosta nous dit que *la croyance d'un Dieu, maître souverain de toutes choses, et parfaitement bon, est commune à presque tous ces peuples, même aux plus barbares; et que par conséquent un des principaux devoirs de ceux qui veulent les civiliser, doit être de leur apprendre d'une manière plus précise quel est cet auteur suprême et éternel de toutes choses qu'ils adorent si aveuglément* (1).

M. la Fiteau, dans son livre *des Mœurs des sauvages*, observe qu'ils reconnaissent un être ou esprit suprême, quoique, ajoute-t-il, ils le confondent avec le soleil auquel ils donnent les titres pompeux de grand esprit, d'auteur et arbitre de la vie (2). Cela peut être vrai de quelques sauvages, et montre toujours qu'ils avaient une notion d'un dieu souverain, qu'ils appliquaient si mal à propos au soleil. Cependant nous sommes sûrs que d'autres peuples de l'Amérique ont eu l'idée d'une Divinité bien supérieure au soleil. Garcilasso de la Vega nous apprend qu'avant l'arrivée des Incas au Pérou, les anciens habitants de ces contrées, peuples ignorants et grossiers, croyaient qu'il y avait un Dieu suprême auquel ils donnaient le nom de *Pacha-Camack*, qu'il donnait la vie à toutes les choses, qu'il conservait le monde. Ils disaient qu'il était invisible, qu'ils ne l'avaient point vu, et qu'ils ne pouvaient le connaître. C'était la raison pourquoi ces anciens Péruviens n'avaient point de temples ni de sacrifices en son honneur. Tout son culte se réduisait à incliner profondément la tête et à élever les yeux, lorsqu'ils prononçaient son auguste nom. Cependant on lui éleva dans la suite un seul temple, dans un endroit nommé *la vallée de Pacha-Camack :* il subsistait encore lors de la première entrée des Espagnols au Pérou. Mais les Incas poussés par des vues politiques, ayant introduit parmi les Péruviens le culte du soleil, Pacha-Camack fut négligé et presque oublié.

(1) Voy. Relation du Cap de Bonne-Espérance, par Kolben, tome I, chap. 8.

(2) Relation de Guinée par Salmon, dans son Histoire moderne.

(3) Relation des missionnaires danois, partie II, p. 7, et suiv. Phillips's Account of religion etc. of the people of Malabar

(4) Cette notion d'un Dieu oisif qui ne se mêle point des affaires de ce monde, mais qui en commet le soin à des dieux inférieurs, était générale parmi les païens, et elle fut une des causes principales du progrès et du grand crédit de l'idolatrie. Car de là il arriva que par la suite des temps on négligea la Divinité qui ne se mêlait de rien, pour ne considérer que les dieux inférieurs qui, gouvernant tout, étaient ceux dont les hommes dépendaient réellement, et dont ils avaient tout à craindre ou à espérer. Ainsi l'on se contenta de sacrifier à ceux-ci, de les adorer, de les invoquer ; et l'on oublia entièrement l'autre qui n'était à l'égard des mortels qu'une divinité idéale.

(1) *Hoc communiter apud omnes pene barbaros est, et verum quidem omnium rerum summum ac summe bonum putantur... Igitur et quis ille summus idemque sempiternus rerum omnium opifex, quem ignorant vulgo, per omnia docendi debent.* Jos. Acosta, De procuranda Indorum salute, lib. V, p. 175, cité par Cudworth. Quoiqu'ils adorassent le Dieu principal comme un être très-bon, ils avaient encore un culte privilégié pour un mauvais principe, ou même pour plusieurs êtres méchants, auxquels ils faisaient des prières et des sacrifices dans la crainte qu'ils ne leur fissent du mal.

(2) Nous verrons par un passage de Macrobe que je citerai plus bas, que les Grecs et les Romains, les peuples les plus civilisés de tous les païens, avaient coutume, dans les cérémonies solennelles du culte qu'ils rendaient au soleil, de l'appeler *l'esprit du monde, le pouvoir du monde, la lumière du monde*

(4) Cette notion d'un Dieu oisif qui ne se mêle point des affaires de ce monde, mais qui en commet le soin à des dieux inférieurs, était générale parmi les païens, et

On nous assure aussi que quelques habitants de la Floride adorent un dieu, créateur de toutes choses, qu'ils nomment *Okée*; qu'ils ont des prêtres qui lui offrent des sacrifices. Mais ils ne pensent pas qu'il se mêle des affaires humaines, il en a remis le soin à des dieux inférieurs qui règlent tout, et auxquels par conséquent ils rendent un culte religieux : le soleil et la lune sont deux des principaux dieux subalternes.

§ 15. *Le culte du vrai Dieu transporté à de vaines idoles.*

Ainsi presque toutes les nations de la terre, les peuples les plus civilisés, comme les plus barbares, nous offrent quelques traces de la croyance d'une Divinité suprême; et cette croyance ne doit point être attribuée à la force de la raison, au progrès des connaissances humaines ni aux spéculations philosophiques. Au contraire, elle ne fut jamais plus forte et plus claire que lorsque la raison fut moins cultivée, je veux dire dans les premiers âges du monde. Il est donc plus naturel de la regarder comme un reste faible et précieux d'une ancienne religion universelle, révélée aux hommes dès le commencement, et transmise d'âge en âge par la tradition. Quelques nations peut-être perdirent tout à fait ce grand principe fondamental de la religion primitive, adorant tous les dieux, excepté celui qui méritait seul d'être adoré. Quand on nous apporterait l'exemple d'une nation tellement idolâtre qu'elle ne conservât absolument aucune idée distincte d'un Dieu supérieur aux idoles, que ferait un exemple unique contre la multitude des autres nations, chez qui l'idolâtrie la plus monstrueuse ne put abolir la foi d'un Dieu suprême, quoiqu'elle fût étrangement défigurée? Car elle n'avait conservé nulle part la pureté de son origine; partout elle était corrompue par les absurdités de la superstition et du polythéisme. Parmi les nations qui reconnaissaient au moins confusément un Dieu créateur, les unes ne lui rendaient aucune sorte de culte, d'autres alliaient son culte à celui des plus infâmes idoles, de sorte qu'il n'était plus reconnaissable. Le grand nombre de fausses divinités introduites les unes après les autres, et dont le culte fut établi par l'autorité publique, fixa tous les regards et détourna toute l'attention du seul être qui la méritait. Le vrai Dieu fut négligé, oublié. On n'adora que de vaines idoles. *Ainsi l'idolâtrie succéda au théisme. Livré aux folles erreurs du polythéisme, tout occupé des cérémonies superstitieuses de l'idolâtrie, le monde perdit presque de vue le seul vrai Dieu*, suivant l'expression de Locke (1). *Les hommes méconnurent le vrai Dieu*, dit milord Bolingbroke, *ils le perdirent de vue, et les êtres imaginaires usurpèrent un culte qui n'était dû qu'à lui* (2).

En se faisant l'idée la plus favorable que l'on puisse avoir de l'état de la religion dans le monde païen, sans choquer la vérité de l'histoire, on est toujours obligé de reconnaître que la notion et le culte du vrai Dieu étaient si étrangement altérés parmi les hommes, qu'il n'était pas possible que la raison devenue l'organe de l'erreur et l'esclave des passions, pût les tirer de l'abîme, et rendre à la religion primitive son ancien éclat. Ils avaient le plus grand besoin d'une révélation extraordinaire : ce que je vais continuer de prouver. Il ne sera pas hors de propos de remonter à la source du mal, de faire voir quelles furent les causes principales de la corruption des hommes, comment et par quels degrés les nations abandonnèrent le culte de l'Eternel et en perdirent presque jusqu'au souvenir, pour lui substituer les absurdités monstrueuses du culte idolâtrique. Ces recherches doivent surtout avoir pour objet ces peuples célèbres par leur sagesse, chez qui les arts, les sciences et la philosophie firent les plus grands progrès (1).

(1) Locke, Christianisme raisonnable.

(2) Œuvres de milord Bolingbroke, vol. IV, p. 80, et 461. Lettres philosophiques, en anglais.

(1) Revenons encore à M. Hume avant que de passer à la recherche de l'origine de l'idolâtrie, et à l'examen de ses différentes espèces. Cette note pourra servir de récapitulation à ce qu'on vient de lire.

M. Hume prétend prouver par le progrès naturel des connaissances, que le polythéisme fut la première religion du monde. « Cette preuve pourrait être bien satisfaisante pour un savant du siècle du philosophe : si l'on suppose les créatures humaines sorties de dessous de la terre et abandonnées au développement naturel de leurs facultés, sans doute qu'elles ne se perfectionneront que par degrés : il s'écoulera bien des siècles, leur esprit passera par bien des erreurs et par bien des absurdités avant qu'il s'élève jusqu'à l'origine de son être, si tant est qu'il puisse y atteindre ; si peut-être même il ne demeure pour toujours abruti et réduit à l'état de pure animalité.

« Alors ce n'est plus qu'une conjecture sans aucune ombre de probabilité. La raison perfectionnée nous apprend que l'homme est la production d'un être doué de sagesse, de sagesse et de bonté infinie, dit M. Hume en convient ; mais pourquoi perd-il de vue cette grande vérité, lorsqu'il entreprend de remonter à la naissance des religions? N'est-ce pas de là qu'il devait partir? Comment a-t-il que son Histoire n'en devînt moins naturelle, pour être fondée sur la nature et sur la raison? Fallait-il des hypothèses chimériques pour lui mériter ce titre?

« Si, dans un de ces mondes innombrables dont le Créateur a parsemé l'espace, il se trouve une planète destinée au séjour d'une créature, laquelle avec bien des imperfections attachées à son espèce, renferme pourtant un certain degré de perfectibilité, mais qui par lui-même ne saurait se développer, ou dont le développement naturel ne serait que fort tardif, fort casuel et fort incertain, est-il à présumer que Dieu laissera ce germe étouffé, ou pour toujours, ou au moins pendant une longue succession de siècles, au tout desquels cet être n'en serait encore qu'à ses rudiments; et puis, plongé pour le moins aussi longtemps dans la barbarie et dans la superstition la plus grossière, ne s'en débarrasserait à la fin qu'avec beaucoup de peine et très-douloureusement? Si la destination visible de l'homme est de connaître et d'aimer l'Auteur de son existence, sera-t-il exposé à manquer cette destination, à ressembler aux animaux brutes, ou à croupir éternellement dans l'ignorance et dans l'erreur?

« On m'accordera sans doute qu'il est infiniment plus probable que Dieu fournisse à l'homme des moyens propres à le conduire au but de son existence : il pourra le faire de deux manières. Ou il placera les premiers hommes dans des circonstances favorables qui développeront leurs facultés, qui accélèreront la marche de leur intelligence, et les mettront en état de remonter du spectacle de la nature jusqu'à la première cause. Ou bien il se découvrira à eux d'une façon plus directe et plus immédiate; peut-être aussi se servira-t-il de ces deux moyens à la fois. »

Nous avons vu dans une des notes qui précèdent comment le premier mode aurait eu lieu, si Dieu l'avait choisi. Mais l'histoire nous montre que ce n'est pas

CHAPITRE III.

La connaissance du vrai Dieu commence à s'affaiblir parmi les hommes. Ils négligent et abandonnent son culte. La première corruption de la religion commença par le culte du ciel et des corps célestes. C'est la plus ancienne espèce d'idolâtrie connue. Elle fut en vogue de très-bonne heure et se répandit généralement parmi toutes les nations païennes.

§ 1. *Le culte des astres introduit chez les Egyptiens et les Phéniciens.*

Il paraît que l'idolâtrie commença par le culte que l'on rendit au ciel et aux corps célestes, le soleil, la lune et les étoiles. Tels furent les premiers faux dieux qui usurpèrent les hommages et les adorations dont l'Eternel seul devait être l'objet. Diodore de Sicile nous apprend que *les plus anciens habitants de l'Egypte, contemplant les cieux et les corps célestes qu'ils contiennent, et descendant de cette contemplation au spectacle que leur offrait la terre et les phénomènes qui s'y opèrent, furent frappés d'étonnement et d'admiration; qu'ils regardèrent le soleil et la lune comme des dieux éternels, comme les premiers et les principaux dieux; et qu'ils supposèrent que ces divinités gouvernaient le monde* (1). Ce passage est cité par Eusèbe qui observe aussi que *les premiers philosophes qui, parmi les anciens Phéniciens, s'appliquèrent à l'étude de la nature, contemplant le soleil, la lune et les autres étoiles errantes, et voyant combien ces grands corps avaient d'influence sur les éléments et les autres choses de notre monde, ils furent portés à croire que c'étaient les seuls dieux que l'on dût adorer.* Loin donc que la vue des ouvrages de la création élevât les hommes vers le créateur de tant de merveilles, elle causa au contraire l'idolâtrie des premiers physiciens (2), qui prirent pour des dieux les êtres que Dieu avait créés. Trop pleins de leur propre sagesse, leur science les enorgueillit et leur fit oublier l'ancienne tradition que Moïse leur avait laissée comme la base de toute religion, cette grande vérité : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* (1).

Ce que je viens de dire des Égyptiens et des Phéniciens est également vrai des Assyriens et des Chaldéens, qui, selon plusieurs anciens historiens, furent les premiers qui rendirent des honneurs divins aux corps célestes. Il n'est pourtant pas probable que ces nations soient tombées tout à coup dans l'espèce la plus grossière de cette idolâtrie. Leurs savants s'appliquèrent de bonne heure à l'étude de l'astronomie, ils observèrent le cours des astres et leurs influences. Ces observations donnèrent naissance à l'astrologie judiciaire. Leur imagination ajoutant à ces observations, se livra à de vaines spéculations, et feignit que ces astres étaient doués de la vie et de l'intelligence, opinion qui devint ensuite générale parmi les nations (2).

en exécution avec le succès le plus complet. « J'y vois l'origine du genre humain. J'y vois le théisme dicté aux premiers hommes par celui même qui est l'objet du théisme : de là par une suite de générations bien liée, je passe aux fondateurs d'une famille, d'une société, d'une nation théiste, d'une nation, dis-je, qui a transmis cette doctrine pure, qu'elle reçut de ses ancêtres, jusqu'à la postérité la plus reculée, et dont les annales ont été en tout temps dépositaires des principes du théisme et inséparables de ces principes. Alors je me dis : Si la raison d'un côté me fait croire que le théisme doit avoir été la religion des premiers hommes ; si de l'autre la plus ancienne et la plus authentique des histoires me présente les choses précisément de la même façon ; il y a donc un heureux accord entre l'histoire et les enseignements de la raison : ces deux sources de mes connaissances conspirent donc et se prêtent une confirmation réciproque, au lieu que chez M. Hume elles sont en perpétuelle contradiction : ses raisonnements non-seulement sont démentis par l'histoire, mais encore par les principes mêmes qu'il adopte comme des principes raisonnables. » Examen de l'histoire naturelle de la religion, par M. Hume.

(1) Τοὺς μὲν Αἰγύπτιοι ἀνθρώπους τὸ παλαιὸν γενομένους, ἀναβλέψαντας εἰς τὸν κόσμον, καὶ τὴν τῶν ὅλων φύσιν, καταπλαγέντας τε καὶ θαυμάσαντας ὑπολαβεῖν, εἶναι θεοὺς ἀΐδιους τε καὶ πρώτους τῶν τε ἄλλων, καὶ τὴν οἰκουμένην τούτους δὲ τοὺς θεοὺς δόξαντας καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον διοικεῖν. Diod. Sicul., lib. 1, apud Euseb. Præp. evang., lib. 1, cap. 9, initio.

(2) Οἱ πρῶτοι φυσικοί.

(1) Genes., cap. 1, ỳ. 1.

(2) Le Dr. Campbell assure positivement que « l'homme abandonné à lui-même, sans instruction, regarderait sans aucun doute les corps célestes comme animés d'une vie particulière et se mouvant par leur propre vertu. » (voy. Campbell's Necessity of revelation, p. 185, 186.) Le même savant dit ailleurs : « Je ne puis m'empêcher de penser que les hommes, livrés à leurs seules lumières naturelles, et privés d'une révélation divine extraordinaire, s'imagineront non-seulement que les astres sont des animaux, mais qu'ils en feront les objets de leurs pensées, de leurs craintes et de leurs espérances, jugeant par l'expérience journalière qu'ils dépendent à plusieurs égards de ces êtres supérieurs ; et ils ne se formeront aucune idée d'un être invisible, supérieur aux astres, infiniment grand et puissant, tel que le Créateur du ciel et de la terre. » (voy. p. 211 et 305.) Il répète la même chose en plusieurs autres endroits, et soutient que c'est la voie la plus naturelle pour rendre raison de l'origine de l'idolâtrie. Il me paraît aussi fort probable que les hommes commencèrent de bonne heure à observer le soleil, la lune et les étoiles, et à les regarder comme des êtres animés, en conséquence de leur influence marquée sur ce bas monde, d'où naquit la première et la plus ancienne idolatrie. Mais je n'oserais être aussi affirmatif sur ce point que le célèbre théologien dont je viens de parler. Je n'oserais avancer d'un ton aussi dogmatique, que les hommes livrés à eux-mêmes, croiraient sans aucun doute, que les corps célestes sont animés d'une vie particulière, et qu'ils se meuvent par leur propre vertu ; que le soleil, la lune et les étoiles sont des animaux vivants, aussi réellement animaux que les hommes, les oiseaux, les poissons, etc. Les mouvements des astres, invariables et uniformes, me paraissent trop différents des mouvements spontanés des animaux, pour porter l'esprit observateur à conclure qu'ils se meuvent par eux-mêmes, par l'activité de leur propre vie. Quand même encore les hommes se sentiraient portés à les croire animés, il ne s'ensuivrait pas nécessairement qu'ils fixassent sur eux leurs pensées, leurs craintes et leurs espérances, sans remonter à un être invisible au delà de ces corps célestes. Les astres, quoique réputés des animaux, pouvaient aussi paraître des créatures, comme les animaux terrestres, produits par le même Dieu créateur, et dans la même dépendance qu'eux. Plusieurs chrétiens ont cru les astres animés, sans néanmoins en faire des dieux. Le célèbre et savant Origène croyait que Dieu leur avait donné la raison et la sagesse en partage ; mais il était bien éloigné de penser qu'ils méritassent d'être adorés. Il savait que les adorations des mortels n'étaient dues qu'au Dieu créateur qui avait fait les astres et qui leur avait donné la lumière et l'intelligence ; et que le soleil, la lune et toute l'armée des cieux, se joignaient aux hommes justes pour célébrer ensemble la grandeur de Dieu et de son Fils unique (voy. *Orig. contra Cels.*, lib. v, p. 257, 278). Je dirai la même chose du fameux rabbin Maimonides qui ne doutait pas que les globes célestes ne fussent des animaux doués de raison et d'intelligence, qui adoraient, louaient et célébraient un Dieu créateur. Il dit quelque part que ce sentiment était adopté par plusieurs autres docteurs juifs (*Maimon.*, *More Nevoch.*, part. II, cap. 5).

Peut-être qu'ils les supposèrent d'abord subordonnés au Dieu suprême qui en avait fait ses principaux ministres, et leur avait confié l'administration du monde. Dans cette supposition ils ne durent leur rendre au commencement qu'un culte fort inférieur à celui du Très-Haut. Mais le premier pas fait, on en vint dans la suite jusqu'à les regarder comme les principales divinités, à leur attribuer la toute-puissance et le souverain domaine de l'univers, à les adorer comme des êtres dont le genre humain dépendait entièrement. Ainsi s'introduisit le polythéisme, qui fit négliger et presque oublier le culte du seul vrai Dieu. S'il y eut un Dieu estimé supérieur aux autres et digne de plus grands honneurs, ce fut le soleil. Cette idolâtrie se répandit rapidement dans le monde.

§ 2. *Sabéisme des Arabes et des Perses.*

Le sabéisme, qui consistait à ne point reconnaître d'autre dieu que les astres, remplit la plus grande partie de la terre, au rapport du rabbin Maimonides. Tous les astres furent transformés en autant de dieux ; mais le soleil fut réputé le plus grand de tous. La plus haute idée que les sabéens avaient de la Divinité se réduisait à la regarder comme l'esprit ou l'âme des corps célestes (1). Philon, qui traduisit l'histoire phénicienne de Sanchoniathon, nous dit que les anciens habitants de la Phénicie reconnaissaient le soleil pour le seul maître suprême du ciel. Il ajoute qu'ils lui donnaient pour cette raison le nom de Baal-Samen, qui a cette signification dans leur langue (2).

Le savant M. Sale, dans le discours préliminaire qu'il a mis à la tête de sa traduction anglaise du Koran, observe que les anciens Arabes étaient si versés dans la connaissance du cours des astres et de leur influence, qu'ils connaissaient par l'observation de leur lever et de leur coucher, les variations de l'air ; et que cette découverte, suivant leurs auteurs, les conduisit à attribuer un pouvoir divin aux astres. Il paraît aussi, par un passage du livre de Job, que de son temps, probablement avant Moïse, le culte idolâtrique des astres était en vogue dans cette partie de l'Arabie où ce saint homme vivait; quoique pourtant cette idolâtrie ne fut pas si générale, que Dieu n'eût encore des serviteurs fidèles, tels que Job lui-même, qui avaient en horreur une telle iniquité, la regardant comme un crime détestable, injurieux à la Divinité, comme une apostasie digne des plus terribles châtiments du ciel (3).

Quoique le docteur Hyde ne convienne pas avec Hérodote que les anciens Perses adorassent dès le commencement le soleil, la lune et les étoiles, et les éléments, il convient pourtant qu'ils se laissèrent aller de bonne heure au culte des corps célestes, dès avant le temps d'Abraham ; mais il prétend qu'ils revinrent ensuite de cette idolâtrie dont ils reconnurent l'absurdité, et que depuis cette époque ils conservèrent pendant longtemps la connaissance et le culte d'un Dieu suprême. Que le sentiment du docteur Hyde soit préférable, ou non, à celui d'Hérodote, il est toujours sûr que cette espèce d'idolâtrie avait fait de grands progrès dans le monde avant Moïse, comme ses divins écrits en font foi. Aussi elle est expressément défendue par sa loi.

§ 3. *La même idolâtrie en vogue chez les Grecs.*

Platon fait le même reproche aux anciens Grecs, comme on en peut juger par le passage suivant d'un de ses dialogues. *Il me semble,* dit-il, *que les premiers habitants de la Grèce ne reconnurent point d'autres dieux que le soleil, la lune, la terre, les étoiles et le ciel, ce qui est encore le sentiment des barbares d'aujourd'hui* (1). Aristote nous fait entendre la même chose lorsqu'il dit : *Les anciens, ceux qui vivaient dans les temps les plus reculés, nous ont transmis comme une doctrine véritable que les astres étaient autant de dieux, et que le tout ou la nature entière était dieu* (2). Il observe *que tout ce que l'on ajouta ensuite à ce dogme religieux, que cette multitude de dieux et de déesses, dont on autorisa publiquement le culte, furent des inventions de la politique, pour mieux contenir le peuple, et lui faire respecter et observer les lois. C'est pourquoi l'on fit des dieux de forme humaine : c'est pourquoi on divinisa jusqu'aux animaux et même les êtres inanimés. On crut remplir les hommes d'une sainte frayeur, et les rendre plus dociles et plus soumis sous le joug politique, en mettant la Divinité dans tout.* Lorsque la Grèce se polit par l'invention des arts et l'étude des sciences, le culte des corps célestes ne fut point abandonné. On y fut aussi attaché que dans les anciens temps, avec cette différence que l'on y ajouta de nouvelles superstitions et une idolâtrie encore plus grossière, comme Aristote le dit dans le passage que je viens de citer.

On sait qu'Anaxagoras fut accusé d'impiété par les Athéniens, pour avoir soutenu que les astres étaient des corps inanimés, destitués de vie et d'intelligence, qu'on avait tort de les adorer comme des dieux, que le soleil lui-même n'était qu'un globe immense de feu, et que la lune était une planète habitable comme notre terre. Tel fut le crime de ce philosophe, pour lequel, selon quelques auteurs, il fut condamné à une amende de cinq talents, et banni du territoire d'Athènes (3). Plutarque ne convient pas de ce bannissement; mais il dit seulement que Périclès, qui estimait beaucoup Anaxagoras,

(1) Maimon., More Nevoch, part. III, cap. 29.

(2) Τούτον γὰρ θεὸν ἐνομίζον μόνον οὐρανοῦ κύριον. Phil. Bibl., apud Euseb. Præp. Evang. part. III, cap. 29.

(3) Job. cap. XXXI, v. 26, 27, 28.

(1) Φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους θεοὺς νομίζειν, ὅσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον, καὶ σελήνην, γῆν τε, καὶ ἄστρα, καὶ οὐρανόν. Plat. Oger. Ficin. Edit. Lugd., 1590, p. 265, B.

(2) Παραδεδόσθαι, ὅσα τῶν ἀρχαίων καὶ παλαιῶν, ὅτι θεοὺς τοὺς οὐρανὸν εἶναι καὶ περιέχειν τὸν θεὸν τὴν ὅλην φύσιν. Arist., Metaph. lib. XIV, cap. 8, Oper. tom. II, p. 1005. Edit. Paris, 1629.

(3) Diog. Laert., in Anaxagora, lib. II, § 12, 13, 14.

prit soin de le faire sortir d'Athènes et de lui procurer une retraite, dans la crainte que, s'il restait dans cette ville, il ne courût risque d'être condamné par les Athéniens. Socrate lui-même, le grand Socrate, ne put s'empêcher d'accuser Anaxagoras de présomption et d'indiscrétion (1). Platon lui-même ne dit-il pas au commencement du deuxième livre des Lois, que l'opinion d'Anaxagoras tend à l'athéisme et qu'elle est contraire à la divine Providence. Aussi il ne manque pas de recommander fréquemment et instamment le culte des astres, les principales divinités qu'il prescrive au peuple d'adorer.

Les autres philosophes, et surtout les stoïciens, étaient du même sentiment. Balbus le stoïcien, soutenant la providence des dieux, chez Cicéron, au second livre de son Traité *de la Nature des Dieux*, s'attache particulièrement à prouver que les astres sont des dieux, et que, comme tels, ils méritent d'être adorés. Plutarque nous assure que c'était l'opinion et la pratique générale de son temps, et il l'approuve en conséquence. Dans sa réponse à Colotès l'épicurien, il met le dogme de la divinité des astres au nombre des opinions réputées les plus incontestables, et qu'on ne pouvait nier sans absurdité. *On ne saurait nier*, dit-il, *qu'il n'y ait une Providence, et que le soleil et la lune ne soient animés; tous les hommes les adorent; tous les hommes leur adressent des prières et leur offrent des sacrifices* (2).

§ 4. *L'air ou l'éther adoré sous le nom de Jupiter.*

On doit rapporter au même genre d'idolâtrie le culte de l'air, c'est-à-dire de cet éther immense qui enveloppe la terre et que quelques-uns regardèrent comme la principale divinité; car ils donnaient à cet air une intelligence, une âme à laquelle les corps célestes participaient. Cette opinion était très-ancienne. On en trouve des traces dans Cicéron, qui rapporte à ce sujet deux passages, l'un du poëte Ennius et l'autre d'Euripide. *Voyez*, dit Ennius, *cet air immense et radieux, cette chaleur resplendissante des cieux que tous les hommes invoquent sous le nom de Jupiter.* Aspice hoc sublime candens quem invocant omnes Jovem. *Vous voyez*, dit Euripide, *cet éther immense, répandu partout, qui entoure la terre dans ses tendres embrassements, c'est là le plus grand des dieux, c'est là le Jupiter qui obtient les hommages des mortels :*

Vides sublime fusum, immoderatum æthera,
Qui terram tenero circumjecta amplectitur,
Hunc summum habeto divum, hunc perhibeto Jovem (3).

Cicéron nous apprend aussi que le célèbre stoïcien Chrysippe pensait que l'éther était le dieu que les hommes appelaient Jupiter (4).

(1) Xenoph., Memorab. Socratis, lib. IV, cap. 7, § 7, p. 551. Edit. Oxon., 1749.

(2) Plutarch., Oper. τομ II pag. 1125. Edit. Francof., 1620.

(3) Cicero, De Nat. Deorum, lib. II, cap. 2 et 25.

(4) *Chrysippus disputavit æthera esse eum quem homines appellant Jovem.* Id., ibid.

§ 5. *Le soleil adoré comme le plus grand des dieux.*

Pline le naturaliste commence son Histoire naturelle du monde par ces paroles remarquables : *Il est raisonnable de croire que le monde, et ce que l'on appelle autrement le ciel qui embrasse et règle toutes les choses, est dieu, éternel, immense, qu'il n'a point été fait et qu'il ne périra point* (1). Observez que, quand Pline attribue ainsi la divinité au monde ou au ciel, ce n'est point exclusivement aux corps célestes en particulier, qu'il regarde aussi comme autant de dieux, surtout le soleil, qui est le plus grand de tous et auquel les païens donnèrent communément les attributs du vrai Dieu. Ainsi, dans Homère, Ulysse dit *que le soleil voit tout, qu'il connaît tout* (2). Dans l'exposé de l'ancienne théologie païenne qu'on lit dans les vers orphiques, soit qu'Orphée les ait composés ou non, le soleil porte les titres les plus glorieux : *C'est un œil éternel qui voit toutes les choses* (3) : *c'est l'œil de la droiture et de la sagesse : c'est la lumière de la vie* (4).

Le poëte Menander dit que les hommes doivent adorer le soleil, parce qu'il est le premier et le principal des dieux (5). Plotin et les philosophes pythagoriciens qui vécurent plusieurs siècles après l'établissement du christianisme, qui reconnaissaient un Dieu suprême et qui se croyaient plus savants et plus sages que leurs prédécesseurs, soutinrent encore la divinité et le culte du soleil et des étoiles, prétendant qu'on devait leur adresser des prières. L'empereur Julien composa un hymne pompeux en l'honneur du soleil, où il nous le représente comme le père du genre humain, qui engendre les corps et y envoie des âmes pour les animer, auquel nous sommes redevables de tous les biens dont nous jouissons... Il conclut son hymne par une fervente supplique au soleil en lui demandant la paix et la santé dans cette vie, avec la joie et le bonheur dans l'autre (6).

Macrobe, qui florissait sous les empereurs Honorius et Théodose, et qui était lui-même païen (7), s'attache avec beaucoup de peines et de recherches à prouver que le soleil était la divinité universelle que l'on adorait par toute la terre, sous différents noms et divers attributs. C'est le sentiment qu'il fait soutenir avec beaucoup d'érudition à un certain Vettius Prætextatus, un des plus grands personnages qu'il y eût alors parmi les païens, auquel il fait jouer le rôle de pré-

(1) *Mundum et hoc quod nomine alio cœlum appellare libuit, cujus circumflexu reguntur omnia, numen esse credi par est, æternum, immensum, neque genitum neque interituram.* Plin., Hist. Nat. lib. I, cap. 1.

(2) Πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει. Hom., Odyss. μ. vers. 321.

(3) Πανόπτης τρόπος ὀφθαλμὸς ἄκρα.

(4) Ὄμμα δικαιοσύνης, ζωῆς φῶς.

(5) [illegible] Apud Campbell, Necessity of Revel. etc. p. 245, 295.

(6) Julian. Orat. IV.

(7) Voyez en les preuves détaillées dans le traité de M. Masson sur le massacre des innocents à Bethlehem.

sident des rites sacrés, et qui paraît très-instruit de la théologie du paganisme (1). Il termine cette belle dissertation en remarquant que les prêtres et les ecclésiastiques avaient coutume de se servir de cette exclamation, soit dans leurs dévotions particulières, soit dans l'exercice public de leur ministère : *Esprit du monde, pouvoir du monde, lumière du monde, ô soleil, dieu tout-puissant qui gouvernes tout* (2)!.... Macrobe cite à cette occasion quelques vers attribués à Orphée, où le soleil est appelé Jupiter et Bacchus, le père de la mer et de la terre, et le principe générateur de toutes les choses (3).

Le même auteur nous apprend que les Assyriens donnaient le nom d'*Adad* à celui qu'ils adoraient comme le plus grand et le plus puissant des dieux; que ce nom dans leur langue signifie *un*, et qu'ils entendaient par cet être unique, le soleil, auquel ils joignaient la terre sous le nom d'*Adargatin* (4). Nous voyons dans Philostrate que les brachmanes des Indes, réputés par Apollonius les plus sages philosophes de la terre, faisaient du soleil le principal objet de leur culte, et s'honoraient eux-mêmes du titre de prêtres du soleil. On nous assure que les Chinois, depuis le temps de leur premier empereur Fohi, ont constamment fait des sacrifices au ciel et à la terre pour la prospérité de leurs empereurs. Le P. Navarette, qui ayant vécu plusieurs années à la Chine, n'a rien négligé pour s'instruire à fond de leur langue, de leur religion et de leurs sciences, tient pour très-certain que les Chinois de la plus haute antiquité adoraient le soleil, la lune et les étoiles, et qu'ils ne connaissaient rien de plus grand ni de plus digne de leurs adorations que le ciel matériel et visible. C'est ce qu'il a reconnu, dit-il, par la lecture des livres chinois et par la conversation de leurs savants (5). Tavernier, dans sa Relation du Tonquin, grande contrée de l'Asie qui, soumise d'abord à la domination des Chinois, eut ensuite pendant plusieurs siècles ses rois particuliers, dit que les habitants du Tonquin sacrifiaient au soleil, à la lune et aux autres planètes, qu'ils reconnaissaient quatre dieux principaux et une déesse.

Suivant plusieurs relations, la plus grande partie des habitants de la Tartarie orientale adorent plusieurs dieux, entre autres le soleil, la lune et les quatre éléments (6). Hérodote dit que les Libyens ne sacrifiaient qu'au soleil et à la lune. Hérodote et Strabon rapportent que les Massagètes n'admettaient qu'une seule divinité, qui était le soleil, et qu'ils lui sacrifiaient un cheval (1). Le soleil était aussi la principale divinité des Mexicains et des Péruviens : ils lui consacrèrent des temples, ils lui offrirent des sacrifices, ils lui rendirent le culte le plus solennel jusqu'à la conquête de leur pays par les Espagnols. Si quelques-uns d'eux eurent quelque idée d'un Dieu supérieur au soleil, ils le regardèrent comme si élevé au-dessus d'eux qu'il ne prenait aucun soin des hommes, et n'était point sensible à leurs hommages. On en peut dire à peu près autant des anciens habitants de toute la terre ferme de l'Amérique, de la Nouvelle Grenade, de la Nouvelle Espagne, ainsi que de ceux des îles Canaries et des îles Philippines, des peuples de l'Abyssinie et de plusieurs nations de l'Afrique, et même des anciens Gaulois, des Germains et des autres nations de l'Europe, avant l'ère chrétienne (2).

Il paraît donc que cette espèce d'idolâtrie que l'Ecriture sainte appelle le culte de l'armée des cieux, se répandit généralement parmi toutes les nations païennes en Europe, en Asie, en Afrique et en Amérique, et qu'elle gagna non-seulement les peuples sauvages, grossiers et ignorants, mais encore ceux qui passèrent pour les plus civilisés et les plus savants. La philosophie humaine, loin de s'élever contre cet abus, chercha des prétextes plausibles pour le pallier et le justifier. Si aujourd'hui cette idolâtrie est proscrite parmi plusieurs des nations où elle fut en vogue autrefois, c'est un heureux effet des lumières dont les religions juive et chrétienne ont éclairé le monde, en mettant le dogme de l'existence et de l'unité d'un Dieu suprême dans tout son jour.

§ 6. *Si le culte des astres peut être disculpé du crime d'idolâtrie.*

Le lord Herbert de Cherbury a fait un ouvrage exprès pour représenter la religion païenne sous l'aspect le plus favorable. Après avoir reconnu que les païens, tant anciens que modernes, adorèrent le soleil, la lune et les étoiles, et cela sans exception d'aucune nation connue dans le paganisme, il tâche de les disculper en disant qu'ils rapportèrent au Dieu suprême les honneurs qu'ils rendaient aux astres (3). Ce sentiment ne lui est pas tout à fait particulier : il s'est trouvé des philosophes qui ont prétendu la même chose, ceux surtout qui ont pris la défense du paganisme depuis la naissance du christianisme. Comme si c'était honorer le Dieu suprême, que de négliger ses autels pour rendre aux créatures qu'il a faites des adorations qui ne peuvent appartenir qu'à leur auteur. Le lord Herbert, ayant rapporté les noms et les titres d'honneur que les Hébreux donnaient à la Divinité, et fait voir que ces mêmes noms et

(1) *Sacrorum omnium præsul..... Sacrorum mice conscius.* Macrob., Saturn. lib. I, cap. 17.

(2) Ἥλιε παντοκράτορ, κόσμου πνεῦμα, κόσμου δύναμις, κόσμου φῶς. Ibidem.

(3) Macrob., Saturnal. lib. I, cap. 23, pag. 217. Edit. Lond., 1694.

(4) *Assyrii Deo quem summum maximumque venerantur, Adad nomen dederunt; ejus nominis interpretatio significat Unus. Hunc igitur ut potentissimum adorant Deum : sed subjungunt ei Dam nomine Adargatin, omnemque potestatem cuncta rerum his duobus attribuunt, solem terramque intelligentes.* Macrob. loco citato.

(5) Voyez la Relation de l'Empire de la Chine, du père Navarette.

(6) Grimston's States of Empires, p. 701.

(1) Herodot., lib. IV, cap. 188; Strab., Geogr., lib. XI.

(2) Le lecteur peut consulter, au sujet des nations dont je parle ici, l'Histoire de la propagation du christianisme, par Mâlar, vol. II, en ses lieux.

(3) *Omnes stellas, sed in summi Dei honorem, certe olim fuisse, et etiam nunc esse cultas, concludunus.* Herbert, De Religione Gentilium, lib. VIII, ad finem.

titres étaient également en usage parmi les Gentils, convient lui-même que les Hébreux ne les donnaient qu'à un seul Dieu infiniment supérieur au soleil, au lieu que les Gentils n'entendaient par ce Dieu suprême que le soleil même, sans porter leur vue plus loin (1). Il conjecture aussi que ce culte du soleil était purement symbolique, c'est-à-dire que les païens adoraient le soleil comme l'image la plus glorieuse et le symbole le plus éclatant de la Divinité. Je n'en disconviens pas, cette notion put bien être celle d'un petit nombre de personnes plus éclairées que le peuple, et accoutumées à penser d'une manière plus sublime ; mais il ne paraît pas que le vulgaire, en adorant le soleil et les étoiles, élevât ses pensées au-dessus de ces objets sensibles. Il n'était pas capable de tant de raffinement; et le lord Herbert, en soutenant que ce culte était symbolique, doute que le peuple fût assez instruit pour ne le regarder que comme tel (2).

Pour moi, je pense d'après une infinité de témoignages recevables, que les peuples païens et même plusieurs de leurs savants et de leurs philosophes transportèrent au soleil la faible idée qui leur restait d'une Divinité suprême : ils lui donnèrent les titres et les attributs divins : ils n'eurent point d'autre objet ultérieur de leurs hommages que le soleil visible ; seulement ils lui associèrent des dieux subalternes ou inférieurs, qui furent les autres astres, la terre et les éléments, qu'ils supposèrent animés et doués d'intelligence, de force et de sagesse. L'illustre et savant auteur que je viens de citer, reconnaît qu'ils adorèrent le soleil qu'ils voyaient à la place du Dieu suprême qu'ils ne pouvaient pas voir (3). C'est-à-dire qu'ils agissaient avec autant d'absurdité qu'un homme qui, venant à la cour du plus puissant monarque de la terre, rendrait au premier courtisan qu'il verrait richement vêtu, les honneurs dus au roi seul (4).

Nous avons considéré la première prévarication des hommes, lorsque, méconnaissant le vrai Dieu, ils négligèrent son culte pour adorer l'armée des cieux. Je terminerai ce chapitre par la belle description de cette idolâtrie, telle que nous la lisons dans le livre de la Sagesse. *Que les hommes sont d'une nature faible et imbécile! Ils ignorent Dieu: ils ne le voient pas dans les merveilles qui s'opèrent sous leurs yeux. Aveugles qu'ils sont, ils ne reconnaissent pas le céleste Ouvrier aux ouvrages qu'il a faits devant eux et pour eux. Ils s'imaginent follement que le feu ou le vent, ou l'air, ou l'armée des astres, ou l'eau, ou la lumière des cieux, sont les dieux qui gouvernent le monde. Si la beauté des différentes parties de l'univers les porte à les regarder comme des dieux, qu'ils sachent que le Seigneur qui a fait toutes ces belles choses, est infiniment meilleur et plus parfait qu'elles : car le principe de l'ordre et de la beauté les a créées. S'ils sont étonnés de leur pouvoir et de leurs vertus admirables, qu'ils jugent par elles combien celui qui les a faites doit être plus grand et plus puissant. Car la grandeur et la puissance du Créateur se manifestent avec quelque sorte de proportion dans la grandeur et la beauté des œuvres de la création* (1).

(1) *Quamvis superius sole numen sub hisce nominibus intellexerunt Hebræi, solem neque aliud numen intellexerunt gentes.* Id.

(2) *Symbolicum illum cultum haud satis forsan intellexit.* Herbert, De Rel. gen., p. 295. Edit. Amstel., in-8° 1700.

(3) *Vice summi Dei.* Id.

(4) *Certe qui solem vice summi Dei coluerunt, proinde fecere ac illi qui ad aulam potentissimi principis accedentes, quem primum amictu splendido indutum cernerent, regium illi cultum deferendum existimaverint.* Id., Ibid.

CHAPITRE IV.

Le culte des héros et des grands hommes déifiés est une autre sorte d'idolâtrie d'une très-ancienne date dans le monde païen. La plupart des objets auxquels les païens rendirent des honneurs divins, les dieux appelés dii majorum gentium, *c'est-à-dire les dieux des grandes nations, étaient d'illustres morts qui s'étaient rendus célèbres pendant leur vie. Les titres et les attributs qui au commencement n'appartenaient qu'au Dieu suprême, leur furent prodigués, et particulièrement à Jupiter. On leur attribua en même temps les passions et les actions les plus criminelles. Jupiter Capitolin, le principal objet de culte chez les anciens Romains, n'est pas le vrai Dieu, mais la première des divinités païennes. Examen du système de ceux qui ont prétendu que le polythéisme des païens était le culte du vrai Dieu adoré sous différentes dénominations et divers rapports. Les noms et les titres de la Divinité érigés en autant de dieux différents.*

§ 1. *Introduction du culte des hommes déifiés.*

Une autre espèce d'idolâtrie commença aussi de très-bonne heure à s'introduire parmi les nations, et prévalut universellement : ce fut le culte des héros et des grands hommes déifiés. Une nouvelle source de polythéisme s'ouvre sur la terre et remplit le monde d'une multitude énorme de nouveaux dieux dont le nombre s'accrut continuellement. Philon, cité par Eusèbe, observe que *les anciens Barbares, surtout les Phéniciens et les Egyptiens, à l'exemple des autres peuples dont ils avaient emprunté cette coutume, mettaient au nombre des plus grands dieux les hommes qui avaient inventé les arts utiles et nécessaires à la vie, et ceux qui avaient été les bienfaiteurs des nations.* Pour marque de leur apothéose, on leur dressa des colonnes et des statues, et l'on célébra des fêtes en leur honneur (2). Il est probable qu'au commencement on eut seulement dessein d'honorer leur mémoire, de récompenser leurs vertus aux yeux de la postérité, et d'exciter leurs descendants à marcher sur leurs traces. Mais comme l'homme semble fait pour abuser de tout, ces monuments glorieux élevés à la mémoire des héros devinrent des objets d'un culte idolâtrique ; et à force d'exalter et d'honorer les vertus de ces illustres morts, on s'accoutuma

(1) Sapient. cap. XIII, v. 1-5.

(2) Euseb., Præp. evangel. lib. I, cap. 9, p. 32, 33. Edit. Paris., 1628.

a les regarder non plus comme des hommes, mais comme des dieux. *Avec le temps*, dit l'auteur du livre de la Sagesse, *une coutume purement civile et profane, prit un air de religion, se transforma en une loi sacrée, et les images sculptées furent adorées par l'ordre des rois* (1).

Ce fut en effet le culte des héros déifiés qui introduisit celui des images et statues de forme humaine. Et ce qu'l'auteur du livre de la Sagesse dit des rois, doit être entendu des plus anciens législateurs, des premiers fondateurs des villes et des empires. La politique les porta à encourager le culte des dieux qui avaient été autrefois des hommes. Ainsi l'autorité publique les mit au nombre des divinités dignes d'être adorées (2). Ce culte fit partie de la religion de l'Etat, le peuple l'adopta avidement et le porta si loin, que cette nouvelle idolâtrie effaça presque la connaissance du vrai Dieu de l'esprit des hommes, en leur faisant négliger son culte.

§ 2. *Mélange de l'idolâtrie héroïque avec l'idolâtrie céleste.*

Comme les peuples qui adoraient le ciel, le soleil et les étoiles, leur donnaient les titres et les attributs du Dieu suprême, lorsque l'on déifia les héros, on leur donna aussi les noms et les attributs de la Divinité, en leur rendant les mêmes honneurs, de sorte qu'à la fin les dieux célestes et les dieux terrestres furent confondus ensemble, et les uns et les autres usurpèrent à la fois les noms et les honneurs qui n'étaient dus qu'au vrai Dieu, le créateur de l'univers. Dans le passage de Philon, cité ci-dessus d'après Eusèbe, cet historien rapporte, comme une remarque digne d'attention, que les nations donnèrent les noms de leurs rois aux éléments et à d'autres parties de cet univers qu'ils estimaient être des dieux, et que Philon appelle des dieux physiques ou naturels, tels que le soleil, la lune et les étoiles (3). Cette coutume dut produire une grande confusion dans leur théologie, comme l'a observé Selden (4). Ainsi Osiris parmi les Egyptiens, Bel chez les Chaldéens, et Baal chez les Phéniciens, signifiaient à la fois un homme et le soleil. On pourrait rapporter plusieurs autres noms de leurs dieux, qui étaient en même temps des noms d'astres et de héros, et que l'on honorait des titres et des attributs de la Divinité. De savants auteurs ont aussi fait voir que les noms de quelques dieux du paganisme étaient des corruptions des noms que les Hébreux donnaient au vrai Dieu : tels sont en particulier les noms de Jupiter, d'Euius, de Sabus, etc. qui d'abord désignèrent le seul vrai Dieu, et qui dans la suite furent donnés à des héros déifiés.

Quels furent les héros que les païens honorèrent les premiers des titres et du culte de la Divinité : c'est sur quoi les savants ne sont pas d'accord. De célèbres auteurs ont employé beaucoup de raisonnements, de conjectures et d'érudition pour faire voir que toutes les fables relatives aux anciens dieux du paganisme et toutes les actions qu'on leur attribue étaient des altérations de l'histoire de Noé, des patriarches, de Moïse et des autres grands personnages de la nation juive. Il y a du vrai dans ce sentiment, et les preuves qu'ils en ont fournies suffisent pour le rendre très-probable en quelques points. On ne saurait douter qu'il n'y ait dans la mythologie païenne un mélange confus de traditions obscures relatives à quelques-uns des patriarches qui vécurent avant et après le déluge, et à d'autres grands hommes dont il est fait mention dans l'Ecriture sainte. Ces hommes, dont les Gentils avaient entendu parler, furent confondus avec les héros égyptiens et grecs, leur histoire fut déguisée ou embellie par des fictions poétiques, de sorte qu'il devint comme impossible de distinguer ce qui était fondé sur des traditions authentiques, de ce qui avait été imaginé et controuvé.

§ 3. *Divers systèmes pour expliquer la mythologie des anciens.*

M. l'abbé Bannier a fait de grands et nobles efforts pour expliquer la mythologie des anciens. Il a prouvé à bien des égards que les fables du paganisme ne sont pas seulement allégoriques, qu'elles sont fondées sur des faits, et que sous diverses circonstances feintes, elles contiennent l'histoire de plusieurs événements réels. Suivant ce système, il entre dans une explication détaillée de l'histoire des anciennes divinités des Egyptiens, des Ethiopiens, des Phéniciens, des Syriens, des Chaldéens, des Carthaginois, des Grecs, des Romains, des Gaulois, des Germains et des autres nations.

M. l'abbé Pluche a suivi un autre plan. Il prétend que la mythologie, la religion et la théogonie des Egyptiens, dont les Grecs et les Romains tirèrent leur théologie, doivent être rapportées à l'abus que le peuple fit des caractères hiéroglyphiques, qui, dans leur origine, n'étaient autre chose que des signes de la crue et du décroissement des eaux du Nil, de la vicissitude des saisons, des règles de l'agriculture, des différents labours, en un

(1) Sap. cap. XIV, v. 16.

(2) Cicéron, sous le nom de Balbus le stoïcien, approuve fort la coutume de rendre des honneurs divins aux grands hommes et de les regarder comme des dieux. *De Nat. Deor., lib.* II, *cap.* 24, *p.* 163, 164. *Edit. Cantabrig.*, 1723. Cotta observe ailleurs que cette coutume avait lieu dans les grandes cités pour encourager les citoyens à se dévouer généreusement pour la patrie : il rapporte en même temps plusieurs exemples de héros célèbres par leur grand ur d'âme et leur vertu, qui avaient été mis au rang des dieux. *De Nat. Deor., lib.* III, *cap.* 19. Suivant les mêmes principes, Cicéron veut que l'on honore comme des dieux, les grands hommes que leur vertu élèvera au ciel. *De Leg., lib.* II, *cap.* 8. Nous verrons bientôt par un autre passage très-formel de cet orateur philosophe, que les principaux dieux du paganisme avaient été des hommes. Tel fut l'effet que produisit la politique des législateurs : ils voulurent régler la religion suivant les lois et les vues de la sagesse humaine ; et cette sagesse n'a jamais servi qu'à altérer et corrompre la religion.

(3) Φυσικοὺς θεούς. Phil. Biblius, apud Euseb., loc. cit.

(4) Selden, de Diis Syris, Proleg., cap. 5, p. 51. Edit. Lips. Le lord Herbert fait la même remarque au même sujet. *Initio heroas in astris, ple rumque astra in heroibus colentes, adeo ut conomina illis essent, neque satis j dicari posset num aulles de iis contextæ fabulæ ad astra mystice, an ad homines mythice pertinerent.* De Relig. Gentium, cap. 11.

mot, des occupations des hommes et des connaissances naturelles qu'il leur importait de conserver (1). Il se peut que, dans quelques occasions, une fausse interprétation des caractères hiéroglyphiques donna lieu à quelques anciennes fictions mythologiques : les recherches des savants confirment cette conjecture. Mais regarder cet abus comme la seule source de tant de dieux et de déesses, de tant de rites et de cérémonies en honneur chez les Egyptiens et les Grecs : ce système n'est pas soutenable. Il faut avouer pourtant qu'il y a bien quelque chose de fort ingénieux dans les conjectures et spéculations de l'abbé Pluche, mais il les a poussées trop loin, et elles ne servent qu'à faire voir combien les savants, lorsqu'ils ont une fois adopté une hypothèse favorite, sont sujets à donner dans les extrêmes.

Newton a aussi examiné cette matière dans sa Chronologie ; il y donne une histoire assez plausible de l'origine des anciennes idoles les plus célèbres dans le paganisme, particulièrement chez les Egyptiens et chez les Grecs. Tout ce qu'on peut dire de plus raisonnable à ce sujet se réduit à une observation judicieuse de Pausanias que je ne puis m'empêcher de répéter ici. *Dans tous les temps*, dit-il, *les traditions des anciens événements ont été défigurées par les fables que l'on a ajoutées à ce qu'il y avait de vrai. Ceux qui dans la suite ont entendu avec plaisir ces récits mêlés de vrai et de faux, se sont plu à y joindre encore de nouvelles fictions, de sorte qu'à la fin la vérité a disparu, détruite par le mensonge* (2).

§ 4. *Preuves historiques de la déification des héros et des grands hommes.*

Les païens avaient sûrement quelques traditions de la vie et des actions bonnes et mauvaises des hommes qu'ils déifièrent. Ces traditions furent mêlées de fables, et elles entrèrent ainsi corrompues dans la théologie païenne, ce qui fut un coup terrible porté à la religion des nations. On avait, du temps d'Ennius, des connaissances plus certaines sur l'introduction du culte des héros et des grands hommes. Cotta, chez Cicéron, parlant de ces hommes célèbres et puissants qui obtinrent après leur mort d'être élevés au rang des dieux, d'avoir des temples et d'y recevoir l'encens et les humbles prières des peuples, ajoute qu'un certain Euhemerus, messénien de nation, avait fait un traité de ces hommes devenus dieux, lequel avait été traduit en latin par Ennius, et que dans cet ouvrage il indiquait le temps de leur mort et les lieux où l'on pouvait voir leurs tombeaux (3). Cotta ne manque pas de remarquer que ceux qui osaient parler ainsi montraient assez qu'ils n'avaient guère de religion (1), et il met en question si cet ouvrage d'Euhemerus n'était pas plus propre à détruire la religion qu'à la confirmer, en dévoilant ainsi son origine humaine (2). Cependant le même Cotta soutient lui-même que plusieurs des dieux avaient été autrefois des hommes, et que c'était une ancienne tradition que les Romains avaient reçue des Grecs (3). Cicéron parlant en son nom, dans un de ses meilleurs ouvrages, s'explique fort clairement sur cet article. Il maintient que *presque tout le ciel est plein des individus de l'espèce humaine ; qu'en feuilletant les plus anciens monuments de l'histoire grecque et en les comparant aux traditions reçues, on trouvera que les plus grands dieux, ceux que l'on appelait les dieux des grandes nations, étaient des hommes déifiés, dont on pouvait encore montrer les tombeaux dans la Grèce.* Il insinue en même temps *qu'on apprenait ces choses dans les mystères, et que ceux qui y étaient initiés ne les ignoraient pas* (4). Ces grands dieux ou les dieux des grandes nations, *dii majorum gentium*, étaient Junon, Vesta, Minerve, Cérès, Diane, Vénus, Mars, Mercure, Jupiter, Neptune, Vulcain, Apollon. C'est l'ordre que leur donne Ennius, qui les a renfermés en deux vers (5). Cicéron convient donc que les dieux supérieurs, les principaux objets de l'idolâtrie des nations, avaient été des hommes ; que c'était une vérité que l'on cachait peut-être au peuple, mais que l'on révélait dans les mystères à ceux qui s'y faisaient initier (6).

§ 5. *Du système qui fait des dieux héroïques des représentations du vrai Dieu.*

Voilà, ce me semble, une décision qui renverse de fond en comble le système de ceux qui prétendent que ces faux dieux étaient des représentations du seul Dieu suprême que l'on adorait sous plusieurs noms et plusieurs attributs différents. Ç'a été pourtant une prétention de quelques anciens philo-

(1) Voyez l'Histoire du ciel, par M. l'abbé Pluche.

(2) Ἐν τῷ παντὶ αἰῶνι πολλὰ μὲν παντοιοτρόπως μυθεῖται δι' γενόμενα ἄπιστα εἶναι πιστεύουσι δὲ τοῖς ἀληθεστέροις ἐπακολουθοῦντες ἡδιστα. Pausanias, in Arcadicis.

(3) *Ab Euhemero autem et mortes et sepulturæ demonstrantur Deorum.* Cicero, De Nat. Deor., lib. I, cap. 42. Lactance parle aussi de cet Euhemerus et de son livre, et nous apprend qu'il y donnait l'histoire de la naissance, du mariage, des enfants, des actions, du gouvernement et de la mort de ces dieux. Divin. Instit. lib. I, cap. 2, p. 62. et de Ira Dei, cap. 2, p. 62. Edit. Lugd. Bat. 1660.

(1) *Expertes religionum omnium.* Cicero, ibid.

(2) *Utrum igitur hic confirmasse religionem videtur, an penitus totam sustulisse ?* Cicero, ibid.

(3) Cicero, De Nat. Deor., lib. III, cap. 15 et seq. *Ex veteri Græciæ fama collecta.* Ibid. cap. 23.

(4) *Totum prope cælum nomine humano genere completum est ? Si vero scrutari vetera, et ex his ea quæ scriptores Græciæ prodiderunt, eruere coner ; ipsi illi majorum gentium Dii qui habentur, hinc a nobis profecti in cælum reperientur. Quare quorum demonstrantur sepulchra in Græcia reminiscere, quoniam es initiatus, quæ traduntur in mysteriis ; tum denique quam late hoc pateat intelliges.* Tuscul. Quæst., lib. I, cap. 12, 13, p. 50. Edit. Davis. 1758.

(5) *Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars, Mercurius, Jovi, Neptunus, Vulcanus, Apollo.*

(6) On peut juger de l'inconsistance de la théologie des païens par ce trait, et combien ils la faisaient varier, selon l'intérêt particulier. Lorsque quelques terres de la Béotie furent exemptées de toute taxe par une loi particulière, sous prétexte qu'elles étaient la patrie des dieux immortels auxquels elles appartenaient, les publicains ou fermiers romains réclamèrent contre cette exemption, disant qu'il était faux qu'aucuns des dieux immortels eussent été autrefois des hommes. C'est ce que rapporte Cotta dans Cicéron. *Nostri quidem publicani, cum essent agri in Baetia Deorum immortalium excepti lege Censoria, negabant immortales esse ullos qui aliquando homines fuissent.* Cicero, De Nat. Deor., lib. III, cap. 19, p. 294.

sophes et apologistes du paganisme, adoptée et soutenue avec autant de zèle par plusieurs savants modernes (1). Plutarque reprend vivement Euhemerus pour avoir osé avilir les dieux, en ne les donnant que pour des rois, des héros ou de grands hommes déifiés. Il appelle cette hardiesse un attentat capable de détruire et d'anéantir toute religion (2). Quoi qu'il en soit, de quelque manière que l'on explique le culte idolâtrique des païens, on ne saurait nier raisonnablement que plusieurs de leurs principaux dieux n'aient été de simples mortels, qui avaient passé de la terre au ciel pour y recevoir les hommages de leurs semblables. Il paraît, par le traité même de Plutarque, où il censure si sévèrement Euhemerus ; il paraît, dis-je, que quelques prêtres égyptiens, qui adoraient Osiris comme le souverain maître de toutes choses, en lui prodiguant les titres de grand et de bon, racontaient néanmoins sa naissance, ses actions et ses exploits. Ils disaient qu'il avait été roi d'Egypte, qu'il avait tiré les Egyptiens de la barbarie où il les avait trouvés, leur faisant quitter la vie sauvage et brutale qu'ils menaient, pour une vie plus douce, leur enseignant l'agriculture et la manière d'ensemencer les terres, d'en recueillir du grain et d'en faire du pain pour se nourrir, leur donnant les lois civiles, et leur enseignant à honorer les dieux. Ils détaillaient les années et les principaux événements de son règne, le temps et les circonstances de sa mort : ils montraient même le lieu de sa sépulture. Ceux qui expliquaient ainsi la théologie païenne par d'anciennes traditions historiques, quoiqu'il y eût beaucoup de faux mêlé à un peu de vrai, me semblent plus raisonnables que ceux qui voulaient la réduire en allegories physiques, toujours plus ou moins forcées et contradictoires entre elles, ainsi qu'on en peut juger par les explications que Plutarque nous en a transmises. Mais pour l'hypothèse qu'il avance de lui-même, attribuant aux bons et aux mauvais génies tout ce que les autres attribuaient à leurs héros, elle n'a d'autre fondement que les rêves de son imagination (3).

§ 6. *De Jupiter, le plus grand des héros déifiés.*

Callimaque (4) accuse les Crétois de mentir impudemment lorsqu'ils prétendent que le tombeau de Jupiter est au milieu d'eux : car, dit-il, Jupiter n'est point mort, il a toujours été. Le même Callimaque convient pourtant que Jupiter naquit en Arcadie. Le savant Cudworth fait à cette occasion une remarque qui peut passer, selon lui, pour une observation générale : c'est que *la théologie païenne fut, dès les premiers temps, un mélange confus de physiologie et de hérologie*, c'est à dire de l'explication des phénomènes de la nature et de l'histoire des héros et des grands hommes qui avaient civilisé les nations. Cette observation, à laquelle Cudworth revient souvent, peut nous aider à apprécier l'hypothèse que quelques-uns ont soutenue avec une si grande perte d'esprit et d'érudition, savoir, que le Jupiter des païens était le vrai Dieu, adoré sous ce nom étranger non-seulement par les philosophes, mais encore par le peuple. Voici comment ce savant Anglais expose ce sentiment avec autant de bonne foi que de savoir.

On ne peut douter, dit-il, *que le peuple grec, tout idolâtre qu'il était, ne conçût la Divinité sous l'idée d'un esprit ou d'un principe intelligent* (1), *dis-je ici du monde, ou sous la notion de l'âme du monde seulement ; c'est ce qu'indique clairement le mot* Jupiter (2), *par lequel ils entendaient communément la Divinité suprême, dans l'une ou l'autre de ces deux acceptions, le père et le roi des dieux : c'est sous ces titres qu'on l'invoquait solennellement... O Jupiter père, ô Jupiter roi* (3). *Ainsi les latins désignent souvent par le même nom, le dieu suprême, le souverain monarque de l'univers. Peut-on le révoquer en doute lorsqu'on lit dans Virgile et les autres auteurs romains, les titres de très-bon, de très-grand, de tout-puissant* (4) *qu'ils lui donnent fréquemment* (5). Cudworth employant ensuite les preuves étymologiques, pense que le mot *Jupiter* ou *Jovis* est d'origine hébraïque, qu'il dérive du Tétragrammaton, que l'on prononçait *Jovah* ou *Jovoh*, ou יהוה, ou יהוה ou d'une manière à peu près semblable. La prononciation abrégée était *Jah*, et de là vint le *Jovis pater*, et par abréviation *Jupiter* (6).

Je ne contesterai point cette étymologie du nom de Jupiter, que tant de savants ont crue probable. Mais que ce nom, qui peut avoir désigné, dans son origine, le seul vrai Dieu, ait été appliqué ensuite par les païens, au principal de leurs héros devenus dieux, c'est ce qu'on ne peut nier raisonnablement. Il est évident d'abord que le Jupiter des poëtes, celui-là même auquel ils prodiguent les plus

(1) Plutarch., De Iside et Osiride.
(2) Id., Oper. tom. II, p. 360, A. Edit. Francof., 1620.
(3) Id., Oper. ibid.
(4) Dans son Hymne à Jupiter.

(1) Il me semble que le doct. Cudworth fait ici une énumération fort imparfaite des différents sens donnés au mot *Jupiter*, tant par le peuple, que par les plus habiles philosophes païens. Quelques-uns entendaient par Jupiter, le monde même ; d'autres, l'âme du monde ; Macrobe assure que Jupiter est le soleil (Voyez *Saturnal. lib.* I, *cap.* 23). Voici comment il commence ce chapitre : *Nec ipse Jupiter, rex deorum, solis naturam videtur excedere : sed et ipse es e Jovem claris docetur indiciis.* C'est-à-dire : « Jupiter lui-même, ce roi des dieux, ne me semble pas être supérieur à la nature du soleil ; et nous avons d'excellentes preuves que ce Jupiter est le même que le soleil. » Jupiter était l'éther, selon d'autres : ce que prouvent deux passages d'Euripide et d'Ennius, rapportés ci-dessus. Virgile paraît être du même sentiment, car il appelle l'éther le Père tout-puissant, *Pater omnipotens*. Horace dit que le mot Jupiter signifie l'air. C'est ce qu'on lit dans le liv. III, ode 10, vers 7, 8 ; Epod. XIII, vers 2 ; mais surtout dans le liv. I, ode 1, vers 25. Et dans les notes sur cet endroit dans l'édition à l'usage du Dauphin, on trouve un passage de Varron où il est dit que les anciens Grecs entendaient par Jupiter, l'air, les vents, les nuages. Mais l'opinion la plus générale en faisait un héros déifié, le fils de Saturne, si célèbre chez les poëtes.

(2) Ζεύς en grec.
(3) Ζεῦ πάτερ, Ζεῦ ἄναξ.
(4) *Optimus, Maximus, Omnipotens.*
(5) Syst. mund intellect., cap. 4, sect. 14, p. 259, 260, 2e Edit.
(6) Ibid. et p. 251.

magnifiques épithètes, qu'ils nomment le dieu tout-puissant, le maître du tonnerre, le père des dieux et des hommes, auxquels ils attribuent l'empire souverain de l'univers et une domination absolue sur tous les êtres, est le même Jupiter dont ils racontent tant de scènes indécentes, tant de fables monstrueuses, dont plusieurs néanmoins passèrent, avec une approbation unanime, de la mythologie dans la religion. En lui attribuant les titres de la divinité, et le gouvernement du monde, ils montrent qu'ils avaient quelque notion d'un Dieu suprême, et de ses attributs : ils montrent aussi qu'ils confondaient ce Dieu, le seul vrai Dieu, avec le chef de vaines idoles, et qu'ils transportaient à celui-ci, par un abus criminel, les honneurs, le caractère et le culte qui appartenaient en propre au Dieu suprême.

§ 7. *Des noms et des attributs divins qui lui furent donnés.*

Je pourrais citer ici en preuve de ce que j'avance, un très-grand nombre de passages d'Homère, qui, comme l'on sait, fut si universellement estimé des païens en qualité de poëte et de théologien. Je me contenterai d'en rapporter quelques-uns, que je trouve dans le premier livre de l'Iliade. C'est là qu'il est parlé de Jupiter le Foudroyant, c'est là qu'il nous est peint comme le grand dieu qui d'un seul clin d'œil fait trembler l'Olympe : expression admirable et du plus haut sublime, au jugement de Longin et des autres. Jupiter y est encore appelé le plus excellent des êtres (1) : le père des dieux et des hommes (2) : le souverain monarque qui commande aux dieux et aux hommes (3). Cependant, malgré sa supériorité, il court risque d'être jeté dans les fers, Junon, Neptune et Pallas ayant conspiré contre lui. Thétis le délivre, en l'avertissant à temps, et en appelant à son secours le géant Briarée. Il a des querelles avec Junon, sa femme, qui lui reproche ses infidélités (4).

Hésiode, dans sa Théogonie, exalte la grandeur de Jupiter dans les termes les plus magnifiques : c'est le père des dieux et des hommes : c'est par lui que les muses commencent leurs chants, et c'est par lui qu'elles les finissent : il est le plus excellent des dieux, le plus sage et le plus puissant : c'est lui qui lance le tonnerre sur la terre, qui commande aux mortels et aux immortels : c'est le glorieux, le grand Jupiter, le premier des dieux éternels (5). C'est pourtant ce Jupiter qui naquit de Rhée et de Saturne, ainsi que Vesta, Cérès, Junon, Pluton et Neptune : il était le plus jeune de leurs enfants : il osa détrôner son père Saturne, et le chasser de ses Etats qu'il usurpa (6).

Les poëtes latins en parlent sur le même ton. Le docteur Cudworth a rassemblé quelques passages remarquables de Plaute pour faire voir que les païens reconnaissaient un dieu suprême, qu'ils appelaient Jupiter; qu'ils concevaient les plus hautes idées de sa grandeur, de sa sagesse et de la manière dont il gouvernait le monde. Cependant quel rôle Jupiter joue-t-il dans une des Comédies de Plaute (1)? celui d'un infâme adultère. Mais ce qu'il y a de plus étrange et de plus inconséquent, pour ne pas dire absurde, c'est que le poëte, tandis qu'il met sur le théâtre la conduite fausse et criminelle de Jupiter, et qu'il lui impute des actions que le plus corrompu des hommes n'oserait avouer, nous le représente comme le grand Etre que les mortels doivent craindre et révérer, le roi et le souverain maître des dieux (2), qui exécute sans peine tout ce qu'il veut (3) : il l'honore du titre magnifique de seigneur suprême des dieux et des hommes (4).

§ 8. *Le Jupiter des païens n'est point le vrai Dieu.*

Ovide appelle aussi Jupiter, le père tout-puissant, dans le temps qu'il lui fait séduire la nymphe Callisto (5) ; et lorsqu'il nous le représente se transformant en taureau pour enlever Europe, il en parle dans les termes les plus nobles : tellement que le docteur Cudworth les a allégués pour prouver que le Jupiter des païens était le dieu suprême :

> Ille Pater, Rectorque Deum, cui dextra trifulcis
> Ignibus armata est, qui nutu concutit orbem,
> Induitur tauri faciem (6).....

C'est-à-dire *le père et le souverain maître des dieux, dont la main droite est armée d'un triple foudre, qui ébranle l'univers d'un seul mouvement de tête, prend la forme d'un taureau*, etc.

Virgile, poëte aussi judicieux que savant, fournit encore plusieurs passages dont Cudworth se sert habilement pour montrer que les païens entendaient par Jupiter, le vrai dieu. Ce poëte en effet l'appelle souvent le père tout-puissant, le père des dieux et le roi des hommes (7). Rien de plus noble que les paroles qu'il met dans la bouche de Vénus lorsqu'elle s'adresse à lui. *O vous, dont l'empire éternel s'étend également sur les dieux et sur les hommes, vous dont la foudre redoutable fait trembler le ciel et la terre.*

> .... O qui res hominumque Deumque
> Æternis regis imperiis, et fulmine terres (8).

Et ailleurs, *O mon père, ô puissance éternelle des hommes et des dieux :*

> O Pater, o hominum Divumque æterna potestas (9) !

Ce Jupiter dont le poëte célèbre la grandeur en termes si pompeux, est pourtant le père de Vénus, le mari de Junon, et il ne sait

(1) Πολὺ φέριστος ἔσσι.
(2) Πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
(3) Ὃς τε θεοὺς καὶ πάντας ἐπείσαρας ἀνάσσει.
(4) Iod., vers. 517 et seq.; vers. 540 et seq.
(5) Hesiod., Theogon., vers. 47, 48, 49, 457, 458, 481, 506, 548.
(6) Ibid., vers. 455 et seq. et vers. 490.

(1) L'Amphytrion.
(2) *Deum rectator.*
(3) *Facile quod vult fecit.*
(4) *Summus Imperator Divum atque hominum Jupiter.* Voyez Plaut., Amphytr. prolog., lin. 25, 45, 159; et act. V, scen. 1, lin. 64.
(5) *Pater omnipotens.* Ovid., Metamorph. lib. II, v. 402.
(6) Ibid., vers. 850, 851.
(7) *Pater omnipotens.... Divum pater atque hominum rex* Virg., Æneid. lib. I, vers. 65, et lib. X, vers. 2.
(8) Ibid., lib. I, vers. 229, 230.
(9) Ibid., lib. X, vers. 18.

comment faire pour ne désobliger ni sa femme, ni sa fille qui ont pris un parti contraire dans la querelle des Grecs et des Troyens. Junon, fière de son rang, se vante d'être la reine des dieux, la sœur et la femme de Jupiter :

..... Divum incedo regina, Jovisque
Et soror et conjux (1).

Jupiter, dans une conversation tendre qu'il a avec elle, la reconnaît pour sa sœur et sa femme bien-aimée (2). Virgile donne encore le titre de tout-puissant à Jupiter lorsqu'il rappelle la prière que lui a adressée Iarbas, roi des Gétuliens, fils de Jupiter et d'une nymphe qu'il avait séduite (3).

Je parlerai aussi d'Horace. Il y a un passage admirable dans l'ode XII, du premier livre, qui a été souvent cité, et qui méritait de l'être. Le voici :

Quid prius dicam solitis parentis
Laudibus, qui res hominum ac Deorum,
Qui mare et terras, variisque mundum
Temperat horis ?
Unde nil majus generatur ipso ;
Nec viget quidquam simile aut secundum.

Je commencerai par le tribut de louanges qui est dû au père de l'univers, à celui qui règle le sort des hommes et des dieux, qui gouverne la terre et les mers, qui préside à l'ordre des saisons. Il n'est point d'être plus grand que lui ; il n'en est point qui l'égale. A peine a-t-on jamais rien dit de plus sublime à la gloire du vrai Dieu. Quoi de plus grand en effet que d'être l'arbitre souverain du sort des hommes et des dieux, de gouverner la mer et la terre, de régler l'ordre des saisons, de n'avoir rien au-dessus de soi, de ne point reconnaître d'égal? Dans cette même ode, le poëte parle de l'origine de ce Jupiter, qu'il dit fils de Saturne : il lui donne César pour second dans le gouvernement de l'univers. *Fils de Saturne, père et conservateur du genre humain, c'est à toi que les destins ont remis le soin de la grandeur de César. Tu es le premier roi de l'univers, César en est le second :*

Gentis humanæ Pater atque Custos,
Orte Saturno, tibi cura magni
Cæsaris fatis data : tu secundo
Cæsare regnes.

Horace mêle encore aux louanges de Jupiter, celles de Minerve, de Bacchus et d'Apollon, quoiqu'il les place dans un rang fort inférieur :

Proximos illi tamen occupavit
Pallas honores, etc.

On lit dans l'Ode IV du livre III, un passage à peu près du même genre. Il y est dit que Jupiter est le dieu *qui seul gouverne par des lois équitables la terre, les enfers, les mers orageuses, les ombres, les tristes royaumes, les dieux et les mortels :*

Qui terram inertem, qui mare temperat
Ventosum, et umbras, regnaque tristia,
Divosque mortalesque turbas
Imperio regit unus æquo.

Cependant, les vers qui suivent immédiatement ces pompeux éloges, nous représentent Jupiter effrayé de l'entreprise audacieuse des Titans et près d'être chassé du ciel, s'il n'avait été promptement secouru par Minerve, Vulcain, Junon et Apollon. *Cette horrible jeunesse (les Titans, monstrueux enfants de la terre) se fiant à la vigueur de ses bras, avait causé de véritables alarmes à Jupiter, quand elle entreprit d'entasser le Pélion sur l'Olympe. Mais que pouvait Typhée et le robuste Mimas ou Porphyrion avec son air menaçant, et Rhétus et même Encelade qui déracinait les arbres et les lançait comme des traits ; que pouvaient tous leurs efforts contre l'égide retentissante de Pallas? L'avide Vulcain combattait pour Jupiter et la puissante Junon, aussi bien que celui qui ne quitte jamais son carquois, qui baigne ses beaux cheveux dans la claire fontaine de Castalie, qui règne dans les bosquets de la Lycie et dans la forêt où il prit naissance ; le Dieu qu'on adore à Patare et à Delos :*

Magnum illa terrorem intulerat Jovi
Fidens juventus horrida brachiis,
Fratresque tendentes opaco
Pelion impositis Olympo.
Sed quid Typhœus et validus Mimas,
Aut quid minaci Porphyrion statu,
Quid Rhœtus, evulsis pugnacis
Enceladus jaculator audax,
Contra sonantem Palladis ægida
Possent ruentes ! Hinc avidus stetit
Vulcanus ; hinc matrona Juno, et
Nunquam humeris positurus arcum,
Qui rore puro Castaliæ lavit
Crines solutos, qui Lyciæ tenet
Dumeta, natalemque Sylvam
Delius et Patareus Apollo.

Ce morceau, quoique embelli des charmes de la poésie, ne laisse pas de donner une idée fort mince de la puissance de ce grand Jupiter qui tremble en voyant les géants escalader le ciel, et qui a besoin du secours des dieux inférieurs pour repousser leurs efforts audacieux. Horace, dans un autre endroit, donne à Jupiter le titre de dieu suprême dans le temps même qu'il célèbre ses amours avec Latone, dont il eut Apollon et Diane : *Et la belle Latone tendrement aimée du grand Jupiter :*

Latonamque supremo
Dilectam penitus Jovi (1).

Ailleurs il célèbre la métamorphose par laquelle Jupiter parvint à séduire Danaé renfermée dans une tour d'airain. *Quand Danaé était renfermée, une tour d'airain, des portes de fer, des dogues qui veillaient jour et nuit, semblaient la défendre assez contre les entreprises de ses amants : mais Jupiter et Vénus se moquèrent de la prévoyance du roi timide qui gardait cette princesse. Ils savaient qu'un Dieu converti en or trouverait un chemin sûr et facile :*

Inclusam Danaen turris ahenea
Robustæque fores, et vigilum canum
Tristes excubiæ, munierant satis
Nocturnis ab adulteris ;
Si non Acrisium, Virginis abditæ
Custodem pavidum, Jupiter et Venus
Risissent : fore enim tutum iter et parens
Converso in pretium Deo (2).

(1) Virg., Æneid. lib. I, vers. 46, 47.
(2) Ibid., lib. X, vers. 607.
(3) Ibid., lib. IV, vers 198, 206, 208.

(1) Horat., lib. I, od. XXI.
(2) Id., lib. III, od. XXI.

Les débauches du roi des dieux sont sans nombre et de toutes les espèces. Il donne à l'aigle l'empire sur tous les autres oiseaux pour avoir si bien servi sa passion par l'enlèvement du blond Ganymède :

> Qualem ministrum fulminis alitem
> Cui Rex Deorum regnum in aves vagas
> Permisit, expertus fidelem
> Jupiter in Ganymede flavo (1).

Tels sont les nobles exploits que le poëte Horace met sur le compte de ce Jupiter dont il parle en termes si sublimes.

§ 9 *Le Jupiter des poëtes était le Jupiter du peuple.*

J'ai insisté un peu longuement sur cette matière, parce que quelques auteurs ont fait un grand fond sur plusieurs de ces passages pour prouver que le Jupiter des païens était le dieu suprême et qu'ils adoraient sous ce nom le même vrai Dieu que nous adorons. La conclusion est fausse. Tout ce qu'on en peut inférer légitimement, c'est que le Jupiter célébré par les poëtes n'était point le vrai Dieu, mais une véritable idole à laquelle ils attribuaient le domaine souverain sur la nature et les autres perfections qui n'appartiennent qu'à la Divinité suprême. Il faut observer que le Jupiter des poëtes était le Jupiter du peuple, l'objet de ses hommages et de ses adorations. Cudworth rapporte un passage de Dion Chrysostome, où ce point est clairement expliqué. *Tous les poëtes,* dit-il (2), *appellent Jupiter, dieu le père, le premier et le plus grand des dieux, le roi universel de tous les êtres raisonnables; et les peuples, sur la foi des poëtes, érigèrent des autels à ce roi des dieux et des hommes, et ne firent aucune difficulté de l'appeler le père de la nature, dans les vœux et les prières qu'ils lui adressèrent* (3). C'est dire assez formellement que ce furent les poëtes qui portèrent les peuples à élever des autels et à faire des prières à Jupiter, comme au père et au roi de toutes choses. Le docteur Cudworth observe lui-même plus d'une fois que les poëtes, chez les païens, étaient les prophètes qui instruisaient le peuple, ce qui est d'autant plus vraisemblable que la poésie, dans son origine, fut consacrée à un usage religieux, à célébrer les louanges des dieux. Le savant écrivain que je viens de nommer *avoue que le Zeus des Grecs était supposé avoir été au commencement le nom d'un homme ou d'un héros, et que dans la suite on s'en était servi à désigner le Dieu suprême.* Il dit la même chose du Jupiter Hammon des Egyptiens; mais il dérive le nom d'Hammon de Ham ou Cham, fils de Noë, quoiqu'il soutienne en même temps que les Egyptiens s'en servaient pour exprimer la Divinité suprême. Tout cela, supposé juste et véritable, prouve seulement *qu'il y avait un mélange confus de hérologie, ou d'histoire héroïque, dans la théologie des Egyptiens, comme dans celle des Grecs*, ainsi que le docteur en convient lui-même (*Syst. mundi intellect.*, § 18, *p.* 338).

Un tel mélange dut occasionner une grande confusion et des difficultés inexplicables dans leur théologie et leur religion : confusion qui ne fit qu'augmenter pendant les siècles ténébreux du paganisme; de là vint que l'on confondit sans cesse le Dieu éternel avec une idole humaine et une idole humaine avec le Dieu éternel.

Suivant le même Cudworth, c'est encore le Jupiter Hammon des Egyptiens dont il est fait mention, dans l'Ecriture sainte, par le prophète Jérémie, auquel il fait dire : *Je punirai Amon No* comme le porte une note marginale de la Bible anglaise, c'est-à-dire Amon *le dieu de No* (*Jérém., chap.* XLVIII, *v.* 25). Et pour appuyer sa conjecture, il compare cette menace aux châtiments dénoncés ailleurs dans les prophéties de Jérémie (*Idem, chap.* LI) et dans celles d'Isaïe (*Isaïe, chap.* XLVI) contre Bel qui, selon Hérodote, était le nom que les Babyloniens donnaient au Dieu suprême (1). Mais ces passages, loin de favoriser l'hypothèse de Cudworth, tendent au contraire à la détruire, puisque ces prophètes, parlant au nom de Dieu et par son inspiration, ne regardaient point le Jupiter Hammon des Egyptiens, ni le Bel des Chaldéens, comme le vrai Dieu, mais plutôt comme des idoles, autrement ils n'auraient point prononcé de malédictions contre eux, ni de châtiments contre ceux qui les adoraient.

§ 10. *De Jupiter Capitolin.*

On peut en dire autant de Jupiter Capitolin, qui était le principal objet des adorations des Romains, leur plus grand dieu, le protecteur de leurs lois et de leur empire. Ce n'est pas que les savants n'aient été partagés dans les explications scientifiques qu'ils ont données de ce dieu; et l'on croit bien que le docteur Cudworth a soutenu que le Jupiter adoré au Capitole était le vrai Dieu que les Romains honoraient sous ce nom. Il est vrai qu'on lui donnait les titres et les attributs les plus glorieux de la divinité. On l'appelait le très-bon, le très-grand (2). Cicéron, dans une de ses harangues, qu'il prononça devant le peuple romain, s'exprime ainsi : *Jupiter le très-bon et le très-grand, qui gouverne au gré de sa volonté souveraine, les cieux, la terre et les mers* (3). Cette notion est belle et sublime, mais elle ne signifie rien de plus que ce que les poëtes disaient eux-mêmes de la grandeur de leur Jupiter. Le Jupiter des Crétois, celui dont on montrait le tombeau dans la Crète, n'est-il pas appelé par Plutarque, le seigneur de toutes choses, qui gouverne l'univers (4). Sénèque l'appelle *le maître et le conservateur de l'univers, l'esprit universel, l'intelligence suprême, l'auteur et le seigneur du monde,*

(1) Horat., lib. IV, od. IV.
(2) Dio Chrysostom. Orat. XXXVI.
(3) Οἱ ποιηταὶ οἱ ἀνθρωποι Δία βασιλεα ὑδρωπαι βωμοὺς, καὶ δὴ καὶ πατέρα αὐτὸν ἀνθρωπων προσαγορευουσι τε καὶ εἰρηκασι. Apud Cudworth, Syst. mund. intellect. cap. IV, § 46, p. 448.

(1) Cudworth, Syst. mundi intellect. cap. 4, § 18, pag. 339, 340.
(2) *Optimus et Maximus.*
(3) *Jupiter Optimus, Maximus, cujus nutu et arbitrio cœlum, terra, maria regantur.* Cicero, Orat. pro Roscio Amerino, N° 45.
(4) Ἄρχων καὶ κύριος πάντων. Plut., de Iside et Osir. Oper. t. II, p. 381, D.

auquel les titres les plus augustes conviennent tous (1). *Il ajoute ensuite qu'on peut l'appeler le monde, qu'il est tout ce que l'on voit, répandu tout entier dans les parties du tout, et se soutenant par sa propre force* (2). Dans d'autres endroits de ses ouvrages, ce philosophe parle de Jupiter comme du monde et de l'âme du monde; et l'on sait que l'âme du monde, dans l'opinion des stoïciens, était un feu intelligent, un éther diffus dans toute la masse de l'univers. Il le représente aussi sous l'idée *d'un grand tout, dont nous sommes tous des parties ou les membres* (3). Lorsqu'il dit que tous les noms lui conviennent, il s'exprime à la manière des stoïciens et des autres philosophes, qui pensaient que plusieurs des divinités adorées par les nations, étaient le même dieu sous différents noms : sentiments que nous examinerons dans l'instant. Du reste il est clair que Sénèque expose son opinion particulière ou celle des stoïciens, et non pas l'opinion reçue parmi le peuple, celle dont il s'agit uniquement ici pour le présent. La remarque que nous avons faite plus haut au sujet du Jupiter des poëtes est également applicable au Jupiter Capitolin. Les titres pompeux dont le peuple romain le décora, montrent que ces hommes avaient encore retenu quelque ancienne tradition d'une divinité suprême et de ses attributs essentiels, mais que cette tradition était étrangement corrompue et défigurée chez eux, puisqu'ils appliquaient les caractères et les perfections du vrai Dieu à ce Jupiter qui n'était qu'un homme déifié dont ils avaient fait la principale de leurs idoles.

§ 11. *Jupiter avait des associés à la divinité.*

Enfin le Jupiter que les Romains allaient adorer et prier au Capitole était le Jupiter dont les poëtes célébraient la puissance et les galanteries. C'est ce que montre clairement un passage de Cicéron, rapporté par Cudworth. « Jupiter, dit-il, est appelé par les poëtes le père des dieux et des hommes, et par nos ancêtres le très-bon et le très-grand » (4). Mais nous en avons encore d'autres preuves aussi authentiques. Horace, dans le passage cité plus haut, où il parle d'une manière si sublime du Jupiter adoré par les Romains, nous le représente comme fils de Saturne (5). Les poëtes armaient Jupiter d'un foudre redoutable : Jupiter Capitolin était aussi foudroyant, et les statues qui le représentaient étaient armées d'un foudre. Le Jupiter des poëtes avait Junon pour femme, et Minerve pour fille : Junon et Minerve étaient associées au Jupiter Capitolin, l'une comme sa femme, et l'autre comme sa fille. Tarquin l'Ancien dédia le Capitole à Jupiter, à Junon et à Minerve, en conséquence d'un vœu qu'il avait fait : les deux déesses avaient chacune un autel dans le Capitole, l'une à la droite de Jupiter, l'autre à sa gauche; Jupiter était au milieu. C'est à cette occasion que Lactance observe que, *dans le culte rendu au Jupiter du Capitole, on avait coutume de lui associer sa femme et sa fille* (1). Nous en avons un nouvel exemple dans une harangue de Cicéron adressée aux pontifes (2). Il la termine par une prière solennelle à Jupiter, auquel il associe la reine Junon, Minerve et les autres divinités qui veillaient à la conservation de la ville de Rome et à la prospérité de la république. Il met Jupiter à la tête comme étant le chef des dieux et le premier protecteur des Romains. Mais il ne le regarde pas comme le seul dieu, bien qu'il fût reconnu pour supérieur en dignité à tous les autres.

Les jeux séculaires (3) étaient sans contredit les plus solennels des fêtes et des jeux romains. On ne les célébrait qu'une fois dans cent ans ou même dans cent dix ans. Ils avaient été institués en l'honneur des dieux protecteurs de l'empire romain. On y implorait leur faveur pour la prospérité du peuple romain; mais Jupiter n'était pas le seul Dieu qu'on y invoquait. On adressait des vœux et des prières à Junon, à Latone, à Apollon, à Diane, aux Parques, à Cérès, à Pluton, à Proserpine, comme nous l'apprend Zosime, qui était un païen fort zélé pour sa religion (4). On s'en convaincra aussi en lisant le fameux poëme séculaire qu'Horace composa pour cette solennité (5). La vérité est que le Jupiter romain était seulement un des dieux des grandes nations (6). Nous l'avons vu rangé avec plusieurs autres dans les deux vers d'Ennius, rapportés ci-dessus; et Varron lui donne la même place. Il est à observer que Cicéron, traitant du culte religieux, au second livre des Lois, ne fait point une mention particulière de Jupiter. Il se contente de le comprendre avec les autres dieux dans la même loi générale : *Divos, et eos qui cœlestes semper habiti sunt, colunto* (7).

§ 12. *De quelques notions de la théologie secrète et mystérieuse des païens.*

Cudworth, qui fait mention du passage

(1) *Custodem rectoremque universi, animum ac spiritum, magnum hujus operis dominum et artifecem, cui nomen omne conveniat* Seneca, Nat. Quæst. lib. II, cap. 45.

(2) *Mundus... ipse est totum quod vides, totus suis partibus mixtus, et se sustinens vi sua.* Ibid.

(3) Voyez un passage remarquable à ce sujet dans son Epître 92.

(4) *Jupiter a poetis dicitur Divum atque hominum pater, a majoribus autem nostris Optimus, Maximus.* Cic., De Nat. Deor., lib. II, cap. 25.

(5) Orte Saturno.

(1) *Jupiter sine contubernio conjugis filiæque coli non solet.* Lact., Divin. Institut. lib. I, cap. 11, p. 65.

(2) Orat. pro Domo sua, ad pontifices.

(3) Ludi seculares.

(4) Zosim., Hist. lib. II.

(5) A en juger par ce poëme, Jupiter n'aurait pas été le premier des dieux romains, puisqu'il est principalement à la louange d'Apollon et de Diane. Outre la célébration des jeux séculaires, il y avait encore un autre acte solennel de religion pratiqué quelquefois par les Romains, dans les plus anciens temps, lorsque quelque citoyen se dévouait généreusement pour le salut de la république en danger de périr. Dans cette solennité on n'invoquait point Jupiter seul, mais on lui associait d'autres dieux, de sorte que dans l'acte de dévouement on s'adressait à Janus, à Jupiter, à Mars, aux dieux mânes, en les conjurant de sauver la république et de détruire ses ennemis. Voyez les notes de Casaubon sur Suetone, Vie de Caligula, chap. 14.

(6) *Dii majorum gentium*, ou *Dii consentes*.

(7) Cicero, De Legibus, lib. II, cap. 8, p. 100.

dans lequel Lactance dit que le peuple romain avait coutume de joindre au culte de Jupiter Capitolin, celui de Junon et de Minerve, ne saurait convenir de la conséquence que Lactance tire de cet usage, savoir, que Jupiter Capitolin n'était pas le vrai dieu. Il ne saurait aussi disconvenir *qu'il y avait dans cette coutume un certain mélange de théologie mythologique ou poétique avec quelques notions physiques, ainsi que dans tous les autres articles de la religion des païens* (1). Et pour en tirer avantage en faveur de son sentiment, il ajoute *qu'il se pourrait bien que, suivant la théologie secrète et mystérieuse du paganisme, ces trois dieux capitolins, savoir, Jupiter, Minerve et Junon, ne fussent que trois noms différents, et trois notions particulières d'une divinité suprême, envisagée sous différents traits de perfection* (2).

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner cette hypothèse. C'est assez de remarquer que Cudworth l'appelle une théologie secrète et mystérieuse. Il suit que cette doctrine cachée, quelle qu'elle fût, et quelque idée qu'en eussent quelques hommes spéculatifs, n'était point répandue parmi le peuple. On avait même soin de lui en dérober la connaissance, n'étant pas faite pour lui. Le peuple romain adorait donc de bonne foi les trois dieux capitolins, comme trois dieux distincts.

Le même savant reconnaît *que la théologie païenne des Grecs et des Romains contenait la généalogie, non-seulement de tous les autres dieux, mais aussi de Jupiter dont elle nommait le père, la mère, le grand-père et la grand'mère; et que quoique les Romains n'adoptassent pas ouvertement toutes les fables des Grecs dans leur théologie civile, saint Augustin leur reproche pourtant d'avoir fait placer au Capitole, la statue de la nourrice de Jupiter, comme un objet de culte religieux* (3). Il ajoute *que la politique fut obligée d'user d'indulgence envers la faiblesse du peuple, qui ne pouvait pas concevoir qu'un être vivant ou animé n'eût point été fait et n'eût point eu de commencement* (1).

Mais Cudworth ne fait pas attention que ces concessions détruisent absolument son système au sujet de l'idée que le peuple païen avait de Jupiter Capitolin; et les politiques, ou conducteurs du peuple, montrent par leur coupable condescendance combien ils étaient peu propres à inspirer aux hommes des idées saines de la religion et de la Divinité, puisqu'ils avaient pour principe de les entretenir dans leurs erreurs grossières.

Moïse, le législateur des Juifs, suivit des principes bien différents et bien plus sages. Envoyé de Dieu, animé de son esprit, il était au-dessus des vues intéressées de la politique humaine; il entretint chez un peuple ignorant et grossier les plus justes et les plus sublimes notions d'un Dieu éternel. Je terminerai ce qui concerne Jupiter Capitolin, le dieu principal des Romains, par une observation que fait à cette occasion le savant docteur que j'ai déjà tant de fois cité à son sujet. *La distinction de la théologie païenne en physique et vraie, et en civile et politique, a été reconnue par tous les anciens philosophes, mais plus expressément par Antisthènes, Platon, Aristote et les Stoïciens : elle a été aussi admise par Scévola, le fameux pontife romain, et par Varron, le plus savant antiquaire qu'il y eût alors. Les uns et les autres conviennent également que la théologie civile, établie par les lois romaines, n'était que la théologie du vulgaire, et non pas la vraie* (2).

§ 13. *Des passions et des actions vicieuses attribuées aux dieux du paganisme.*

Continuons à présent à faire voir plus en détail que les païens, en conséquence du mélange de l'histoire de leurs héros avec leur théologie, mirent des actions très-scandaleuses sur le compte de leurs dieux et principalement sur celui de Jupiter, qu'ils honoraient et révéraient comme le plus grand d'entre eux. L'inconséquence des mythologistes est en ce point, comme en beaucoup d'autres, de la plus grande absurdité, puisqu'en même temps qu'ils donnaient à ces objets de leur culte les titres et les attributs de la Divinité, ils les représentaient animés de toutes les passions, et souilles de tous les crimes auxquels l'humanité est sujette. On voit, dans Térence, un jeune homme qui s'encourage à commettre une action impudique par l'exemple de ce Jupiter *qui par le bruit de sa foudre fait trembler les plus hauts des cieux* (3). Euripide met souvent le même raisonnement dans la bouche des acteurs de ses tragédies (4). Platon observe, au premier livre des Lois, que les Crétois, livrés à l'amour

(1) Ceux qui expliquaient physiquement la mythologie païenne entendaient par Jupiter, l'éther; par Junon, l'air; par Minerve, l'empyrée ou le plus haut du ciel. *Macrob., in Somn. Scipionis lib.* I, *cap.* 17, *ad Saturnal. lib.* III, *c.* 4. Il est dit dans l'enéide de Virgile, liv. I, vers 50, que Junon est sœur et femme de Jupiter; Servius dans ses notes sur cet endroit, observe que les physiciens entendaient par Jupiter l'éther, et par Junon l'air, qu'ils appelaient sa sœur et sa femme, à cause de l'étroite union qu'il y a entre l'air et l'éther. Balbus le Stoïcien donne la même explication dans Cicéron *De Nat. deor.*, *lib.* II, *cap.* 66. Saint Augustin dit que les païens de son temps expliquaient ainsi cette partie de leur mythologie. *De Civit. Dei*, *lib.* III, *cap.* 10, p. 74. Tout cela serait incompatible dans le système de ceux qui feraient de Jupiter Capitolin, le dieu suprême. Ce savant Père de l'Eglise montre l'étrange contradiction dans laquelle est tombé Varron, avec plusieurs autres sur cet article. Ibid., lib. VII, cap. 16, p. 154 et cap. 28, p. 141.

(2) Cudworth, Systema mundi intellectuale, cap. 4, § 27 p. 430.

(3) Saint Augustin observe à cette occasion que les Romains rendaient en cela un glorieux témoignage à la véracité d'Euhemerus, qui, avec une bonne foi digne d'un historien fidèle, avait fait voir que les dieux avaient été des hommes mortels. « Nonne attestati sunt Euhemero, qui omnes tales deos, non fabulosa garrulitate, sed historica diligentia, homines fuisse mortalesque conscripsit? » Augustin, de Civitate Dei, lib. V, cap. 17, p. 119, A.

(1) Cudworth, Systema mundi intellect., cap. 4, § 32, pag. 478.

(2) Ibid., cap. 4, § 32, pag. 478.

(3) *Qui templa cœli summa sonitu concutit.* Terent., Eunuch., Act. III, Scen. IV.

(4) Voyez les passages rapportés par le savant auteur de *la Divine Légation* de Moïse, tome I, liv. II, § 4, p. 155. Note marg. en anglais.

impur des garçons, ne manquaient pas de s'autoriser dans cette infâme débauche, par l'exemple de Jupiter, qui avait aimé Ganymède (1). Les anciens auteurs sont pleins de passages de cette espèce. De tels récits concernant les dieux, ne pouvaient qu'avoir une mauvaise influence sur les mœurs du peuple : les hommes méchants et corrompus en prenaient occasion de se livrer à toutes sortes de vices et de débauches, et se glorifiaient même de ressembler ainsi aux dieux immortels. Ce n'est donc pas sans raison qu'Arnobe s'écrie : *Quel est l'homme élevé dans les principes de l'honnêteté et de la pudeur, que l'exemple de ces dieux débauchés ne porte pas aux plus infâmes excès* (2)? Les histoires scandaleuses que l'on racontait des objets du culte public exposaient la religion aux railleries et au mépris des impies. Il ne faut pas s'étonner si quelques auteurs païens n'épargnèrent point les dieux dans leurs satires amères : Jupiter même ne donnait pas moins de prise que les autres ; au contraire, le premier des dieux était aussi le plus corrompu. Cicéron, le grave Cicéron, lance un trait de satire contre le dieu du Capitole, en disant de Clodius, qu'il était un second Jupiter, parce qu'il avait vécu avec sa sœur, comme avec sa femme (3).

C'est pour cela que les premiers chrétiens avaient tellement en horreur le nom de Jupiter, comme un nom infâme, qu'ils eussent mieux aimé souffrir les plus cruels tourments, que de s'en servir à désigner le vrai Dieu. Il y a à ce sujet un passage très-remarquable dans Origène (4). Il dit, en parlant des chrétiens, qu'*ils aimaient mieux endurer toutes sortes de tourments, que de reconnaître Jupiter pour un Dieu; car*, ajoute-t-il, *nous sommes bien éloignés de penser que Jupiter et Sabaoth* (5) *soient le même. Nous ne regardons pas Jupiter comme un dieu: c'est plutôt un démon, qui prend plaisir à se faire révérer des hommes imbéciles sous ce nom, et qui n'est l'ami ni des hommes ni du vrai Dieu; et si les Egyptiens, nous montrant leur prétendu dieu Ammon, voulaient nous forcer à l'adorer en nous menaçant de la mort, nous aimerions mieux mourir que de reconnaître Ammon pour un dieu.* Origène avait déjà dit plus haut, en parlant du Jupiter des Romains, que les chrétiens auraient souffert la mort plutôt que de lui donner le nom de dieu (6). Il allègue aussi, comme un exemple de leur grande piété, l'attention délicate qu'ils avaient de ne jamais appliquer au vrai Dieu aucun des noms et des titres usités par les mythologistes et les poëtes, pour désigner les faux dieux du paganisme. Quand ils parlaient du vrai Dieu, ou bien ils le désignaient par ce mot générique et indéfini, *Dieu*, ou bien ils y ajoutaient le titre de Créateur de toutes choses, qui avait fait le ciel et la terre. Lactance aussi regarde comme une grande absurdité de donner le nom de Jupiter au seul vrai Dieu (1).

(1) Platonis Oper., p. 389, G. Edit. Lugd.

(2) *Quis est mortalium tam pudicis moribus institutus quem non ad hujusmodi furias Deorum documenta proviteut?* Arnob., adversus Gentes, lib. V, p. 178. Edit. var. Lugd. Batavorum.

(3) Cicero, Orat. pro Domo sua, ad Pontifices.

(4) Origen., contra Cels., lib. V, p. 262. Edit. Cantabrig.

(5) Mot hébreu qui signifie le Seigneur des armées.

(6) Origen., ibid., lib. I, p. 29.

§ 14. *Examen de l'apologie du polythéisme, faite par quelques anciens et quelques modernes.*

L'apologie la plus plausible que l'on puisse faire du polythéisme, c'est de prétendre que cette multitude de dieux n'étaient que les différents titres ou caractères sous lesquels on adorait le seul vrai Dieu. Suivant cette hypothèse des stoïciens et de quelques autres philosophes, ces divinités particulières, ces objets si multipliés du culte public, ne devaient point être estimés autant d'êtres divins, mais seulement des noms et des attributs de la Divinité suprême envisagée sous différents rapports, suivant ses opérations extérieures et les différents effets de sa providence céleste. C'est ce que le philosophe Sénèque expose d'une manière non équivoque dans son traité des Bienfaits. Il dit expressément *que l'on peut donner à la Divinité les noms de Jupiter très-bon et très-grand, de Foudroyant, de Bacchus, d'Hercule, de Mercure* (2); *ou l'appeler la nature, le destin, la fortune*, etc., *parce que tous ces noms désignent le même dieu exerçant sa puissance de différentes manières : Omnia ejusdem Dei nomina sunt, varie utentis sua potestate* (3). Mais nous avons déjà montré que Sénèque parle du dieu des stoïciens, qui n'en admettaient point d'autre que l'âme du monde, ou le monde lui-même, considéré comme un grand être animé, dont tous les êtres particuliers et toutes les choses de la nature étaient des parties ou des membres, ou bien des qualités et des modifications : ils donnaient les noms des dieux populaires aux différentes parties ou qualités du tout, et le tout portait le nom de Dieu. Ils tâchaient donc d'accommoder à ce système les fables de la mythologie poétique qui avaient rapport à Jupiter et aux autres dieux et déesses, quoique quelques-unes de leurs explications fussent si forcées et si peu naturelles, qu'elles devenaient un sujet de railleries pour les autres païens qui ne se piquaient pas de tant de raffinement.

Cudworth allègue un passage d'Apulée, pour faire voir que tous les païens de l'univers adoraient un Dieu suprême sous différents noms et par des cérémonies différentes. *Numen unicum multiformi facie, ritu vario,*

(1) Lactantius, Divin. Institut., lib. I, cap. 4, p. 65. edit. Lugd. Bat. 1660.

(2) Lorsque Sénèque dit : « Les nôtres pensent que Dieu est en même temps Bacchus, Hercule et Mercure. » *Hunc et Liberum Patrem, et Herculem, ac Mercurium nostri putant;* par ce mot *les nôtres* il n'entend pas le peuple romain en général, comme s'il eût cru que Jupiter, Bacchus, Mercure et Hercule fussent le même dieu, mais les stoïciens, dont il avait embrassé la secte : car ailleurs il dit de la même manière, *nos stoïciens* (*stoici nostri*) Epist. 65.

(3) Seneca, de Beneficiis, lib. IV, cap. 7, 8. On lit un autre passage parallèle à celui-ci dans le même philosophe Nat. Quæst., lib. II, cap. 45.

nomine multijugo, totus veneratur orbis. Mais, sans examiner ici si le dieu d'Apulée n'est pas la nature entière, comme celui des stoïciens, on doit se souvenir que cet écrivain, ainsi que plusieurs autres païens qui vécurent après l'introduction du christianisme dans le monde, s'attachèrent à commenter l'idolâtrie et les superstitions du paganisme, pour leur donner, s'il était possible, une interprétation supportable en les déguisant en plusieurs points. S'il eût été vrai, suivant la prétention de quelques-uns de ces apologistes subtils du paganisme, que tous les peuples païens n'eussent adoré qu'une seule divinité suprême sous les différents noms qu'ils donnaient à leurs dieux, il s'ensuivrait qu'ils n'eussent point révéré des héros déifiés : ce qui est absolument contraire à la vérité du fait. Avouons que les allégories et les interprétations raffinées des philosophes ne firent point d'impression sur le peuple, qui adora toujours autant de dieux différents qu'on lui en nomma, et que ce polythéisme décidé fut constamment la religion publique ou civile. Le peuple n'ignorait aucune des anciennes traditions qui concernaient les dieux ; il savait toutes les histoires galantes et ridicules que les poëtes et les mythologistes mettaient sur leur compte. Plusieurs des cérémonies religieuses y avaient rapport ; plusieurs solennités avaient pour objet de rappeler et célébrer la mémoire de certains faits attribués aux dieux.

Tertullien dit positivement que les païens n'ignoraient pas que leurs dieux avaient été autrefois des hommes. Il le leur soutient, il en appelle à leur conscience ainsi qu'aux monuments les plus anciens et les plus authentiques. *Nous en appelons à votre conscience*, dit-il, en parlant aux païens, *nous ne voulons point d'autre juge; qu'elle nous condamne si elle ose nier que tous vos dieux n'aient été des hommes. Si vous pouviez le nier, vos anciens monuments vous convaincraient de faux ; ils rendent encore aujourd'hui témoignage à la vérité. On sait les villes où vos dieux sont nés, on sait les contrées où ils ont vécu et où ils se sont rendus fameux par leurs hauts faits ; la mémoire de leurs actions n'est point perdue, et l'on montre les lieux où repose leur cendre. « Appellamus et provocamus a vobis ad conscientiam vestram ; illa nos judicet, illa nos damnet, si potuerit negare omnes istos deos vestros homines fuisse. Si et ipsa inficias ierit, de suis antiquitatum monumentis revincetur, ex quibus eos didicit testimonium perhibentibus ad hodiernum, et civitatibus in quibus nati sunt, et regionibus in quibus, aliquid operati, operum vestigia reliquerunt, in quibus etiam sepulti demonstrantur* (1).

Enfin l'aveu du savant Cudworth est formel sur ce point, et je le rappelle d'autant plus volontiers que cet habile docteur est de tous les modernes celui qui a pris le plus vivement la défense du paganisme, en soutenant que les dieux si multipliés des païens n'étaient que différents noms donnés au Dieu suprême pour désigner ses attributs ou ses opérations. Il est donc forcé d'avouer que *la hérologie, c'est-à-dire l'histoire des héros, se trouve mêlée à la physiologie ou à l'explition des phénomènes naturels, dans les fables que les mythologistes racontent de leurs dieux* (1). Et en effet, tout cela est tellement confondu dans la théologie païenne, qu'il est absolument impossible de distinguer ce qui appartient à l'histoire, de ce qui est de pure physique, ainsi que les fictions ajoutées au peu de vrai qu'elle contient ; ce qui a dû faire de leur religion et de leur culte une idolâtrie des plus monstrueuses. Et quoique Cudworth conclue son exposé de la théologie égyptienne en déclarant que, selon lui, *la plus grande partie du polythéisme égyptien n'était autre chose que le culte d'un Dieu suprême sous différentes dénominations et notions, comme de Neith, d'Hammon, d'Osiris, d'Isis, de Sérapis, de Kneph*, etc. (2) ; cependant il paraît, par ce qu'il rapporte lui-même de Plutarque et des autres anciens auteurs, que les plus savants prêtres égyptiens, loin de tenir cette doctrine, étaient fort peu d'accord entre eux, sur ce qu'il fallait entendre par Osiris, Isis, Sérapis, etc. Quelques-uns pensaient véritablement que c'étaient là différents noms d'une même divinité, laquelle était le monde entier, ce grand tout qu'ils croyaient animé, mais surtout le soleil. D'autres les tenaient pour autant de dieux différents ou de puissances particulières, qui présidaient l'une à l'air, l'autre à l'humide, etc. D'autres encore rapportaient toute la théologie à des traditions historiques concernant les rois et les héros qui, dans les anciens temps, avaient gouverné l'Egypte. Porphyre avait un sentiment plus singulier : il prétendait que Sérapis avait été un mauvais génie (3). Cudworth lui-même, en rapportant cette opinion de Porphyre, dit qu'on ne saurait douter que ce ne fût un mauvais démon qui rendait des oracles dans le temple de Sérapis, et qui se faisait adorer comme le Dieu suprême (4).

§ 15. *Comment quelques titres donnés à la Divinité ont pu être personnifiés et puis déifiés.*

Je ne disconviens pas que quelques-uns des dieux du paganisme n'aient été, dans leur première origine, différentes dénominations du vrai Dieu considéré selon différents attributs divins ; mais lorsque l'idolâtrie fit des progrès parmi les nations, ces diverses appellations de la Divinité furent transformées en autant de divinités particulières, réputées pour telles par le peuple, et honorées d'un culte spécial ; de sorte que les hommes alors, loin d'adorer un seul vrai

(1) Tertull., Apolog. cap. 10, Oper. p. 11. Edition de Paris, 1675.

(1) Cudworth, System. mund. intellect., cap. 4, § 14, p. 239.
(2) *Ibid.*, § 18, p. 552.
(3) Apud. Euseb., Præp. Evangel. lib. IV, cap. 23, p. 175.
(4) Ubi supra, p. 551.

Dieu sous ces titres et ces attributs différents, travestirent ces titres et ces attributs en autant de personnes distinctes dont ils firent autant de dieux et de déesses, auxquels ils élevèrent des temples particuliers, instituant pour chacun des fêtes, des sacrifices, des prières, en un mot tout un culte religieux. Telle fut la source du polythéisme et de l'idolâtrie. *Les différents noms de Dieu*, dit Cudworth, *étaient regardés dans la Grèce, par le vulgaire, comme autant de divinités différentes* (1). C'était la même chose chez les Romains. Notre docteur reconnaît que *probablement le peuple n'entendait pas ce mystère de la théologie païenne, savoir, que plusieurs de ses dieux étaient seulement des titres et des notions d'un seul vrai Dieu, considéré sous différents attributs et relativement aux manifestations différentes de sa providence* (2).

Le lord Herbert, qui a fait aussi les plus grands efforts pour disculper les païens de polythéisme, et prouver qu'ils adoraient le seul vrai Dieu, le Dieu des Juifs et des chrétiens, sous des noms et des attributs différents, convient pourtant que ces noms et ces attributs de la Divinité devinrent, par le laps des temps et par un effet de la superstition, autant de dieux particuliers honorés d'un culte spécial par le peuple imbécile (3). Selden a fait la même remarque : il dit que, *dans les hymnes sacrés, on invoquait les dieux par une multitude de titres pompeux et d'épithètes magnifiques, parce qu'on s'imaginait qu'ils s'en tenaient fort honorés ; mais que, dans la suite, on oublia que ces titres désignaient différents attributs d'un même Dieu, et cet oubli fut cause qu'on les transforma en autant de dieux différents* (4). Ainsi le polythéisme et l'idolâtrie firent des progrès continuels, même parmi les nations les plus policées et les plus savantes.

CHAPITRE V.

Progrès ultérieurs du polythéisme des païens. Les symboles et les images des dieux changés en autant de divinités particulières. La physiologie des païens, autre source d'idolâtrie. On fait des dieux et des déesses des êtres physiques, des diverses parties de l'univers et de tout ce qui est utile au genre humain. Les qualités et les affections de l'esprit, les accidents de la vie, et même les passions vicieuses ainsi que les défauts de la nature humaine, sont déifiés et reçoivent des honneurs divins. Les païens les plus subtils s'accordent, suivant le D. Cudworth, à diviser la Divinité en plusieurs parties, et à en faire ainsi plusieurs dieux. Ils supposent que Dieu est toutes choses en un certain sens, et qu'ainsi il doit être adoré en toutes choses. Les mauvais génies, reconnus pour tels, adorés comme des dieux. Idolâtries des Egyptiens.

§ 1. *Déification des symboles et des images des dieux.*

Les différents titres de la Divinité avaient été transformés en autant de dieux particuliers. La même métamorphose eut lieu à l'égard des symboles inventés pour désigner la Divinité. Ainsi l'on déifia le feu chez les Chaldéens : ainsi la vache et le bœuf devinrent des dieux aux yeux des Egyptiens. Il n'est pas hors de vraisemblance que les autres animaux déifiés, comme le mouton, la chèvre, l'ibis, l'ichneumon, le crocodile, le chat, le chien, etc., n'avaient été d'abord que des symboles ou caractères hiéroglyphiques du Dieu suprême pour désigner ses attributs : ce qui paraît conforme à la sagesse et au génie des Egyptiens. Au moins, ils étaient, suivant la pensée du savant auteur de la Divine Légation de Moïse, des marques typiques de leurs dieux élémentaires et de leurs héros (1). Mais dans la suite le peuple grossier déifia et adora ces symboles eux-mêmes, se rendant ainsi coupable d'une idolâtrie si stupide, qu'elle parut ridicule même aux autres païens.

Les images des dieux eurent le même honneur, et les statues qu'on leur érigea étant supposées avoir toute la puissance des dieux qu'elles représentaient, on leur rendit le même culte. Ces images et ces statues multipliées devinrent donc autant de dieux. Les artistes avaient le droit de faire des divinités de telle matière qu'il leur plaisait, de bois, de pierre ou de métal : ce qui dut en augmenter considérablement le nombre. Plutarque blâme les Grecs d'avoir appelé des dieux, les peintures des dieux, et des statues de pierre et de bronze, qu'ils auraient dû seulement appeler des images ou des représentations des dieux (2). Nous lisons un trait d'histoire fort singulier dans Diogène Laërce, qui nous sert à juger jusqu'à quel point cette superstition était parvenue chez les Athéniens, réputés pour le peuple le plus savant et le plus religieux du paganisme. Le philosophe Stilpon de Mégare (3) fut cité devant l'Aréopage d'Athènes, pour avoir dit que la statue de Minerve, ouvrage du célèbre Phidias, n'était point un dieu ; et quoiqu'il cherchât à justifier ce qu'il avait dit, en alléguant que la statue de Minerve n'était pas réellement un dieu, mais une déesse, cet auguste tribunal, peu satisfait de cette réponse,

(1) Cudworth, System. mund. intellect., p. 260.

(2) *Ibid.*, p. 417.

(3) Le lord Herbert de Cherbury parle du nom de ζεὺς σαββαωθ, qui venait probablement du mot hébreu *Sabbaoth*, par lequel on désignait le souverain ordonnateur de Dieu, car Sabbaoth signifie le seigneur des armées. Or ce ζεὺς σαβαωθ était adoré par les Athéniens. Il ne paraît pourtant pas qu'ils adorassent sous ce nom de Seigneur suprême de l'univers. Ils le regardaient comme une divinité particulière ou locale ; il était pour eux un objet d'idolâtrie. Aussi Aristophane se déchaîne contre ce dieu, qu'il traite de divinité nouvelle et étrangère, introduite furtivement en Grèce, d'où il convient de la bannir. Cicéron fait allusion à ce trait dans un endroit du second livre des Lois, ch. 15, p. 132.

(4) Selden, De Diis Syris, Proleg., cap. III, p. 55, 56, Edit. Lips.

(1) Divin. Legation of Moses, by doct. Warburton, vol. I, part. II, p. 298. 1er édit.

(2) Plutarch., De Isid. et Osirid., Oper. tom. II, p. 379, Edit. Francof.

(3) Vid. Diog. Laërt., lib. II, § 116.

qu'il regarda comme un subterfuge, le bannit de la ville (1).

§ 2. *Déification des êtres physiques.*

La physiologie des païens, fort incertaine et fort abusive, comme on peut bien se l'imaginer, fut une autre source féconde de polythéisme. Les premiers physiologistes, c'est-à-dire ceux qui commencèrent les premiers à raisonner sur la nature des choses, à rechercher les causes, à expliquer les effets, étant pour la plupart des poëtes très-peu versés dans la physique, déguisèrent la tradition primitive, très-simple, de la création du monde, par des descriptions figurées de la nature et de l'origine des choses. Ils personnifièrent toutes les parties de l'univers; les événements mêmes et les anciennes révolutions de la nature furent représentés sous des noms et des personnages allégoriques qui furent, même dans leurs poëmes, la matière d'autant de nouveaux dieux particuliers. Et pour donner plus de merveilleux à ces fictions poétiques et à ces allégories physiques, ils y mêlèrent des traditions altérées de l'histoire de leurs héros. C'est ainsi, comme l'ont observé plusieurs savants, et particulièrement le D. Cudworth, que la cosmogonie des païens, c'est-à-dire ce qu'ils pensaient de l'origine et de la formation du monde devint une théogonie, c'est-à-dire une histoire de la génération des dieux, dans laquelle on admira un monstrueux assemblage de dieux, de démons et d'objets physiques personnifiés. Telle est en effet la théogonie d'Hésiode.

Toutes ces causes concoururent ensemble à augmenter si prodigieusement le nombre des dieux et des déesses. Balbus, chez Cicéron, après avoir fait mention des héros déifiés, comme une source de polythéisme, y joint les fictions et les allégories physiologiques, comme une seconde source de la multitude des dieux. Les objets physiques, dit-il, prirent une forme et des affections humaines au gré de l'imagination créatrice des poëtes; ils entassèrent fables sur fables, et le monde se trouva rempli de toutes sortes de superstitions. *Alia quoque ex ratione, et quidem physica, magna effluxit multitudo deorum, qui induti specie humana fabulas poetis suppeditaverunt, humanam autem vitam superstitione omni referserunt* (2). Les poëtes ne furent pas les seuls qui introduisirent dans le monde cette nouvelle espèce de polythéisme. Les philosophes n'y contribuèrent pas moins qu'eux; car ils déifièrent la nature entière et les différentes parties de ce grand tout que les uns regardèrent seulement comme les symboles de la Divinité, mais que plusieurs autres estimèrent en être des portions réelles et des membres.

§ 3. *Déification de toutes les choses utiles aux hommes.*

D'après les mêmes principes, tout ce qui était utile au genre humain devint Dieu. Velleius nous dit, dans Cicéron, qu'il avait appris de Persée, disciple de Zénon, que les inventeurs des choses utiles aux hommes avaient été mis au rang des dieux, et que l'on avait même accordé les honneurs divins avec le titre de dieu, aux choses utiles et salutaires (1). Cotta rapporte la même chose de Prodicus de Chio; et il ajoute que cette doctrine détruisait toute religion (2). Plutarque s'élève avec la même sévérité contre cette opinion, qu'il traite d'absurde et d'impie. Rien n'est plus contraire à la religion, selon lui, que de déifier ainsi les êtres insensibles et inanimés dont les hommes retirent quelque avantage. Il est aussi ridicule, dit-il, d'appeler le vin le dieu Bacchus, et le feu le dieu Vulcain, que de prendre les voiles et les cordages pour le patron du navire, ou les potions et les remèdes pour le médecin (3). Mais Balbus, à qui Cicéron fait soutenir l'opinion des stoïciens, qui était peut-être celle de ce philosophe orateur, est d'un sentiment différent. Il regarde comme un trait de la prudence la plus consommée de la part des sages de la Grèce et de l'ancienne Rome, d'avoir ordonné que toutes les choses utiles aux hommes, et qu'ils doivent par conséquent rapporter à la bonté divine comme des biens qu'elle leur procure, fussent appelées du nom du dieu à qui l'on en était redevable. Il était donc juste, suivant Balbus, d'appeler le blé, la déesse Cérès, et le vin, le dieu Bacchus: et lorsqu'on avait reconnu une grande vertu ou puissance dans quelque chose que ce fût, c'était parler très-proprement que de donner le nom de dieu à cette chose (4). C'est ainsi que les plus sages d'entre les hommes trouvaient des prétextes plausibles pour diviniser les œuvres de la création, et rendre aux créatures des honneurs et un culte qui devaient être réservés au Créateur seul. Au lieu d'être portés par la jouissance de ses dons, à reconnaître la grandeur et la divinité de ce suprême bienfaiteur, qui ne souffre point de partage, leurs cœurs attachés à la terre et uniquement occupés des choses sensibles, en faisaient autant de dieux, n'ayant pas assez de force d'esprit pour élever leurs pensées jusqu'à un être invisible, seul auteur de tous les biens.

(1) Il ne faut pourtant pas prendre ceci à la lettre et penser que les païens crussent que ces images peintes ou sculptées, considérées en elles-mêmes, étaient des dieux. Il n'y a qu'un insensé, ou Celse, qui puisse se figurer que ces images soient des dieux véritables. Ils s'imaginaient seulement que ces peintures et ces statues qui représentaient les dieux, étaient pleines de leur divinité, et qu'à ce titre elles méritaient les hommages et les prières des hommes. Voyez *Origen. contra Celsum, lib.* VII, *et Arnob. advers. Gentes, lib.* VI.

(2) Cicero, De Natura Deor., lib. II, cap. 24, p. 164. Edit. Davis. 2.

(1) Cicero, De Nat. Deor., lib. I, cap. 15. p. 40.

(2) *Ibid.*, cap. 42, p. 102. Ce polythéisme fut porté si loin, qu'à présent une seule chose était en usage dans la vie ordinaire, qui ne fût un dieu, et adoré comme tel. On n'en excepte pas même les choses les plus basses. Il y avait un dieu Pet, parce qu'un pet fait à propos était utile à la santé et soulageait la contrainte du ventre; au lieu qu'il pouvait être nuisible si on le retenait indiscrètement. *Selden, de Dis Syris, Prolog., cap.* III, *p.* 61. *Edit. Lips., Origen. contra Cels., lib.* V, *p.* 255.

(3) Plutarch., De Iside et Osiride, Oper. tom. II p. 377, E.

(4) Cic., De Nat. Deor., lib. II, cap. 23, p. 161.

§ 4. *Déification des vertus et des vices, ainsi que des biens et des maux physiques.*

Balbus, continuant à faire mention des temples érigés à l'intelligence, à la foi, à la vertu, à la santé, à la concorde, à l'honneur, à la victoire, à la liberté, observe que, comme la force de toutes ces choses était si grande qu'elle ne pouvait être attribuée qu'à un dieu, on donna le nom de dieu à la chose même qui était supposée procéder de quelque divinité (1).

Ceci nous conduit à une autre observation qui met en évidence l'étrange aveuglement des païens et l'espèce de manie qu'ils avaient pour le polythéisme. Non-seulement ils déifièrent les qualités et les affections des êtres raisonnables, ils personnifièrent jusqu'aux accidents qui y ont rapport; et ces nouveaux êtres personnifiés montèrent au ciel pour y recevoir les adorations des stupides mortels. On ne fut point délicat sur le choix des qualités et des accidents que l'on voulait placer au rang des dieux; qu'ils fussent bons ou mauvais, nuisibles ou utiles, on n'examina plus de si près la validité de leurs titres. Le caprice, l'absurdité et la folie distribuaient les honneurs divins. « L'erreur fut si grande, dit Cotta, dans Cicéron, que non-seulement on donna le nom de dieux aux êtres les plus pernicieux; mais qu'encore on institua des cérémonies et des solennités religieuses en leur honneur. » *Tantus error fuit, ut perniciosis etiam rebus, non modo deorum nomen tribueretur, sed etiam sacra constituerentur.* Il y avait dans Rome un temple érigé à la fièvre, et des autels où l'on sacrifiait à la mauvaise fortune (2). Le peuple romain adorait aussi la déesse Tempête (3); et dans le dernier siècle, on déterra à la porte Capène un ancien monument consacré en son honneur (4). Le nom du plaisir, de la volupté, et en général de tous les vices étaient sacrés et divins. *Cupidinis et voluptatis, et lubentinæ Veneris vocabula consecrata sunt, vitiosarum rerum neque naturalium* (5). Saint Augustin reproche aux Romains ces excès de folie et d'absurdité, lorsqu'il parle du temple de Volupté, la déesse du plaisir ainsi appelée du mot latin *voluptas*, qui signifie plaisir, et de celui de Libentina, déesse du libertinage, ainsi nommée du mot latin *libido*, qui signifie libertinage (6). Varron parle aussi des mêmes déesses, et donne la même étymologie aux noms qu'on leur avait consacrés.

Epiménides, qui passait chez les Athéniens pour un prophète et un grand devin, leur conseilla d'ériger un temple à l'injure et à l'impudence (7), ce qu'ils firent sur l'avis d'un si grand homme. Cicéron qui parle de cet excès de superstition dans son traité des Lois (8), le blâme fortement et désapprouve dans les termes les plus formels cette infâme coutume d'élever des temples et des autels aux vices et aux objets pernicieux; mais il trouve très-sage de déifier les qualités et les affections vertueuses et les choses utiles et désirables, telles que la santé, l'honneur, la victoire, etc. Cicéron n'avait peut-être pas des idées bien décidées sur ce point, du moins si ce sont ses propres sentiments qu'il met dans la bouche de Cotta, dans son traité de la Nature des dieux : car il y représente comme une chose très-absurde de faire des dieux des affections de notre âme, des qualités qui sont en nous et des événements qui nous arrivent (1). *Admettre une infinité de dieux, déifier toutes les vertus et les vices des hommes, comme la pudeur, la concorde, l'intelligence, l'espérance, l'honneur, la clémence, la foi, ou n'en reconnaître que deux avec Démocrite, le bien et le mal : c'est une marque de la plus grande stupidité*, au sentiment de Pline le Naturaliste. *Innumeros quidem (deos) credere, atque etiam ex virtutibus vitiisque hominum, ut pudicitiam, concordiam, mentem, spem, honorem, clementiam, fidem, aut (ut Democrito placet) duos omnino, pœnam et beneficium, majorem ad socordiam accedit* (2).

§ 5. *Apologie vaine et subtile de ce polythéisme monstrueux.*

En un mot il y avait à peine une seule chose dans le monde physique et dans le monde moral, qui ne fût déifiée dans un pays ou dans un autre; et, dans ce temps de superstition, il était plus aisé de trouver un dieu qu'un homme (3). Le lord Herbert, malgré la résolution où il est de justifier par toutes sortes de moyens l'idolâtrie et le polythéisme des païens, conclut le dixième chapitre de son traité de la Religion des gentils (4) en observant que les païens n'adoraient pas seulement le monde entier considéré comme un grand tout, mais qu'ils en adoraient encore toutes les parties, les plus petites comme les plus grandes; car ils jugeaient qu'il n'était pas convenable d'adorer les parties les plus considérables de ce grand tout réputé pour un dieu, et d'en négliger les moindres particules. Il y avait de l'impiété et de l'irréligion, selon eux, à rendre un culte particulier au soleil ou à la lune, et à mépriser les êtres physiques moins grands, comme indignes des mêmes honneurs divins. Du reste, ajoute le lord Herbert, en adorant ainsi le monde et ses différentes parties, ils s'imaginaient adorer le Dieu suprême dans la plus parfaite image de sa divinité (5).

(1) Cicero, De Nat. Deor., lib. II, p. 162.
(2) *Ibid.*, lib. III, cap. 25, p. 514.
(3) *Ibid.*, cap. 20, p. 297.
(4) Selden, De Diis Syris, Proleg., cap. III, p. 59.
(5) Cicero, De Nat. Deorum, lib. II, cap. 23, p. 161.
(6) Augustin., De Civitate Dei, lib. IV, cap. 8.
(7) [illegible]
(8) Cicero, De Legibus, lib. II, cap. 11, p. 116, 117.

(1) Cic., De Nat. Deorum, cap. 24, lib. III.
(2) Plin., Histor. Natural., libro II, cap. 7.
(3) Saint Augustin nous a donné une longue liste des dieux païens et de leurs emplois particuliers : il l'avait tirée des écrits de Varron. *Augustin., De Civit. Dei, lib. IV, cap.* 8. On en retrouve un catalogue beaucoup plus ample dans le même ouvrage de saint Augustin, *De la Cité de Dieu*, aux chapitres 11, 16 et 21 du livre IV. Le lecteur en verra aussi un très-grand nombre rapporté par Arnobe, *adversus Gentes, lib.* IV, p. 128 *et seq.*
(4) De Religione gentium.
(5) Lord Herbert de Cherbury, De Relig. gent., p. 155, 156. Lond. Amstelodami-8°, 1700.

Il y avait donc une idolâtrie universelle introduite et autorisée sous divers prétextes, et pratiquée non pas seulement par le vulgaire, mais aussi par ceux qui se piquaient de sagesse et de philosophie. Je placerai ici quelques observations du docteur Cudworth, qui ont rapport à cette matière; et je le fais d'autant plus volontiers que cet habile homme est connu pour avoir étudié à fond la théologie païenne, dans la vue d'en faire l'apologie, de sorte qu'on ne peut pas l'accuser de l'avoir représentée sous des traits trop désavantageux, puisqu'au contraire il a fait tous ses efforts pour la disculper d'idolâtrie, et la faire passer pour un théisme véritable, quoique déguisé sous une apparence de polythéisme.

On ne saurait nier, dit le D. Cudworth, *que les païens n'aient déifié, dans un sens ou dans un autre, toutes les parties du monde, c'est-à-dire tous les êtres physiques. Leur théologie est une espèce de physique allégorique, ou leur physique une théologie allégorique... En travestissant ainsi leur physiologie sous un masque théologique, en déifiant les êtres de nature et les diverses parties du monde, ils durent, pour être conséquents, donner à chaque chose le nom de Dieu, et désigner la Divinité par le nom de chaque chose* (1). Ce savant théologien anglais répète la même remarque en plusieurs endroits et en plusieurs manières. Or que peut-il y avoir de plus indigne de la Divinité, de plus injurieux à sa majesté suprême et de plus pernicieux à la religion, que de confondre ainsi dans le culte civil, Dieu et sa créature, au lieu de rendre à Dieu seul les honneurs, les hommages et les adorations que ses perfections infinies et incomparables exigent de nous?

Le même auteur observe que *les païens, en général, même les plus subtils et les plus raffinés, étaient d'accord entre eux sur ces deux points : premièrement en ce qu'ils divisaient la Divinité, une et simple par essence, en une multitude énorme de dieux, ou en un nombre infini de notions particulières, suivant ses vertus et ses perfections différentes; secondement en ce qu'ils déifiaient l'univers entier, les êtres physiques, substances ou accidents, même les corps inanimés. Par la première de ces opérations superstitieuses, ils détaillaient la Divinité, dont ils ne pouvaient comprendre l'essence infinie; par la seconde, ils considéraient la Divinité comme répandue dans toutes les choses, et étant ainsi en quelque manière toutes les choses* (2). Ils s'imaginaient que, sous cet aspect, on pouvait l'adorer dans chaque chose. Voilà un exemple remarquable entre tous ceux que l'on peut alléguer des extravagances auxquelles la raison humaine est sujette, lorsqu'elle est abandonnée à elle-même. Il fait voir encore combien les hommes qui ont la plus haute idée de leur savoir et de leur propre sagesse sont exposés à tirer les conclusions les plus erronées des meilleurs principes, lorsqu'ils ne suivent que leurs lumières naturelles. Telle fut la conséquence ridicule et impie que les païens tirèrent de la présence universelle de Dieu, et de sa providence qui gouverne et conserve toutes les choses qu'il a faites. A l'égard de ce que Cudworth appelle diviser la Divinité, une et simple par essence, en une infinité de parties, par le détail de ses perfections et de ses vertus, il cite un passage de Pline le naturaliste, qui décrit ainsi cette idolâtrie : « Telle était la faiblesse et l'imbécillité des hommes, qu'ils furent contraints de partager la Divinité en plusieurs pièces ou fragments, pour l'accommoder à leur infirmité, afin que chacun adorât dans ces diverses parties de Dieu, celle dont il croyait avoir le plus de besoin. » *Fragilis et laboriosa mortalitas, in partes ista digessit, infirmitatis suæ memor, ut in portionibus quisque coleret quo maxime indigeret* (1).

§ 6. *Culte des génies bons et mauvais.*

Ajoutons à ces différentes espèces d'idolâtries le culte des démons ou des génies, si généralement répandu dans le paganisme. Il semble qu'il était de la destinée des hommes d'épuiser toutes les sortes de polythéisme. Ces démons ou génies étaient réputés des êtres mitoyens, inférieurs aux dieux du ciel, et supérieurs aux hommes de la terre. Leur hiérarchie très-nombreuse avait différents ordres : chaque génie avait un culte religieux particulier. Mais, sans entrer ici dans aucun détail, nous remarquerons seulement que c'était un usage universel parmi les païens de faire des vœux et des prières aux mauvais génies, pour se mettre à couvert de leur malice. Les honneurs divins adoucissaient leur caractère malfaisant, et détournaient ainsi le mal qu'ils auraient eu envie de faire.

Plutarque, dans son traité *des Opinions des philosophes*, divise toute la doctrine du culte des dieux en sept classes. Il distingue, dans la seconde et la troisième classes, les dieux favorables et bienfaisants envers le genre humain, tels que Jupiter, Junon, Mercure, Cérès, etc.; des dieux nuisibles et malfaisants, tels que les Furies, les Euménides, le dieu de la guerre, et les autres divinités méchantes et cruelles, qu'il fallait apaiser et se concilier par des prières, des fêtes et des sacrifices (2). Le même auteur, dans son traité d'Isis et d'Osiris, approuve l'opinion de Xénocrate, qui pensait que les jours malheureux et les solennités funèbres que l'on célébrait par des escourgées, des lamentations, des jeûnes, toutes sortes de pratiques de pénitence, de paroles sinistres, de conjurations et d'expressions indécentes, n'étaient point agréables aux dieux ni aux bons génies; mais qu'il existait dans l'air, autour de nous, certains êtres d'une nature sublime et puissante, d'un caractère fâcheux et malfaisant, qui se plaisaient à être honorés par de telles cérémonies austères, n'y ayant pas d'autre moyen de les empêcher de nous faire du mal (3). Il observe

(1) Cudworth, Systema mundi intellect., p. 507, 515.
(2) *Ibid.*, p. 532, 533.

(1) Plin., Nat. Hist., libro II, capite 7.
(2) Plut., De Placitis Philosophorum, Oper. tom. II, p. 880. Edit. Francof., 1620.
(3) Plutarch., de Iside et Osiride, Oper. tom. II. p. 361, B

encore que, dans certaines occasions critiques, les Egyptiens avaient coutume d'adorer Typhon, qu'ils regardaient comme un pouvoir méchant et cruel, et que pour l'apaiser ils lui faisaient des sacrifices, quoique, dans d'autres solennités, ils le chargeassent de reproches et de malédictions. Apparemment que sa colère n'était à craindre que dans un temps : c'était celui où on tâchait d'adoucir son caractère malfaisant par des vœux et des sacrifices. Mais lorsque ce temps était passé, et que malgré les prières qu'on lui avait faites, il avait envoyé aux hommes quelque grande calamité, alors on ne lui épargnait ni les injures ni les imprécations (1). Dans un autre traité, celui du silence ou de la cessation des oracles, Plutarque parle de certaines fêtes et de certains sacrifices dans lesquels, entre autres cérémonies religieuses, on mangeait de la chair crue, on se déchirait le corps et les membres (2), on se lamentait, on prononçait des paroles obscènes, on entrait dans des transports furieux, etc. Ces rites sacrés étaient institués, selon lui, pour plaire aux démons malfaisants, apaiser leur colère et en détourner les coups (3).

§ 7. *Conjecture sur l'origine des sacrifices humains.*

N'est-ce pas à une pareille fin que l'on doit rapporter l'origine des sacrifices humains? Je ferai voir dans la suite que les païens, en général, offrirent des victimes humaines, même aux dieux qu'ils adoraient comme les plus grands, les plus puissants et les meilleurs de tous. Porphyre, cet avocat zélé du paganisme, assure *qu'il y a des démons nuisibles qui habitent dans les espaces aériens qui environnent la terre, et qu'il faut se garder de les irriter. Il les estime les auteurs de tout le mal qui arrive aux hommes : ils sont*, dit-il, *d'un caractère si malfaisant qu'il n'y a point d'espèce de mal, quelle qu'elle soit, qu'ils ne cherchent à faire. Il est de leur essence de mentir; ils font tout ce qu'ils peuvent pour détourner les hommes du culte qu'ils doivent aux dieux, pour attirer leurs regards et leurs hommages, car ils ne désirent rien tant que de passer pour des dieux : le plus puissant ou le chef de ces mauvais génies a une ambition démesurée d'être adoré comme le Dieu suprême* (4)..... *Les hommes leur rendent assez généralement un culte religieux*, comme l'insinue Porphyre *les villes et les empires jugent nécessaire de calmer leur humeur chagrine, de les égayer et de les apaiser par des prières et des sacrifices, parce qu'il est au pouvoir des démons de donner les richesses et tous les biens extérieurs qui ont rapport au corps. C'est le sentiment des théologiens*, ajoute Porphyre, *que ceux qui sont attachés aux biens sensibles et qui ne peuvent plus réprimer ni modérer leurs appétits, doivent tâcher de fléchir la colère de ces démons : autrement ils peuvent s'attendre qu'ils les inquiéteront sans cesse dans la jouissance de ces biens temporels, sans jamais leur laisser un moment de relâche* (1).

§ 8. *Universalité du culte des démons dans le paganisme.*

Le même apologiste du paganisme venait de dire que c'était une opinion généralement reçue des païens que les démons, bons ou mauvais, soit qu'ils eussent un nom et un culte particulier, ou qu'ils n'en eussent pas, s'irritaient contre les hommes et leur faisaient tout le mal qu'ils pouvaient, lorsqu'on négligeait de leur rendre les honneurs et les hommages qu'ils prétendaient leur être dus; et qu'au contraire ils voulaient et faisaient toutes sortes de biens à ceux qui leur témoignaient beaucoup de dévotion, en leur adressant des prières, des supplications, et en leur offrant des sacrifices dont ils étaient extrêmement jaloux. Porphyre ajoute qu'un homme vraiment religieux ne sacrifie point des choses qui ont vie, c'est-à-dire des animaux, aux dieux, qui n'agréent point de victimes sanglantes, mais seulement aux démons et aux autres êtres inférieurs, soit bons ou mauvais, qui se plaisent à ces sortes de sacrifices (2). Il suppose donc que l'homme pieux offrira des vœux et des sacrifices aux génies malfaisants comme aux génies bienfaisants. Le même Porphyre, au rapport d'Eusèbe, regardait la déesse Hécate comme un génie malfaisant (3). Cependant cette déesse était en grande vénération dans le paganisme, comme on le voit par la Théogonie d'Hésiode (4) et par les Antiquités de la Grèce de Potter (5). Il nous assure encore que Sérapis, cette grande divinité égyptienne, qui avait des temples et des prêtres dans toute l'Egypte, ainsi que nous l'apprenons de Plutarque, et qui était le même dieu qu'Osiris (6), était le chef et le prince des mauvais démons, et qu'enfin tous ceux qui rendaient des oracles étaient des démons malfaisants (7).

Ainsi un des plus grands philosophes du paganisme, et en même temps un des ennemis les plus violents du christianisme, rend témoignage à ce que saint Paul dit, savoir, que les gentils sacrifiaient aux diables, qui sont de mauvais démons, et non pas à Dieu (*I Epît. aux Cor.*, *chap.* X, *v.* 20). Si cela est vrai et incontestable à l'égard des païens les plus polices et les plus savants, tels que les Egyptiens, les Grecs et les Romains, nous ne devons plus être surpris de ce que les auteurs anciens nous disent du grand credit et du culte religieux que les

(1) Plutarch., de Isid. et Osirid., tom. II, p. 362, E.

(2) [illegible] C'est le sens de ce mot, comme on peut le conjecturer [illegible] ce passage avec ce que dit Porphyre, *De Abstinentia*, *lib.* II, § 45.

(3) Plutarch., De Oraculorum defectu, Oper. tom. II, p. 417, C, D.

(4) Porphyr., De Abstinentia, lib. II, § 39, 40, 42, p. 83, 84. Edit. Cantabrig. 1655.

(1) Porph., de Abstin., l. II, § 45, p. 86, 87.

(2) Ὁ εὐσεβὴς ἐρῶν ζῶν ὡς θεοὺς μὴ θύσειν ἐμψύχων οὐδέν, δαίμοσι δὲ καὶ θεοῖς ἤδη ἀγαθοῖς ἢ καὶ φαύλοις. Porphyr., de Abstinentia, lib. II, § 54, 57, p. 89, 91.

(3) Hécate est le nom que Diane portait aux enfers.

(4) Hesiod., Theog., vers 410.

(5) Potter's Antiquities of Greece, vol. I, p. 351.

(6) Plutarch., de Iside et Osiride, Oper. tom. II, p. 362, B.

(7) Apud Euseb., Præparat. Evangel., lib. IV, cap. 22, 23, p. 174, 175.

êtres malfaisants avaient obtenus dans quelques autres parties du monde, hors des limites de l'empire romain, et beaucoup moins éclairées des lumières de la philosophie. Nous lisons que les anciens sabéens adoraient un certain Sammaël qu'ils regardaient comme un esprit méchant, ou même comme le prince des démons (1). Les Persans adoraient aussi Arimane, qui, selon eux, était un mauvais principe et l'auteur de tout le mal qui se faisait dans le monde. On nous raconte la même chose des peuples du Pégu, de Decan et de plusieurs autres contrées des Indes orientales. On nous dit encore que les esprits malfaisants sont adorés au Japon, dans l'île Formose, à Ceylan, à Madagascar. On accuse aussi de la même idolâtrie les Hottentots et d'autres nations de l'Afrique. On a trouvé le même culte établi dans plusieurs parties de l'Amérique, et particulièrement parmi les anciens habitants du Canada, de la Terre-Ferme, du Brésil, du Chili. Plusieurs de ces nations reconnaissent un Dieu, ou des dieux. Quelques-unes adorent un seul Dieu suprême qui est bon; cependant elles s'accordent à adorer un être malfaisant ou même de mauvais démons auxquels ils rendent des honneurs divins, dans la crainte d'être détruits par leur puissance fatale, s'ils manquaient à leur rendre un culte propre à adoucir leur mauvais caractère. Tout cela montre indubitablement que les idées des païens au sujet de la Divinité et de la Providence étaient extrêmement imparfaites et défectueuses. S'ils avaient eu de justes notions de l'une et de l'autre, ils eussent été convaincus qu'adorer des êtres malfaisants, c'est faire la plus grande injure à un Dieu infiniment sage, infiniment puissant, infiniment bon, comme s'il n'était pas capable de protéger ses fidèles adorateurs et serviteurs contre la malice et les desseins pernicieux de leurs ennemis invisibles. La religion chrétienne nous donne des idées plus nobles du vrai Dieu. Heureux ceux qui savent les estimer ce qu'elles valent, et mettre à profit un si grand avantage (2)!

§ 9. *Observations particulières sur l'idolâtrie des Egyptiens, son origine et l'apologie que quelques auteurs en ont faite.*

J'ai déjà dit quelque chose de l'idolâtrie des anciens Egyptiens; mais il est à propos d'en prendre ici une connaissance plus détaillée. Les Egyptiens se rendirent très-fameux dans tout l'univers par leur sagesse et leur savoir; Hérodote nous dit qu'ils étaient estimés les plus sages des hommes, qu'ils surpassaient tous les autres peuples par leur profonde sagesse et l'étendue de leurs connaissances (3). C'est de l'Egypte que les Grecs tirèrent leurs sciences et leurs théologies, comme je l'ai observé plus haut. Diodore assure que la plupart des Grecs qui se distinguèrent par leur esprit et la vaste étendue de leur savoir, dont il cite plusieurs en particulier, avaient voyagé en Egypte pour s'instruire des lois, des arts, des sciences et de la sagesse des Egyptiens. Cependant jamais peuple ne donna d'une manière plus absurde dans les erreurs monstrueuses de l'idolâtrie. Non-seulement ils adorèrent l'ibis et l'ichneumon (1) qui leur étaient utiles; ils rendirent encore les honneurs divins au crocodile (2), au chien, au chat et à plusieurs autres animaux (3).

Quelques écrivains modernes n'ont pu s'imaginer qu'une nation aussi sage se soit rendue coupable d'une idolâtrie si stupide. C'est se refuser opiniâtrément à l'évidence des preuves. Il n'y a peut-être aucune chose dans toute l'antiquité qui nous soit mieux attestée. Les autres nations idolâtres raillaient les Egyptiens sur les vils objets de leur culte ridicule. Nous avons sur ce fait les témoignages d'une infinité d'auteurs. Cicéron en parle dans son traité *de la Nature des Dieux* (4). Athénée cite au même sujet un passage du poëte Anaxandride (5). Diodore de Sicile dit qu'il faut avoir été témoin de l'extravagance des Egyptiens pour la croire, que rien n'égale la folie du culte religieux qu'ils rendent aux animaux sacrés (6). Philon, qui vivait

(1) Hottinger, Hist. Oriental., lib. I, cap. 8; et Stanley's History of Philosoph., p. 1065.

(2) Le lecteur trouvera tout ce que j'avance ici touchant différentes nations de l'Afrique et de l'Amérique prouvé par des autorités dignes de foi, dans l'histoire de la Propagation du christianisme, par Millar, vol. II, chap. 7, en anglais.

(3) Herodot., l. II, cap. 16.

(1) L'ibis est un grand oiseau de l'Egypte, que la plupart des auteurs ont confondu mal à propos avec la cigogne. L'ibis est plus petit, et il a le cou et les pieds plus longs à proportion. Les côtés de son bec sont tranchants, durs, et capables de couper les lézards, les grenouilles et particulièrement les serpents dont il se nourrit : c'est pour cela que les anciens Egyptiens mirent l'ibis au nombre des animaux dieux. On dit qu'ils l'embaumaient après sa mort.

L'ichneumon, appelé vulgairement rat d'Egypte ou rat de Pharaon, est un petit quadrupède du genre des belettes, ennemi du crocodile, dont il mange les œufs. On dit même qu'il entre dans le ventre du crocodile quand il dort, et qu'il lui ronge le foie, cette immanité pour le crocodile lui a attiré les honneurs divins de la part des Egyptiens.

(2) Le crocodile est fort commun en Egypte. Celui du Nil est très-friand de chair humaine. Outre qu'il dévore le menu bétail, il mange aussi les enfants, et même les hommes qu'il peut attraper. C'était par crainte sans doute que les Egyptiens l'adoraient. Le crocodile a été surtout adoré et honoré par crainte dans la ville d'Arsinoe, autrement dite ville des crocodiles, voisine du lac Mœris, où il y en avait une grande quantité.

(3) On a encore accusé les Egyptiens d'avoir adoré les plantes, telles que l'oignon, les concombres, etc., ce qui a donné sujet à cette raillerie de Juvénal. *O fortunatam gentem, quæ habet in hortis numina!* M. Goguet, dans son traité de l'origine des lois, des arts et des sciences, tome I, p. 750, 751, observe que les écrivains les plus anciens et les plus estimés, qui ont écrit des mœurs et des usages de l'Egypte, comme Hérodote, Platon, Aristote, Diodore de Sicile, Strabon, ne parlent point de cette étrange superstition; ils n'y auraient point manqué, si elle avait été en usage parmi les Egyptiens. Il est vrai que Juvénal est le premier qui en ait fait mention. Lucien en dit aussi quelque chose. Ces deux auteurs ont été copiés et suivis par les autres. Mais si l'on traite cette fable de singulièrement parée à la satire, on sait quel lieu l'on doit faire sur une raillerie qui n'a point été hautement dans l'histoire.

(4) Cicero, de Nat. Deor., lib. I, cap. 16 et 20, et lib. III, cap. 15.

(5) Athen., Deipnosoph., lib. VII.

(6) Diod. Sicul., lib. I, cap. 84.

parmi eux, les accuse d'adorer des chiens, des lions, des loups, des crocodiles et d'autres animaux terrestres et aquatiques. Il ajoute que tous les étrangers qui venaient en Egypte ne pouvaient s'empêcher d'en rire, et que les plus sensés, frappés d'étonnement à la vue d'une si grande folie dans un peuple réputé sage, la regardaient en pitié (1). Plutarque dit expressément que la plupart des Egyptiens adoraient des animaux (2) : ce qui exposait le culte et les cérémonies de la religion au mépris et aux railleries des gens raisonnables, donnait occasion aux idées les plus absurdes et aux actions les plus détestables, produisait dans les esprits faibles la superstition la plus extravagante, précipitait les esprits forts dans les horreurs de l'athéisme, ou au moins les portait à des opinions impies qui dégradaient autant l'humanité que la Divinité elle-même se trouvait avilie par le culte des animaux (3).

Un auteur moderne qui est bien éloigné de croire tout ce que l'on dit de l'idolâtrie des Egyptiens, prétend faire leur apologie en disant qu'*ils n'adoraient les animaux que parce qu'ils leur attribuaient certaines vertus divines, et qu'ils les considéraient comme des symboles de quelque puissance invisible* (4). Cette apologie, supposée juste et fondée en raison, offre toujours un exemple remarquable de la vanité et de l'imbécillité de la sagesse humaine, lorsqu'elle se livre à ses propres conceptions en matière de religion. Les symboles et les hiéroglyphes, si estimés des plus sages Egyptiens, parce qu'ils contenaient, selon eux, la science et la sagesse la plus profonde cachée sous ce voile emblématique, devinrent néanmoins pour le peuple une source de l'idolâtrie la plus absurde et la plus folle, dans laquelle il persévéra avec un attachement opiniâtre, malgré qu'il s'exposât par là à la risée de toutes les autres nations. Cotta remarque, chez Cicéron, que les Egyptiens témoignèrent plus de vénération pour leurs animaux-dieux, que les autres peuples n'en avaient pour leurs idoles de bois, de pierre ou de métal; qu'il y a plusieurs exemples de temples pillés, de statues divines renversées, d'images sacrées arrachées de leurs chapelles par les Romains, mais que l'on n'a point ouï dire qu'un crocodile, un ibis ou un chat eussent jamais été traités de la même manière par les Egyptiens. *Firmiores videas apud eos opiniones de bestiis quibusdam, quam apud nos de sanctissimis templis et simulacris Deorum. Etenim fana multa expoliata, et simulacra deorum de locis sanctissimis ablata vidimus a nostris; et vero ne fando quidem auditum est crocodilum, aut ibin, aut felem violatum ab Ægyptiis* (1).

CHAPITRE VI.

Division de la théologie païenne par Varron en trois différentes espèces, savoir : la théologie poétique ou fabuleuse, la théologie civile et la théologie philosophique. De la théologie poétique ou fabuleuse. Si l'on doit juger de la religion des païens par la mythologie des poëtes? On montre que la religion et le culte populaires étaient fondés en grande partie sur cette mythologie, qui dominait dans tous les dogmes et les rites sacrés, et qui avait une très-grande autorité parmi le peuple.

§ 1. — *La théologie poétique ou mythologique blâmée par les philosophes païens.*

Varron, le plus savant des Romains, nous apprend à distinguer trois espèces de théologie qui étaient en vogue parmi eux, savoir : une théologie mythologique ou fabuleuse, une théologie physique ou naturelle, une théologie civile ou populaire. La première était la théologie des poëtes, la seconde celle des philosophes, la troisième était la théologie établie par les lois et l'autorité publique, et conséquemment celle du peuple (2). Scévola, ce fameux pontife et jurisconsulte romain, fait la même distinction (3). Plutarque l'admet aussi (4).

Dans le dessein où je suis de donner une juste idée de la religion dans le paganisme, et de mettre les lecteurs en état de porter un jugement sûr de son état réel, il est à propos d'entrer dans un examen impartial de ces trois espèces de théologie. Je commencerai par la théologie mythologique ou fabuleuse.

Scévola et Varron condamnent, dans les termes les plus forts, la théologie mythologique ou fabuleuse, celle que l'imagination des poëtes avait enfantée et qu'ils avaient embellie de tous les charmes de la poésie, ce qui ne contribua pas peu à la mettre en réputation. Scévola la blâme comme une fiction impie, une invention détestable de l'esprit humain, qui mettait sur le compte des dieux plusieurs choses également fausses et indignes d'eux. Entre autres traits indécents qu'il censure, il reproche aux poëtes *d'avoir fait un dieu voleur, un autre adultère; d'avoir représenté trois déesses disputant, aux yeux d'un berger, le prix de la beauté, Vénus obtenant ce prix, et les deux autres, Junon et Pallas, renversant la ville de Troie pour se venger de leur rivale couronnée. Il leur reproche d'avoir représenté Jupiter, dégoûté de l'amour des déesses, prenant toutes sortes de formes, celles d'un taureau, d'un cygne ou d'une pluie d'or, pour séduire de simples*

(1) Philo, de Decol., Oper., p. 755, E.

(2) Αἰγύπτιοι δὲ πολλοὶ αὐτὰ ζῶα θεραπεύοντες.

(3) Plutarch., de Iside et Osiride, Oper. tom. II, p. 379, D, E.

Cependant il en faut excepter les habitants de la Thébaïde, si ce que Plutarque rapporte d'eux est véritable. Il dit que tandis que tous les autres Egyptiens payaient les taxes et les contributions statuées par les lois, pour l'entretien des temples, et les dépenses du culte des animaux sacrés, les habitants de la Thébaïde refusèrent seuls de payer, disant qu'ils ne reconnaissaient point de dieu mortel, et que pour eux ils adoraient le dieu Kneph, le seul vrai dieu, éternel et immortel. Ibid., p. 359, D.

(4) Voy. les Principes de la religion naturelle et révélée par le chevalier de Ramsai, tome II.

(1) Cicero, de Nat. Deorum, lib. I, cap. 29. *Voy. aussi* Tuscul. Quæst. lib. V, cap. 27.

(2) Apud Augustin., de Civit. Dei, lib. VI, cap. 5.

(3) Ibid., lib. IV, cap. 27.

(4) Plutarch., de Placitis Philos., lib. I, cap. 6, Oper. tom. II, p. 880, A.

mortelles dont il était épris; d'avoir feint de même des déesses amoureuses des hommes; d'avoir dit que Saturne dévorait ses enfants; en un mot d'avoir attribué aux dieux, par une impiété sacrilége, des actions monstrueuses et des vices infâmes tout à fait contraires à leur nature. « Sic deos deformant, ut nec bonis hominibus comparentur; cum alium faciunt furari, alium adulterare; tres inter se deas certasse de præmio pulchritudinis, victas duas a Venere Trojam evertisse; Jovem ipsum converti in bovem aut cycnum, ut cum aliqua concumbat; deam homini nubere, Saturnum liberos devorare: nihil denique posse confingi miraculorum atque vitiorum quod non ibi reperiatur, atque ab deorum natura longe absit » (1).

Varron porte le même jugement que Scévola de la théologie poétique ou fabuleuse. Après avoir rapporté quelques-unes des mêmes absurdités et d'autres de la même espèce, il conclut en disant que *l'imagination corrompue des mythologistes attribue aux dieux des actions dont les hommes, même les plus vils et les plus méchants des hommes, ne seraient pas capables. « Omnia diis attribuuntur, quæ non modo in hominem, sed etiam quæ in contemptissimum hominem cadere non possunt* » (2).

Longtemps avant Varron et Scévola, Platon avait accusé Hésiode d'une fausseté impie dans une matière de la plus grande importance, lorsqu'il avait raconté plusieurs méchantes actions qu'il supposait avoir été commises par Cœlus et son fils Saturne. Car quand il y aurait du vrai dans ces contes, disait Platon, il faudrait les cacher ou ne les communiquer qu'à un petit nombre de gens prudents et d'un esprit fort, et non pas les débiter publiquement devant des jeunes gens sans expérience et sans discrétion. Il ajoute que les fables sont pernicieuses, et que dans une république bien gouvernée on ne doit souffrir aucun de ces poëtes mythologistes, dont les contes ridicules ne peuvent qu'altérer la religion et corrompre les mœurs. Parlant ensuite de ce qu'Homère dit des querelles de Jupiter et de Junon, de la chute de Vulcain, que Jupiter précipita du ciel d'un coup de pied parce qu'il avait pris le parti de Junon, des batailles et disputes éternelles des autres dieux, toujours en guerre entre eux; il déclare que de pareilles histoires ne doivent point être reçues dans un état bien réglé, soit qu'on leur donne un sens allégorique, ou qu'on les entende à la lettre (3). Cicéron condamne et proscrit la mythologie des poëtes avec la même sévérité (4).

§ 2. *Combien l'on doit avoir égard à la théologie mythologique dans l'examen de la religion païenne.*

Ces jugements et plusieurs autres semblables que l'on peut recueillir dans les auteurs les plus savants du paganisme, semblent nous dire qu'on ne doit pas apprécier l'ancienne religion des païens par les écrits des poëtes et des mythologistes. Aussi ceux qui ont pris la défense de cette religion ne font aucun cas des fables poétiques. Ils les regardent comme les jeux d'une imagination libertine, qui ne méritent aucune attention, et ne doivent entrer pour rien dans l'estimation de la véritable religion païenne. Tel est le plan du lord Herbert. Il témoigne le plus grand mépris pour les contes des poëtes : il les accuse d'avoir altéré et corrompu la théologie du paganisme, de l'avoir surchargée de mensonges, de fictions, de contes apocryphes; d'avoir falsifié l'histoire des héros de la même manière, enfin de n'avoir pas laissé un seul mot de vérité dans l'une ni dans l'autre, de sorte que leur témoignage n'est pas recevable sur cette matière. Je rapporterai les propres termes de ce savant et ingénieux apologiste des païens : *Licentia quippe poetica usi musarum alumni, ita omnia temerabant ut quid ad alterutras spectet partes nemo facile invenerit..... Facessant igitur et ab ipsa gentilium theologia exulent poetæ; non solum quippe veras heroum historias ex fabularum interpolatione suspectas, ne dicam falsas, etiam mortalium credulissimis reddiderunt; sed et fabulas hasce mysticis involutisque quibusdam circa cœlum, astra et elementa doctrinis admiscentes, nihil integrum, nihil sanum, vel in historia, vel in ipsa religione reliquere* (1).

Je ne suis pas du sentiment de ce chef des déistes de l'Angleterre (2). Je crois au contraire que la mythologie poétique, que l'on se plaît à censurer d'une manière si sévère, doit entrer pour beaucoup dans l'examen et l'appréciation de la religion des anciens païens. Car enfin, la véritable religion du paganisme est sans contredit celle qui fut adoptée par les nations les plus polies et les plus savantes de la Grèce et de Rome, celle qui fut établie par les lois et l'autorité publique; or cette religion est la même qu'on trouve dans les écrits des poëtes. Il faut donc convenir que la mythologie poétique est la clef de la théologie païenne. Potter, dans son excellent ouvrage des Antiquités grecques, nous donne une énumération ample et fidèle des fêtes et des cérémonies sacrées, observées et célébrées dans la Grèce, mais surtout à Athènes. Quiconque voudra prendre la peine de les examiner avec attention, reconnaîtra aisément qu'elles étaient presque toutes fondées sur la mythologie poétique (3). On peut assurer la même chose des solennités religieuses en usage chez les anciens Romains.

(1) Augustin., de Civit. Dei, lib. IV, cap. 27, p. 84, E. Edit. Bened.

(2) *Ibid.*, lib. VI, cap. 5, p. 116, E.

(3) Plat., lib. II de Republicâ, Oper. Ficin. p. 429, 430. Edit. Lugd., 1590.

(4) Cicero, de Nat. Deorum, lib. I, cap. 16. et lib. II, cap. 28.

(1) Herbert, de Religione gentil., cap. 11, p. 135. Edit. Amstelod. in-8°.

(2) Le lord Herbert de Cherbury est un des premiers auteurs anglais de ces deux derniers siècles, dont les écrits prêchent le déisme. Aussi c'est le premier dont j'ai fait mention dans mon livre intitulé : *Vue des écrivains déistes d'Angleterre*, etc. (Cet ouvrage n'a point encore été traduit en français.)

(3) Potter's antiquities of Greece, vol. I, chap. 20, p. 326-407.

§ 3. *La théologie poétique était celle du peuple.*

Les poëtes, suivant la remarque du docteur Cudworth, étaient les prophètes des païens : ils s'attribuaient une espèce d'inspiration divine ; et, quoique cet habile Anglais les traite avec rigueur comme des corrupteurs de la théologie païenne, il convient néanmoins que *ce furent les poëtes qui jetèrent dans l'esprit des peuples, les premières semences de religion et de morale* (1) ; *et qu'on ne peut mieux juger des véritables opinions religieuses adoptées par le vulgaire et le grand nombre des anciennes nations païennes, qu'en consultant les poëtes et les mythologistes, leurs premiers maîtres et leurs principaux docteurs en fait de religion* (2). Il observe à ce sujet qu'Aristote, dans son traité de la Politique (3), parlant de la musique, juge des opinions religieuses les plus communément reçues, par les récits des poëtes. *Nous apprenons de là*, dit Aristote, *quelle opinion ou idée les hommes ont des dieux parce que les poëtes ne nous représentent jamais Jupiter chantant, ni jouant de quelque instrument* (4). Varron nous dit qu'*à l'égard des générations des dieux, le peuple était beaucoup plus porté à croire les poëtes que les physiciens, et que c'est pour cela que les anciens Romains croyaient les sexes, les mariages et les générations des dieux.* « *Dicit Varro, de generationibus deorum, magis ad poetas quam ad physicos fuisse populos inclinatos; et ideo et sexum et generationes deorum, majores suos, id est veteres credidisse Romanos, et eorum constituisse conjugia* » (5). Quoique Platon, dans le passage tiré du second livre de sa République, que je viens de rapporter, désapprouve les fables des poëtes et des mythologistes, même dans le sens allégorique, telle était néanmoins l'autorité que ces traditions fabuleuses avaient obtenue ou usurpée, qu'il n'ose les rejeter entièrement dans son Timée, un de ses derniers et de ses meilleurs traités. Ne voulant pas aussi contribuer à accréditer une doctrine aussi singulière que celle de la génération des dieux ou des démons, il évite d'en parler, sous prétexte que ces matières sont trop sublimes pour lui. Il ajoute pourtant : *Nous devons croire ces choses qui ont été enseignées dans les premiers temps par ceux qui, descendant des dieux, doivent bien connaître leurs ancêtres et ce qui les concerne. Car on ne peut pas s'empêcher de croire les fils des dieux, quand même ils ne donneraient pas des raisons convaincantes ou probables de ce qu'ils disent. Il est de notre devoir, suivant ce que les lois nous prescrivent* (6), *de croire à leur parole, puisqu'ils parlent de leurs propres affaires et de celles de leur famille, dans lesquelles personne ne doit être supposé mieux instruit qu'eux.* Ce passage est peut-être une ironie de Platon. On pourrait le penser par le détail où il entre après cette réflexion, d'une partie des contes qu'Hésiode nous fait dans sa Théogonie, touchant la généalogie des dieux. Quoi qu'il en soit, Platon convient que la mythologie poétique était la seule en vogue parmi le peuple, que les lois l'avorisaient et autorisaient ces traditions bizarres : c'est même là seule raison qu'il allègue pour montrer qu'on ne doit pas les rejeter.

(1) Cudworth, Systema mundi intellect., p. 555.
(2) Id., ibid. p. 448.
(3) Aristot., in Politic., lib. VIII, cap. 5.
(4) [Ce passage est obscur ; et tout ce qu'on en peut conclure, c'est que les poëtes croyaient la musique indigne de Jupiter.]
(5) Apud Augustin., de Civit. Dei, lib. IV, cap. 32, p. 88.
(6) Ἑκόμενοις τῷ νόμῳ.

4. *Témoignage en faveur des poëtes et de leur inspiration divine.*

Le même philosophe, sous le nom de Socrate (1), parlant des poëtes, dit que l'on doit maintenir leur crédit auprès du peuple. Son dessein est de faire voir que la poésie et ses récits mythologiques ne sont pas de pures inventions de l'art et de l'esprit humain, mais qu'ils sont dus à une espèce d'inspiration divine. *Un poëte*, dit-il, *ne peut chanter s'il n'est ravi hors de lui-même, par la divinité dont il est plein.* Et ailleurs : *Les poëtes ne disent point des choses si sublimes par la seule force de leur esprit, mais par la puissance du dieu qui les inspire* (2). *Dieu se sert d'eux comme de ses ministres : il en fait ses prophètes, il leur met dans la bouche les oracles qu'ils prononcent. Lorsque nous les entendons, il nous est aisé de connaître qu'ils ne disent point d'eux-mêmes des choses si excellentes ; car dans ces moments d'enthousiasme, ils ne font point usage de leur entendement. C'est Dieu qui parle par eux : ils ne sont que les organes des dieux, ou leurs interprètes, lorsqu'ils sont ainsi inspirés, quelle que soit la divinité qui les possède* (3). Socrate, dans l'Apologie qu'il présenta lui-même à ses juges, donne la même idée de la poésie et des poëtes. Il nous les représente comme parlant et agissant, non plus par eux-mêmes et suivant les principes de leur sagesse particulière, mais par l'impulsion d'une certaine force ou inspiration divine, comme étant les prophètes de Dieu, chargés de rendre ses oracles (4).

Je serais infini, si je voulais rapporter ici tout ce que les plus savants auteurs du paganisme ont dit à la louange des poëtes et de leur théologie. J'ai cité plus haut un passage de Dion Chrysostome (5), qui prouve d'une manière bien sensible le grand crédit dont les poëtes et leur théologie jouissaient parmi le peuple. Il dit expressément que c'était le Jupiter des poëtes que les hommes adoraient, et auquel ils élevaient des temples, consacraient des autels et offraient des sacrifices. Maxime de Tyr, parlant de l'histoire des dieux par Homère, dit que *les hommes ignorants prenaient ce qu'il disait pour des fables, mais que les philosophes les regardaient comme des réalités ;* et il ajoute en forme d'éloge que *grâce à*

(1) Plat., Oper. Fin. p. 550, F, G. Edit. Lugd.
(2) Οὐ γὰρ ἀφ' ἑαυτῶν ταῦτα λέγουσιν ἀλλὰ θείᾳ δυνάμει, οὐ θείᾳ μοίρᾳ, comme il venait de dire.
(3) Ὁ δὲ ποιητὴς οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἑρμηνεύς ἐστι τῶν θεῶν. Plat, p. 145, F, G.
(4) Ὅτιπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί. Ibid., p. 560, G.
(5) Dio Chrysostom., Orat. 36.

Homère, il n'y a point de partie du monde qui n'ait son dieu et son protecteur, ses lois et son gouvernement, ses rites et ses usages religieux; mais que surtout l'univers entier et toutes les choses sont pleins de noms divins et d'art divin (1). Proclus, chez Platon (2), citant le divin Homère, car c'est ainsi qu'il l'appelle parce qu'il est l'inventeur des dieux, dit que, dans tous ses poëmes, il exalte Jupiter comme l'arbitre suprême qui règle et gouverne toutes choses, comme le père des dieux et des hommes, et qu'il lui attribue toutes les notions démiurgiques (3).

§ 5. *Les sages, quoiqu'ils blâmassent la théologie poétique, comme absurde, n'étaient pas d'avis qu'on la rejetât.*

Les stoïciens, les plus rigides de tous les philosophes païens, n'étaient pas d'avis qu'on rejetât les fables poétiques, comme destituées de vraisemblance. Mais, ennemis du sens littéral, ils voulaient qu'on les entendît dans un sens figuré. Zénon, lorsqu'il expliquait la Théogonie d'Hésiode, donnait les noms de Jupiter, de Junon et de Vesta à des êtres physiques et inanimés, et prétendaient qu'ils ne signifiaient pas autre chose. C'est une remarque de Velleius chez Cicéron (4); et Cotta reproche aux stoïciens, non-seulement de ne pas réfuter ces fables, mais plutôt de les confirmer par leurs interprétations : *Vous et les vôtres,* dit-il à Balbus le stoïcien, *non-seulement vous ne vous mettez pas en devoir de réfuter ces absurdités : vous aimez mieux les appuyer et les confirmer en les expliquant, en faisant voir ce qu'elles signifient et à quoi elles ont rapport.* « *Vestri autem non modo hæc non refellunt, verum etiam confirmant, interpretando quorsum quilque pertineat* » (5). Il les tourne en ridicule, parce qu'ils prennent tant de peine à expliquer des niaiseries, à rendre compte d'une foule de fictions et de fables controuvées, comme si elles renfermaient une profonde sagesse et de grands mystères. Il les raille sur les étymologies singulières qu'ils donnent aux noms des dieux. Il leur fait voir que les peines mêmes qu'ils se donnent à expliquer ces contes, prouvent que leurs interprétations sont forcées et tout à fait contraires aux opinions reçues. *Zénon*, dit-il, *puis Cléanthe, et ensuite Chrysippe, ont donné la torture à leur esprit pour trouver des raisons à des fables qui n'en ont point d'autre que l'imagination échauffée de ceux qui les ont inventées : ils ont pris une peine infinie pour rendre raison de certains mots et expliquer pourquoi les dieux ont été ainsi appelés : peine aussi inutile que pénible. Car à quoi aboutissent vos explications forcées, sinon à faire voir qu'elles s'éloignent d'autant plus de l'opinion des hommes, qu'elles sont plus recherchées.* « *Magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus, commentitiarum fabularum reddere rationem : vocabulorum, cur quique ita appellati sint, causas explicare. Quod cum facitis, illud profecto confitemini, longe aliter se rem habere atque hominum opinio sit* » (1).

Rien ne prouve mieux combien la théologie poétique et les fables des mythologistes étaient en vogue parmi les païens, et combien on y déférait aveuglément dans les contrées les plus savantes et les plus religieuses de la Grèce, comme à Athènes, que le traitement qu'y reçut Socrate pour avoir témoigné peu de vénération et de crédulité pour ces histoires fabuleuses, ainsi qu'il le fait entendre lui-même dans un dialogue de Platon (2). Il a surtout en vue ce que disent les mythologistes concernant Saturne, qui châtra et détrôna son père Cœlus, et Jupiter, qui relégua son père Saturne dans un cachot, parce qu'il dévorait ses propres enfants. Eutyphron, dans le dialogue qui porte son nom, se servait de ces exemples pour autoriser sa conduite envers son père, qu'il avait osé persécuter et dénoncer publiquement au magistrat. Socrate, dont le dessein est de faire voir l'absurdité de ces fables prises dans le sens littéral, lui dit que quand il a entendu débiter de pareilles choses des dieux, il a toujours témoigné les désapprouver et n'en rien croire; et que c'est là le grand crime que ses délateurs ont produit à sa charge (3).

§ 6. *Vaines tentatives pour expliquer allégoriquement la mythologie des poëtes.*

Lorsque le christianisme fit briller sa vive lumière dans le monde, les païens ne tardèrent pas à ouvrir les yeux : ils reconnurent les absurdités des fables de la mythologie poétique; et lorsqu'on les leur reprochait, ils se disculpaient en disant que ce n'étaient que des allégories et des fictions qu'ils ne croyaient point dans le sens littéral. Que l'on juge de la légitimité de cette excuse par les considérations dans lesquelles je viens d'entrer. Il se peut que les notions pures du christianisme, au sujet de la Divinité, décréditassent un peu la mythologie des poëtes, au moins lorsque ces idées commencèrent à être connues des nations; mais il n'en est pas moins vrai que la théologie païenne était généralement fondée sur cette mythologie poétique, qui servait de base à la religion populaire, au culte public et à tous les rites sacrés. Cependant cette triste vérité nous donne une idée bien affreuse de l'état déplorable de la religion parmi les anciens païens, même parmi les nations les plus savantes et les plus civilisées. Le système de la théologie poétique était plein de généalogies, d'enlèvements, d'adultères et de querelles

(1) Maxim. Tyr., Dissert. 16, p. 198. Edit. Oxon., 1677.
(2) In Timæo.
(3) Apud Cudworth, System. mundi intellect., p. 360. Une partie des reproches faits aux poëtes par Cudworth et d'autres consiste en ce qu'ils personnifiaient plusieurs êtres inanimés, ce qui produisit un grand nombre de dieux et de déesses. Mais ce reproche regarde également quelques-uns des plus célèbres philosophes, qui déifièrent différentes parties de la nature, et le monde même considéré comme un tout. Cette philosophie prévalut chez les anciens, suivant l'aveu de ce savant écrivain.
(4) De Naturâ Deor., lib. I, cap. 14, p. 38.
(5) Ibid., lib. III, capite 23, p. 312.

(1) De Nat. Deor., lib. III, cap. 24, pag. 314.
(2) Dans le dialogue qui a pour titre *Eutyphron*.
(3) Platon, Oper. Ficin., p. 49, F. Edit. Lugd., 1590.

des dieux. Ces histoires étaient mises en action sur le théâtre avec un applaudissement universel du peuple. Elles étaient célébrées dans les solennités religieuses avec une dévotion unanime. Tels étaient les dieux auxquels on élevait des autels, on bâtissait des temples, on offrait des sacrifices : tels étaient les dieux dont les statues recevaient l'encens des timides humains; tels étaient les dieux en l'honneur desquels les poëtes composaient des hymnes et des cantiques embellis de tous les charmes de la poésie.

§ 7. *Observations judicieuses d'Eusèbe sur la mythologie païenne.*

Eusèbe a fait des observations judicieuses sur la mythologie païenne, qu'il est à propos de placer ici, au moins en substance. Voici à peu près ce qu'il dit : Lorsque les anciens déifièrent leurs rois, leurs héros et leurs grands hommes, et généralement tous ceux qui avaient inventé les arts utiles au genre humain ; pleins d'admiration et de respect pour ces bienfaiteurs de l'humanité, ils leur transportèrent l'idée de la Divinité empreinte dans leur esprit, et en firent ainsi les objets de leur culte. Leur enthousiasme religieux pour ces héros monta à un tel point d'extravagance, qu'ils consacrèrent toutes leurs actions : leurs violences, leurs débauches, leurs guerres, leurs querelles avec leurs utiles inventions et leurs actes de bienfaisance. La mémoire de leurs exploits glorieux et celle de leurs emportements vicieux passèrent à la postérité qui applaudit aux uns et aux autres, et les fit entrer dans le culte qu'elle leur rendit, avec les idées qu'elle avait conçues de leur divinité. Longtemps après, lorsque l'extravagance fut portée au dernier excès, on rougit de croire à tant de monstrueuses absurdités. Les rejeter entièrement, c'eût été reconnaître l'aveuglement déplorable où l'on avait persévéré jusqu'alors. Les philosophes les plus subtils s'avisèrent de chercher un sens allégorique à ces fables, et d'expliquer par elles les causes physiques et les phénomènes de la nature. Mais quelques efforts qu'ils fissent pour donner un air de vraisemblance à leurs explications forcées, et pallier ainsi l'absurdité de la théologie des anciens, ou autrement de l'histoire de leurs dieux, ils n'osèrent toucher pourtant aux rites sacrés de l'ancienne religion, qui étaient fondés sur le sens littéral de cette histoire divine. Au contraire ils voulurent toujours qu'on les conservât religieusement : ils témoignèrent constamment la plus grande vénération pour le culte que leurs ancêtres leur avaient transmis, et dont ces fables faisaient partie, étant, pour ainsi dire, l'esprit de toutes les cérémonies religieuses, et l'objet auquel elles se rapportaient (1).

A ce jugement d'Eusèbe touchant les fables de l'ancienne mythologie, je joindrai celui de Denis d'Halicarnasse. Cet auteur, aussi grand historien que judicieux critique (2), ne nie pas que l'on ne puisse absolument tirer quelque avantage, en certaines rencontres, de quelques-unes des traditions mythologiques. Cet avantage est néanmoins très-peu de chose, selon lui ; encore ne peut-il regarder que ceux qui ont assez de pénétration pour parvenir au sens caché, à l'interprétation physique de ces fictions. Au lieu que le peuple, ignorant et stupide, s'arrête à l'écorce ; et prenant cette histoire des dieux dans le sens le plus grossier, parce qu'il est le plus propre à sa portée, il court risque ou de mépriser des dieux en apparence si corrompus, ou de s'autoriser de leur exemple pour commettre les actions les plus basses et les plus vicieuses. Car que peuvent-ils faire de mieux que d'imiter les dieux immortels, dont ils voient la conduite, toute méchante qu'elle est, consacrée par la religion que les lois ont établie (1).

(1) Euseb., Præparat. evangel., lib. II, cap. 6, p. 73, 74, edit. Paris., 1628.

(2) Dionys. Halicarn., Hist. rom. lib. I.

CHAPITRE VII.

Examen de la théologie civile des païens. Celle des anciens Romains a joui d'un grand crédit. Elle devint, avec le temps, un peu moins absurde que la théologie poétique, avec laquelle elle resta néanmoins étroitement unie et compliquée en plusieurs points. Ses pernicieuses conséquences pour la religion et la morale. Exposé de quelques-unes des cérémonies absurdes et indécentes, pratiquées anciennement par les nations les plus civilisées, comme faisant partie de leur religion, soit qu'elles fussent prescrites par les lois, ou seulement établies par des usages qui avaient force de lois. Les politiques et les magistrats civils ne prirent aucune mesure efficace pour réprimer ces abus. Loin de penser à rectifier les idées religieuses du peuple, ils s'attachèrent à maintenir et à encourager la superstition et l'idolâtrie.

§ 1. *La théologie civile des païens fut la religion publique, la religion de l'État.*

Passons de la religion poétique ou fabuleuse des païens à leur théologie civile, qui fut la religion publique, la religion de l'État, établie par les législateurs et les magistrats, par les gouverneurs, ou comme les appelle Varron, par les chefs de la cité (2). Cette théologie ou religion civile, mérite d'autant plus d'attention que les philosophes eux-mêmes s'y conformaient à l'extérieur, et exhortaient sérieusement les peuples à s'y conformer, quels que fussent leurs sentiments particuliers, quelle que fût la doctrine qu'ils enseignaient dans leurs écoles. C'est donc cette théologie qui doit nous servir plus que les deux autres, à juger de l'état réel de la religion dans l'ancien monde païen.

Varron nous la décrit comme contenant tout ce que les citoyens doivent savoir et pratiquer. Elle seule avait des ministres ou des prêtres. C'est elle qui décidait quels dieux l'on devait adorer publiquement, quels rites

(1) Ce passage de Denis d'Halicarnasse est cité avec approbation par le lord Herbert, dans son traité intitulé : *De Religione gentilium*, cap. 11, p. 150 et 156 Edit. Amstelodam., in-8°.

(2) *Principes Civitatis.*

particuliers on devait suivre dans leur culte, et quels sacrifices on devait leur offrir. *Quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse et administrare debent. In quo est, quos deos publice colere, quæ sacra et sacrificia facere quemque par sit* (1).

§ 2. *Religion publique des Romains, fort exaltée par les auteurs.*

Dans l'examen que je me propose de faire de la théologie civile des païens, je m'attacherai en particulier à celle des Romains. Denys d'Halicarnasse exalte beaucoup les institutions religieuses des Romains, surtout celles qui furent établies par leurs premiers fondateurs, à la naissance de leur république. Il a soin d'observer qu'ils firent usage de ce qu'il y avait de meilleur dans la religion des Grecs, mais qu'ils n'admirent aucune des fables qui contenaient quelque chose d'indigne des dieux, ne voulant pas que de pareilles absurdités défigurassent la religion publique. Il ajoute qu'à l'égard des cérémonies sacrées et du culte des dieux, tout y ressentait la piété la plus grave et la dévotion la plus sainte : en quoi ils étaient fort au-dessus des Grecs et des Barbares (2). C'étaient les premiers hommes de l'Etat, les plus sages et les plus savants, qui réglaient le culte public. Le dépôt sacré de la religion était remis entre leurs mains avec celui des lois ; et Cicéron loue beaucoup la sagesse des premiers fondateurs de Rome, qui voulurent que les mêmes hommes qui avaient l'administration des affaires civiles, réglassent aussi les cérémonies de la religion (3) ; celles-ci demandant autant de prudence et de bon sens que les autres. Il parle avec le plus grand respect du ministère des prêtres. Il dit que la gloire et le salut de la république, la liberté publique, la fortune et les maisons des citoyens, les temples des dieux et les dieux mêmes sont confiés à leur prudence et à leurs soins. Cicéron, dans une autre harangue, élève le peuple romain au-dessus de toutes les autres nations, pour sa piété et sa religion ; et ce qu'il loue particulièrement dans les Romains, comme un trait de la plus éminente sagesse, c'est de percevoir clairement que toutes choses sont gouvernées par la providence des dieux immortels. *Quam volumus licet, Patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos, nec robore Gallos, nec calliditate Pœnos, nec artibus Græcos, nec denique hoc ipso hujus gentis et terræ domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos; sed pietate ac religione, atque hac una sapientia, quod deorum immortalium numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnes gentes nationesque superavimus* (4). C'est à-dire : *Quelque portés que nous soyons à nous préférer aux autres, il est sûr néanmoins que nous n'égalons point en nombre les Espagnols, ni les Gaulois en force, ni les Carthaginois en adresse, ni les Grecs dans les arts, ni même les Italiens et les Latins, par cette finesse d'esprit et cette délicatesse de sentiment qui leur sont si naturelles, et qui semblent être un fruit du climat ; mais nous avons surpassé tous les peuples de la terre en piété et en religion, et surtout par cette sagesse profonde qui nous a appris que l'univers était conduit et gouverné par la providence des dieux immortels.*

Examinons donc à fond le culte public des anciens Romains.

§ 3. *Le polythéisme fut le fondement de la religion civile des Romains.*

C'est une observation générale, également applicable à la théologie civile de tous les païens, tant à celle des anciens Romains qu'à celle de tous les autres peuples du christianisme, que le culte public institué par leurs plus célèbres législateurs, prescrit par les lois des villes et des empires, établi par l'autorité de leurs magistrats, n'avait point pour objet un seul Dieu, mais une multitude de dieux plus ou moins considérable. Dans le passage de Cicéron, que je viens de rapporter, et où il fait un si pompeux éloge de la piété et de la religion des Romains, ce qu'il trouve le plus digne de louange dans eux, c'est qu'ils reconnaissent que tout est gouverné par la providence, ou la divinité *des dieux immortels.* Ces Romains admettaient donc plusieurs dieux. Leur religion civile était donc un vrai polythéisme. Cette providence à laquelle ils attribuaient le gouvernement du monde n'était point la providence d'un seul Dieu, mais celle de plusieurs dieux. Le lord Bolingbroke a osé avancer que *le culte de plusieurs dieux ne faisait aucun tort à la croyance du Dieu suprême, dans l'esprit de ceux qui les adoraient* (1). Je ne vois pas sur quoi il peut fonder une si étrange prétention, lui qui, parlant, dans un autre endroit, de la multitude des dieux du paganisme, reconnaît *qu'ils ont usurpé le culte du Dieu suprême, et que cette troupe monstrueuse de dieux pires que les plus méchants des hommes, est devenue l'objet des adorations du peuple* (2).

Ce fut pour prévenir un désordre si criminel, que la loi de Moïse défendit si rigoureusement le culte des dieux inférieurs. Elle ordonnait formellement au peuple de n'avoir point d'autres dieux qu'un seul ; d'adorer le vrai Dieu, le Créateur de l'univers, et de n'adorer que lui seul. Ce dogme de l'unité de Dieu la distinguait glorieusement de toutes les autres lois et constitutions. Cette loi était particulière aux Juifs (3) ; et du reste, elle

(1) Varro, apud Augustin., de Civitate Dei, lib. VI, cap. 5, pag. 117.
(2) Dionys. Halicarn., Histor. lib. II.
(3) Cicero, Orat. pro domo sua ad pontifices.
(4) Cicero, Orat. de Harusp., Respons., n° 9.

(1) Œuvres de Bolingbroke, vol. V, p. 305, en anglais.
(2) La-même, vol. IV, p. 80 et 461.
(3) Le docteur Hyde, dans son savant ouvrage sur la religion des anciens Perses (*De religione veterum Persarum*), a pris une peine infinie pour prouver que les Perses adoraient le seul vrai Dieu. Mais plusieurs personnes d'un grand savoir n'ont pas cru que ses preuves et les autorités sur lesquelles il fondait son sentiment fussent suffisantes. Mais quand ce docteur aurait raison, les anciens Perses auraient reçu ce théisme de Sem et d'Elam, leurs premiers fondateurs, qui le tenaient eux-mêmes de Noé et d'Adam, et ceux-ci le tenaient de Dieu même par une révélation extraordinaire. Lorsqu'ils s'en écartèrent, le patriarche Abraham les y ramena. Dans la suite ils tombè-

n'était point de l'invention de leur législateur. Peut-être que toute la sagesse de Moïse, livrée à elle seule, ne lui eût point fait connaître une si sublime vérité. Mais il eut l'avantage d'être favorisé d'une révélation extraordinaire de Dieu, révélation dont l'autorité fut confirmée par une suite de témoignages divins les plus éclatants. C'est à cette révélation que l'on doit rapporter la pureté et la sublimité de la loi mosaïque. Tandis que, chez toutes les autres nations, les lois autorisaient et encourageaient le polythéisme; tandis que la connaissance du vrai Dieu s'altérait par une foule d'idées superstitieuses, tandis que son culte se perdait dans celui d'une multitude énorme d'idoles, tandis que partout ailleurs la créature avait envahi les honneurs et les hommages qui n'étaient dus qu'au Créateur ; les Juifs seuls restaient attachés au pur théisme.

Le docteur Cudworth, malgré la grande inclination qu'il a à penser favorablement du paganisme, reconnaît pourtant *que la théologie civile des païens, aussi bien que leur théologie poétique, était non-seulement remplie de dieux fantastiques, mais qu'elle admettait même, en apparence, plusieurs dieux indépendants les uns des autres, puisqu'elle reconnaissait des dieux suprêmes et absolus dans leurs fonctions et leurs départements particuliers : par exemple, l'un gouvernait en maître les cieux, un autre l'air, un autre la mer ; l'un donnait le blé, l'autre le vin*, etc. Il produit un passage remarquable d'Aristote, dans lequel ce philosophe censure ainsi Zénon : *Lorsque Zénon suppose, comme un principe reconnu, que les hommes ont une idée innée de Dieu, comme d'un être le plus excellent et le plus puissant de tous les êtres ; cette supposition semble formellement contredite par les lois. Car les dieux paraissent être meilleurs les uns que les autres, à l'égard de plusieurs choses. Ainsi Zénon, lorsqu'il parle ainsi des hommes, n'a pas pris cette notion dans les apparences ni dans les opinions vulgaires* (1). Aristote fait entendre assez clairement par ces paroles, que, suivant les lois des villes et des empires, c'est-à-dire suivant la théologie civile ou politique, on ne devait pas admettre un seul être tout-puissant ou tout parfait, mais plusieurs dieux, dont l'un était plus puissant dans une chose, et un autre plus puissant dans une autre chose.

Je ne prétends pas nier que le vulgaire même, parmi les anciennes nations polythéistes, ne semble avoir eu quelque notion d'un Dieu suprême. J'ai observé ci-dessus que le Jupiter du Capitole passait chez les Romains pour le premier dieu de leur religion, et le principal objet du culte public. J'ai fait voir aussi que, dans les idées du peuple, ce Jupiter Capitolin étant confondu avec le chef des héros déifiés. Ils lui attribuaient une supériorité sur les autres dieux ; ils le croyaient néanmoins de la même espèce qu'eux, quoique d'un rang plus éminent. Ce n'était point une supériorité de nature, mais seulement de dignité. En conséquence ils lui associaient d'autres dieux dans le culte qu'ils lui rendaient. Il était ordinaire aux païens, en général, de parler indifféremment de Dieu ou des dieux. Par l'une et l'autre de ces expressions, ils entendaient l'ensemble des dieux, ou, pour m'exprimer ainsi, la société des êtres qui partageaient entre eux le gouvernement du monde, dans lequel chacun avait ses fonctions et son département particulier, comme s'exprime Cudworth dans le dernier passage cité.

Servius, dans ses notes sur ces paroles de Virgile : *O vous dieux et déesses qui protégez les campagnes*, etc.

Diique Deæque omnes studium quibus arva tueri (1) ;

observe que le poëte, après une invocation particulière, en fait une générale à tous les dieux et à toutes les déesses des campagnes, afin qu'aucune de ces divinités champêtres ne pût se plaindre d'avoir été oubliée. Il nous apprend en même temps que Virgile suivait en ce point la pratique constante des prêtres, qui, selon l'ancien rit usité dans toutes les solennités et les cérémonies religieuses, après avoir invoqué en particulier les dieux, ou le Dieu à qui l'on devait des prières et des sacrifices, dans la circonstance actuelle du temps ou du besoin, avaient coutume d'invoquer encore tous les dieux en général. *Post specialem invocationem, transit ad generalitatem, ne quod numen præteriat, more pontificum, per quos, ritu veteri, in omnibus sacris, post speciales deos, quos ad ipsum sacrum quod fiebat necesse erat invocare, generaliter omnia numina invocabantur.*

§ 4. *Liaison intime entre la théologie poétique et la théologie civile des païens.*

Cette vue générale de la théologie civile et populaire des païens suffit pour faire voir l'état déplorable de la religion parmi eux. Mais, pour le mettre encore dans une plus grande évidence, considérons plus particulièrement ce que nous avons déjà insinué, savoir, qu'il y avait une liaison intime entre cette théologie civile et populaire, et la théologie poétique ou mythologique. La religion publique, comme le reconnaît le docteur Cudworth, *était un mélange monstrueux d'explications physiques et de traditions poético-théologiques*. Et dans un passage déjà cité, où il est question de Jupiter Capitolin : *Il est évident*, dit-il, *qu'il y a là un certain assemblage de mythologie ou de théologie poétique avec des notions physiologiques, mélange qu'on retrouve partout ailleurs, et qui sert de base à la théologie civile des païens* (2).

Il est vrai que ces deux grands hommes,

rent dans le sabéisme : alors Zerdush ou Zoroastre les en tira, et rétablit parmi eux le théisme sous le règne de Gustas Lorasp, ou Darius Hystaspes. Ce Zoroastre, selon ce que le docteur Hyde en rapporte d'après les auteurs orientaux, tenait des Juifs les principaux articles de la religion qu'il établit, ayant été disciple d'un prophète juif, et il y inséra plusieurs rites prescrits par la loi de Moïse. C'est ce que le docteur Hyde nous apprend lui-même dans le dixième chapitre de son livre ; ce chapitre a pour titre : *Persarum religio in multis convenit cum judaica, et ab ea magna ex parte desumpta fuit.*

(1) Vid. Aristot., de Xenophane, Zenone, Gorgia, Oper. tom. I, p. 1246. Edit. Paris., 1629.

(1) Virgil., Georg., lib. I, vers. 21.

(2) Cudworth, Systema mundi intellect., p. 450.

Scévola et Varron, condamnent sévèrement la mythologie des poëtes, parce qu'à leur avis, elle représente les dieux sous des traits indignes de leur majesté suprême ; et qu'ils ne cessent de recommander instamment la théologie civile, établie par les lois, enseignée et administrée par les prêtres, et la seule que le peuple fût obligé de suivre. C'était une contradiction manifeste dans eux, s'il est vrai que, dans le fait, la plus grande partie de la théologie civile était fondée sur la mythologie poétique ou sur les traditions fabuleuses des dieux. Je n'entreprendrai pas aussi de les accorder avec eux-mêmes. Il me suffit de vérifier la connexion étroite de ces deux théologies.

§ 5. *Les jeux et les représentations scéniques entraient dans le culte public.*

Saint Augustin la prouve (la connexion des deux théologies) de la manière la plus forte, contre le sentiment de Varron, dans son grand ouvrage de la Cité de Dieu. Il y fait voir que ces fables poétiques, censurées avec tant de rigueur par Varron, comme indignes des dieux, en ce qu'elles leur attribuent des actions, dont les plus méchants des hommes sont à peine capables, étaient jouées sur le théâtre avec la permission des magistrats, entendues avec approbation par le peuple assemblé, et réputées agréables aux dieux mêmes, dont on se conciliait la protection et la faveur par ces sortes de jeux. C'est pourquoi on les fit entrer dans le culte public (1). On institua des fêtes et des jeux pour en conserver la mémoire. Ces fables furent mises en chant dans les cantiques sacrés : elles furent représentées par les histrions. On croyait ces représentations très-propres à apaiser les dieux, comme si le souvenir de leurs anciennes débauches, de leurs querelles, de leurs intrigues et de leurs autres exploits semblables, tout vicieux qu'ils étaient, était l'unique moyen de les égayer et de les préserver des atteintes de la mélancolie. Le même docteur de l'Eglise en parlant des adultères de Jupiter, de l'enlèvement de Ganimède, que le maître des dieux prit pour son échanson, cite ce passage de Cicéron : « *Fingebat hæc Homerus, et humana ad deos transferebat : divina malleni ad nos* » (2). *Ce sont des fictions d'Homère, qui a attribué aux dieux les actions et les qualités des hommes, et qui aurait mieux fait, à mon avis, d'élever les hommes jusqu'à la sainteté des dieux.* Sur quoi saint Augustin demande : *Pourquoi donc les jeux scéniques, où toutes ces fables sont déclamées, chantées, représentées, se célèbrent-ils en l'honneur des dieux? Pourquoi les plus savants et les plus sages les mettent-ils au rang des choses sacrées? « Cur ergo ludi scenici, ubi hæc dictitantur, cantitantur, actitantur, eorum honoribus exhibentur? inter res divinas a doctissimis conscribantur ?» O les pieuses oreilles du peuple,* s'écrie encore saint Augustin, *ô les religieuses oreilles des Romains, qui ne peuvent pas entendre les disputes des philosophes sur la nature des dieux immortels, et qui non-seulement peuvent supporter, mais encore entendre avec plaisir ce que chantent les poëtes, ce que les histrions déclament et jouent au théâtre ! Ce n'est pas tout : ces hommes religieux ont décidé que ces représentations plaisaient aux dieux, et qu'elles les rendaient propices... Cicéron,* ajoute ce saint docteur, *aurait pu blâmer justement, non pas les fictions des poëtes, mais plutôt les institutions des législateurs, qui leur donnèrent la sanction de leur autorité, et prétendirent que les dieux exigeaient ces choses, menaçant de punir les peuples qui les négligeraient, et témoignant prendre beaucoup de plaisir à les voir religieusement observées.*

Il en rapporte un exemple tiré de l'histoire romaine, rapporté aussi par Tite-Live et par Valère Maxime (1). C'est, selon lui, une chose connue et incontestable que les jeux publics, dans lesquels on représentait les actions les plus licencieuses des dieux, étaient consacrés par la religion, comme agréables aux dieux mêmes, qui s'en tenaient fort honorés (2).

Arnobe qui était bien instruit de la religion des païens, de leurs cérémonies et de leurs usages, tient le même langage, et il cite à cette occasion l'Amphytrion de Plaute comme une de ces pieuses représentations que l'on faisait en l'honneur des dieux (3). Le même Arnobe reproche avec raison aux païens d'avoir attribué les actions les plus basses et les plus criminelles à celui qu'ils regardaient comme le père des dieux et des hommes, la plus grande divinité du ciel, le maître du tonnerre, le dieu très-bon et très-grand, qui d'un seul mouvement de tête ébranlait les cieux, et qui méritait les titres les plus sacrés et les plus sublimes. Il pense que s'il y avait eu le moindre sentiment de pudeur et de religion parmi eux, les magistrats auraient dû user de leur autorité pour défendre, sous les peines les plus fortes, de pareilles représentations. Ils étaient bien éloignés d'en agir ainsi, lorsqu'ils les encourageaient et les faisaient entrer dans la religion. Cependant on aurait puni sévèrement quiconque eût dit d'un sénateur ou d'un magistrat la centième partie de ce que les poëtes mettaient sur le compte des dieux (4).

Saint Augustin fait une remarque qui doit trouver place ici. Il dit que les grands dieux, les dieux choisis, ceux qui occupaient un rang plus élevé que les autres, dont Varron a fait un traité particulier, avaient été plus maltraités par les poëtes que les dieux inférieurs ; comme si leur dignité plus éminente eût été pour eux un prétexte d'être plus vicieux ; car on leur attribuait beaucoup plus de méchantes actions qu'aux autres (5).

(1) Augustin., de Civitate Dei, lib. IV, cap. 5, p. 117.
(2) Cicero, Tuscul. Quæst. lib. I, cap. 26.

(1) Augustin., de Civit. Dei, lib. IV, cap. 26.
(2) Id. ibid., lib. II, cap. 25, 26, 27.
(3) Arnob., adversus Gentes, lib. VII, p. 258. Edit. var. Lugd. Batav.
(4) Arnob., adversus Gentes, lib. IV, p. 140, 141, 149, 150.
(5) Les dieux choisis, dont traite Varron, étaient au

Telle était l'analogie qu'il y avait entre la théologie civile et la théologie poétique, que les images, les figures, les habits, les emblèmes et les ornements des dieux païens, ainsi que leurs sexes et leurs âges différents, tels qu'ils étaient représentés dans leurs temples, aussi bien que les fêtes instituées en leur honneur, avaient un rapport marqué aux fables des poëtes et des mythologistes qui en étaient le fondement. Saint Augustin a donc raison de dire que la théologie civile et la théologie fabuleuse des païens peuvent être appelées l'une et l'autre fabuleuses, et l'une et l'autre civiles. Le docteur Cudworth, qui accuse les Pères de l'Eglise d'avoir calomnié les païens, approuve néanmoins cette observation. Il convient que *c'est avec justice que saint Augustin, en parlant de la théologie mythologique ou fabuleuse, et de la théologie politique ou civile des païens, a assuré que leur théologie fabuleuse était en partie leur théologie civile, et que celle-ci était aussi en grande partie mythologique* (1). « *Et civilis et fabulosa, ambæ fabulosæ sunt, ambæque civiles. Ambas inveniet fabulosas, qui vanitates et obscœnitates ambarum prudenter inspexerit : ambas civiles, qui scenicos ludos pertinentes ad fabulosam, in deorum civilium festivitatibus, et in urbium divinis rebus, adverterit* » (2). *On les trouvera toutes les deux fabuleuses, si l'on considère attentivement les absurdités, les puérilités et les obscénités que toutes les deux contiennent: on les trouvera toutes les deux civiles, lorsqu'on fera réflexion que les jeux scéniques qui représentent les fables de la théologie fabuleuse mises en actions, font partie des solennités et des fêtes civiles instituées en l'honneur des dieux, et sont réputées appartenir à la religion de l'Etat... Oui*, dit-il encore, *on lit toutes ces inepties et ces contes licencieux dans les livres qui traitent de la religion et des rites sacrés, tandis que les poëtes qui avaient un peu de pudeur n'ont pas osé en faire le sujet de leurs poëmes.* « *Ista in rerum divinarum libris reperiuntur, quæ graves poetæ suis carminibus indigna duxerunt* » (3).

§ 6. — *La théologie païenne tendait à introduire l'esprit d'irréligion et à corrompre les mœurs.*

Combien une religion si absurde dut-elle être exposée au mépris et à la raillerie! La théologie païenne tendait naturellement à introduire parmi les hommes un esprit d'irréligion et d'impiété. *Car les mêmes dieux que l'on tournait en ridicule sur le théâtre, étaient les mêmes que l'on adorait dans les temples*, suivant l'observation de saint Augustin; *et ceux en l'honneur desquels on représentait des jeux infâmes étaient les mêmes auxquels on faisait des sacrifices.* « *Non alii dii ridentur in theatris, quam qui adorantur in templis, nec aliis ludos exhibetis, quam quibus immolatis* » (1).

Sénèque avait composé un traité de la Superstition qui n'est pas parvenu jusqu'à nous. Mais saint Augustin nous en a conservé quelques passages, rapportés aussi par Tertullien (2), dans lesquels ce philosophe, homme d'État, s'élève avec autant de force contre la théologie civile des Romains, c'est-à-dire contre la religion nationale, que Varron contre la théologie fabuleuse ou poétique. Quant aux images des dieux, il trouve étrange et absurde de leur avoir donné une forme humaine, des habillements humains, ou des figures de bêtes sauvages et de poissons, et d'avoir fait des dieux mâles et des dieux femelles. *Ces dieux que l'on adore comme tels*, dit-il, *s'ils vivaient et qu'un homme les rencontrât inopinément dans quelque lieu retiré, il les prendrait infailliblement pour des monstres.* « *Numina vocant quæ, si spiritu accepto, subito occurrerent, monstra haberentur.* » Il expose les cérémonies cruelles ou licencieuses que l'on pratiquait dans le culte de plusieurs divinités, surtout dans celui de la mère des dieux; et il déclare que *si l'homme sage observe de pareils usages, ce ne sera jamais parce qu'il les croira agréables aux dieux, mais par déférence pour les lois, auxquelles tout citoyen doit obéir.* « *Quæ omnia sapiens servabit, tanquam legibus jussa, non tanquam diis grata.* » Parlant ensuite de cette vile troupe de dieux, ainsi qu'il les nomme, que la superstition de plusieurs âges avait amassés : *Nous les adorerons*, dit-il, *pour nous ressouvenir que ce culte est une ancienne coutume, et non pas une religion fondée sur la raison et la vérité.* « *Omnem istam ignobilem deorum turbam quam longa superstitio congessit, sic adorabimus, ut meminerimus cultum istum magis ad morem quam ad rem pertinere* » (3). Il paraît par ces textes que Sénèque, en se conformant, à l'extérieur, à la coutume et aux lois de son pays, était bien éloigné d'adorer véritablement cette vile troupe de dieux qu'il méprisait. Mais sa condescendance pour les lois et pour la coutume ne laissait pas d'autoriser le peuple dans son culte superstitieux, en lui faisant croire qu'il l'approuvait et qu'il le pratiquait de bonne foi.

Rien peut-être n'est plus propre à nous donner une juste idée de l'état déplorable de la religion dans le paganisme que les rites absurdes et indécents que l'on observait dans le culte des dieux, qui étaient prescrits par les lois ou établis par des coutumes que les magistrats avaient grand soin de maintenir, et qui par ce moyen avaient force de lois, de sorte qu'on pouvait les regarder avec raison comme faisant partie de la religion publique des païens.

Je n'entrerai pourtant pas ici dans le détail des cérémonies religieuses qui n'étaient

nombre de vingt, douze mâles et huit femelles; Janus, Jupiter, Saturne, Genius, Mercure, Apollon, Mars, Vulcain, Neptune, le Soleil, Orcus, Bacchus, la Terre, Cérès, Junon, la Lune, Diane, Minerve, Vénus, Vesta. Augustin., *De Civit. Dei*, lib. VII, cap. 2, p. 125, et cap. 4, p. 127.

(1) Cudworth, Syst. mundi intel., p. 477.

(2) Augustin., de Civitate Dei, lib. VI, cap. 8, p. 120.

(3) Id., ibid., p. 118.

(1) Augustin., de Civit. Dei, lib. VI, cap. 8, p. 117.

(2) Tertull., in Apolog., capite 12.

(3) Apud Augustin., ubi supra, lib. VI, cap. 10, p. 122, 123.

que ridicules, quoiqu'il y en eût un très-grand nombre. Je ne parlerai que de celles qui étaient essentiellement mauvaises et vicieuses, soit qu'elles fussent cruelles et inhumaines, soit qu'elles fussent licencieuses et impudiques.

§ 7. *Sacrifices humains.*

Les sacrifices humains, dont l'usage était si ancien et si général dans le paganisme, doivent être mis au nombre des plus cruelles cérémonies. Cependant ils se trouvent attestés par les témoignages d'une infinité d'auteurs dignes de foi. Ils étaient en usage chez les Phéniciens, les Syriens, les Arabes, chez les Carthaginois et les autres peuples de l'Afrique; les Egyptiens aussi offrirent de pareils sacrifices à leurs idoles jusqu'au temps d'Amasis. On nous dit la même chose des Thraces, des anciens Scythes en général, et de plusieurs autres nations que Porphyre nomme, en traitant de ces sacrifices, au second livre de son traité de l'Abstinence (1). Les Gaulois, les Germains, les Bretons, avaient tous la cruelle coutume d'offrir des victimes humaines à leurs dieux pour les apaiser et se les rendre favorables, comme Tacite et César nous l'apprennent (2). Procope assure la même chose des anciens Hérules (3). Quoique cet usage cruel ne fût pas aussi commun chez les Grecs et les Romains, que parmi les autres nations, ils avaient pourtant coutume de sacrifier à leurs dieux des victimes humaines en certaines occasions extraordinaires de la plus grande importance. Porphyre nomme plusieurs îles de la Grèce où l'on offrait des sacrifices humains dans certaines saisons et dans quelques solennités particulières. Ces îles sont Chio, Ténédos, Salamine, Rhodes, Crète. Il met encore les Lacédémoniens et les Athéniens au nombre des peuples qui avaient coutume de sacrifier quelquefois des victimes humaines; et il observe, d'après Phylarque, que les Grecs immolaient des hommes aux dieux lorsqu'ils entraient en guerre (4).

Clément d'Alexandrie (5) fait voir par de bonnes autorités que les sacrifices humains étaient en usage chez les Thessaliens, les Messéniens, les Phocéens et les Lesbiens; et qu'Erechthée, roi d'Athènes, ainsi que Marius, ce fameux général romain, sacrifièrent leurs propres filles. Plutarque (1) nous apprend que trois belles captives persanes, richement habillées et pompeusement ornées, furent sacrifiées à Bacchus Onustes (2), par le conseil du prophète Euphrantide, pour la prospérité des armes de Thémistocle et de ses soldats. Et quoique Thémistocle fût épouvanté d'une si grande barbarie et bien éloigné peut-être de croire qu'il mériterait la victoire par l'effusion d'un si beau sang, le peuple invoquant Bacchus d'une voix unanime conduisit les victimes à l'autel au milieu des cris et des acclamations d'une pieuse joie, et le força malgré lui à faire ce sacrifice sanglant. Le même historien philosophe nous dit, dans la Vie de Marcellus, que les Romains, au commencement de la guerre qu'ils firent aux Gaulois, ayant consulté quelques oracles contenus dans les livres sibyllins, pour savoir le succès de cette guerre, y lurent que, pour assurer la prospérité de leurs armes, il fallait qu'ils sacrifiassent sur le marché aux bœufs, un Grec et une Grecque, un Gaulois et une Gauloise, ce qu'ils exécutèrent avec une piété inhumaine. Tite-Live rapporte qu'ils réitérèrent ce sacrifice barbare au commencement de la seconde guerre punique (3). Plutarque ajoute après le trait que je viens de citer, que les Romains continuèrent à sacrifier des victimes humaines, dans les mêmes circonstances, c'est-à-dire en entrant en guerre (4). Florus rapporte une anecdote encore plus frappante. Lorsque Rome fut prise par les Gaulois, des vieillards romains revêtus des plus éminentes dignités s'assemblèrent dans la place publique; et là, en présence et par la bouche du grand prêtre, ils se dévouèrent aux dieux mânes : *Majores natu, amplissimis usi honoribus, in forum coierunt, ibique devovente pontifice, diis se manibus consecraverunt* (5). Porphyre dit que l'on offrit à Rome des sacrifices humains jusqu'au temps de l'empereur Adrien, qui les supprima. Mais déjà le christianisme avait fait briller sa lumière salutaire dans le monde, suivant la remarque d'Eusèbe. Les plus sages philosophes avaient condamné ces usages barbares, mais ils n'avaient pu les extirper. On en trouve même encore quelques exemples dans l'empire romain, tant que la religion païenne y domina. Le même Porphyre, qui vivait sous le règne de l'empereur Dioclétien, rapporte comme une chose publique et notoire, que dans ce temps-là même, on avait coutume de sacrifier, dans Rome, un homme à Jupiter Latiaris, au jour de sa fête (6). Lactance, qui écrivait peu après Por-

(1) Porphyr., περὶ ἀποχῆς, lib. II, § 27 et § 34, 35, 36, edit. Cantabrig., 1655.

(2) Tacit., Annal. lib. XIV, cap. 3, et de Moribus Germanorum, p. 542, edit. Amstel., 1661. Cæsar, de Bello gallico, lib. VI, cap. 21.

(3) Procop., de Bello goth., lib. VI, cap. 11.

Cette coutume était générale en Europe, en Asie et en Afrique, suivant le témoignage des anciens auteurs; et l'on peut assurer la même chose de l'Amérique, qui n'était pas connue de leur temps. Acosta, écrivain digne de foi, nous dit que les Américains étaient possédés de la fureur d'offrir des sacrifices humains. Tous les voyageurs conviennent que cette pratique était en usage chez les Mexicains. Gemelli Careri, voyageur moderne, insiste sur ce point dans sa *Relation du Mexique*; et ce qu'il rapporte du nombre des victimes humaines que l'on sacrifiait en certaines occasions extraordinaires, est étonnant. Acosta fait mention du nombre considérable d'enfants que l'on sacrifiait, au Pérou, au couronnement des Incas et dans quelques autres solennités. *Hist. indic., lib.* V, *cap.* 19. Il est vrai que cet historien est contredit par Garcilasso de la Vega, qui reconnaît que les Mexicains et les autres nations voisines avaient coutume d'offrir des sacrifices humains, mais que les Incas les défendirent dans toute l'étendue de leur domination.

(4) Porphyr., ubi supra.

(5) In Admonit. ad gentes.

(1) Plutarque, dans la Vie de Thémistocle.

(2) Bacchus Onustes, c'est-à-dire Bacchus le Vorace, ou Bacchus qui dévore.

(3) Tit. Liv., Hist. lib. XXII, cap. 55.

(4) Plutarch., in Vita Marcelli, Oper. tom. I, p. 299, et in Roman. Quæst., quæst. 85.

(5) Luc. Florus, lib. I, cap. 15.

(6) [illegible] Porphyr., ubi supra.

phyre, nous dit que le même sacrifice était encore en usage de son temps : *Jupiter etiam nunc sanguine colitur humano* (1). C'est donc avec raison que l'on regarde ces coutumes cruelles comme une partie essentielle de la religion païenne. Dans les endroits où ces espèces de sacrifices n'étaient pas d'un usage aussi fréquent, néanmoins dans les circonstances extraordinaires ils faisaient la principale partie du culte que l'on rendait aux dieux, et on les croyait très-propres à apaiser leur colère et à se concilier leur protection.

Le lord Herbert observe que *les prêtres cruels des païens leur enseignaient que les victimes du moindre rang pouvaient suffire pour les dieux inférieurs, mais que les grands dieux, tels que le soleil, exigeaient des sacrifices du plus grand prix. « Sacrificandi ritus hic fuit, ut homo in solis honorem mactaretur ; licet enim minores victimæ aliis diis offerrentur, summo tamen eorum Deo summam convenire victimam docuerunt atrocissimi sacerdotes* (2).» La loi de Moïse était, en ce point comme en bien d'autres, dans un glorieux contraste avec les religions des autres nations : tandis que les sacrifices humains étaient en usage presque partout, ils étaient expressément défendus aux Juifs comme une pratique affreuse et détestable devant Dieu. Lorsque le christianisme eut remplacé le paganisme dans plusieurs contrées, ils furent entièrement abolis.

§ 8. *Autres pratiques et cérémonies barbares de la religion païenne.*

Il y avait encore d'autres cérémonies en usage parmi les païens, qui étaient presque aussi barbares et aussi inhumaines. Les prêtres de Baal se coupaient et se déchiraient le corps avec des canifs et des lances (3). Les prêtres d'Isis honoraient cette divinité avec la même cruauté envers eux-mêmes, au rapport d'Hérodote ; et ceux de Bellone n'étaient pas moins cruels dans le culte qu'ils rendaient à leur déesse, comme nous l'apprend Lampridius ; à quoi Lucain fait allusion dans son poëme de la Pharsale (4). Dans les Omophagies, fêtes célèbres en l'honneur de Bacchus, ses prêtres, à l'imitation de leur dieu, dévoraient à belle dent les entrailles crues et sanglantes des chèvres qu'ils lui sacrifiaient (5). Qui n'a pas entendu parler des fêtes de Cybèle, la mère des dieux ? Non-seulement ses prêtres se faisaient eux-mêmes eunuques pour honorer cette déesse ; ils poussaient encore des cris et des hurlements affreux dans leurs processions sacrées, et se fouettaient en marchant, d'une manière si cruelle, qu'ils étaient tout couverts de leur sang. Sénèque (1) a très-bien décrit ces pieuses cruautés dans son traité de la superstition. Saint Augustin nous a conservé ce passage (2). Cependant le culte de cette déesse faisait partie de la religion publique que l'on professait à Rome. Le sénat, sur l'avis des oracles sibyllins, avait fait transporter avec beaucoup de pompe la statue de Cybèle, de Pessinum en Galatie jusqu'à Rome, comme Tite-Live nous l'apprend (3), et l'on avait institué les jeux mégaliens en son honneur.

La fustigation ou flagellation (4), pratiquée à Sparte en l'honneur de Diane Orthie, doit être mise encore au nombre des cérémonies cruelles du paganisme. De jeunes garçons étaient les victimes de cette barbare coutume. On les fustigeait sans relâche, avec une cruauté horrible, sur l'autel de la déesse, aux yeux de la prêtresse qui regardait d'un œil tranquille cette rigoureuse exécution. Il arrivait souvent que ces innocents succombaient sous les coups. En cas de mort, s'ils avaient montré de la fermeté dans ces tourments, les souffrant sans se plaindre, on leur faisait des funérailles magnifiques : leurs cadavres, ornés de guirlandes et couronnés de bandelettes, étaient enterrés avec la plus grande pompe ; on érigeait même des statues à leur mémoire, au rapport de Lucien (5). Cette coutume tirait son origine d'un oracle qui ordonnait que l'autel de cette déesse fût teint de sang. Pour satisfaire à cet oracle on avait coutume au commencement de sacrifier à Diane un homme choisi et nourri pour cet effet. Mais Lycurgue jugea à propos d'abroger ce sacrifice et de lui substituer la cérémonie tout aussi barbare de fouetter de jeunes garçons sur son autel : je dis cérémonie tout aussi barbare, puisque plusieurs de ces innocents mouraient sous les coups dont on les accablait : ce qui devenait une mort bien plus affreuse que d'être égorgé sur-le-champ. Du reste, Plutarque, historien digne de foi, dit avoir vu plusieurs de ces enfants expirer dans les souffrances (6). Dacier, dans ses notes sur la vie de Thémistocle par Plutarque, observe que, dans quelques villes de l'Arcadie, les femmes subissaient la cruelle exécution que l'on faisait souffrir à Sparte à de jeunes garçons sur l'autel de Diane. Potter dit aussi dans ses Antiquités grecques que Bacchus avait un autel en Arcadie, sur lequel un grand nombre de filles étaient fouettées avec des cordes jusqu'à la mort (7).

§ 9. *Licence des fêtes de Bacchus.*

Parmi tant de cérémonies inhumaines pratiquées de sang-froid par les païens, il y en

(1) Lactant., Divin. Instit., lib. I, cap. 21, p. 113.
(2) Herbert, de Religione gentilium, cap. 4, p. 31, edit Amstelodam, in-8°.
(3) III Livre des Rois, chap. XVIII, v. 28.
(4) Lucan., Pharsal., lib. I, vers. 56, 57.
(5) Potter's antiquities of Greece, vol. I, p. 348 et 407. Arnobe reproche aux païens cette barbare cérémonie digne des peuples sauvages. *Bacchanalia prætermittamus immania, quibus nomen omophagis græcum est, in quibus, furore mentito, et sequestrata peccatoris sanitate, circumplicatis vos anguibus, atque ut vos plenos Dei numine ac majestate doceatis, cæsorum reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis.* Arnob., advers. Gent., lib. V, p. 169. Edit. Lugd. Batav., 1651.

(1) De Superstitione.
(2) Augustin., *De Civitate Dei*, lib. VI, cap. 10, p. 125.
(3) Tit. Liv., *Histor.*, libro XXIX, cap. 14.
(4) Διαμαστιγώσις.
(5) Potter's antiquities of Greece, vol. I, p. 344. Lucian., Oper. tom. II, p. 297. Edit. Amstel.
(6) Plutarque, dans la Vie de Lycurgue. Voy. les notes de Dacier sur la Vie de Thémistocle.
(7) Potter's antiquities of Greece, vol. I, p. 195.

avait qui n'étaient pas moins remarquables par la licence horrible qui les caractérisait. Dans les fêtes de Bacchus, fêtes fameuses par toute la Grèce, mais que l'on célébrait avec une solennité extraordinaire à Athènes, le siége du savoir et de la politesse, des personnes de l'un et de l'autre sexe couraient jour et nuit par toute la ville dans des habillements ridicules, imitant toutes sortes de postures indécentes, invoquant le Dieu par des cris graves ou aigus, faisant les fous et les furieux. L'ivrognerie faisait partie de ces divertissements nocturnes, et conséquemment du culte que l'on rendait à Bacchus. Il y avait un prix pour celui qui surpasserait les autres dans l'art de bien boire : ce prix était une couronne de pampres et un tonneau de vin (1). Diogène Laërce rapporte à cette occasion une sentence de Platon qui disait qu'*il n'était pas honnête de boire avec excès, si ce n'était dans les fêtes qu'on célébrait en l'honneur du père du vin* (2). La licence de ces fêtes et de quelques autres était si connue, que les matrones et les hommes qui avaient quelque honnêteté, restant enfermés dans leurs maisons, se dispensaient de la célébration des fêtes de Bacchus, de Cérès et de la mère des dieux. De là ce mot d'Aristippe, rapporté par Sextus Empyricus : *Une femme vraiment chaste le sera même dans le temps des bacchanales.* Ce qui fait voir les risques que la vertu des femmes courait pendant la célébration de ces fêtes, où toute sorte de licence était tolérée (3).

§ 10. *Les Lupercales, fêtes en l'honneur du dieu Pan.*

Ces rites licencieux nous en rappellent d'autres beaucoup plus indécents et plus impudiques. Les Lupercales, fêtes de la plus grande antiquité chez les Romains, instituées en l'honneur du dieu Pan, se célébraient de la manière la plus immodeste. Les prêtres de ce dieu couraient comme des insensés par les rues et les places publiques, presque tout nus, frappant tout ce qu'ils rencontraient, surtout les femmes, avec des courroies faites de la peau des chèvres qu'ils avaient sacrifiées (4).

Les jeux floraux (5) faisaient aussi une des principales solennités de la religion publique des Romains. Ils avaient été ordonnés par les oracles sibyllins en l'honneur de la déesse Flore. Ces oracles étaient religieusement consultés sur la manière de les célébrer, et l'autorité publique y joignait sa sanction. Ces jeux étaient célébrés par une compagnie de filles prostituées qui couraient çà et là, toutes nues ; tantôt elles dansaient dans les postures les plus indécentes, tantôt elles se battaient, ou bien elles jouaient des pantomimes lubriques. Ces horreurs, loin d'être proscrites par les magistrats, étaient autorisées et encouragées même par les plus graves d'entre eux (1).

Les fêtes que l'on célébrait en l'honneur de la déesse Cybèle n'étaient pas moins infâmes par leur licence que par leur cruauté.

§ 11. *Fêtes instituées en l'honneur de la déesse de l'impudicité.*

Mais les Kotytia, fêtes nocturnes instituées en l'honneur de Kotys ou Kotytis, déesse de l'impudicité, devaient surpasser toutes les autres en licence et en débauche. On les célébrait à Athènes, à Corinthe, à Chio, dans la Thrace et dans plusieurs autres endroits. Elles consistaient en débauches de toutes les espèces, telles qu'elles convenaient au nom de la déesse que l'on croyait honorer. Les prêtres d'une telle divinité instruits dans l'art de la volupté la plus infâme, le mettaient alors en pratique sous la protection de la déesse qu'ils servaient (2).

§ 12. *Prostitutions pratiquées en l'honneur de Vénus.*

Les fêtes aphrodisiennes, en l'honneur de Vénus, étaient célébrées avec des cérémonies lascives, dans diverses parties de la Grèce. A Corinthe les courtisanes étaient les prêtresses qui célébraient ces fêtes : c'est Athénée qui nous l'apprend; il ajoute que ceux qui allaient prier la déesse, avaient coutume de lui promettre de consacrer quelques femmes à son culte, ce qui était un excellent moyen d'obtenir d'elle ce qu'on lui demandait (3). Strabon, auteur grave et judicieux, dit qu'il y avait à Corinthe un temple de Vénus si riche, qu'il entretenait mille courtisanes au service de la déesse (4). Ces prêtresses avaient été ainsi dotées et consacrées par des hommes et des femmes qui fréquentaient assidument ce temple (5). Le même auteur rapporte qu'à Comane, ville de la Cappadoce, il y avait plusieurs femmes qui se prostituaient pour de l'argent, que ces femmes étaient presque toutes consacrées (6), et que la grande multitude de ces courtisanes dévouées au service et au culte de la déesse Vénus attirait dans cette ville, ainsi qu'à Corinthe, une foule d'étrangers qui s'y arrêtaient pour y célébrer les fêtes de la déesse (7). Ce qu'il y a de sûr, c'est que ce culte impur de la déesse Vénus était très-répandu. Hérodote assure qu'il y avait une loi parmi les Babyloniens qui ordonnait que toute femme née dans le pays allât une fois dans sa vie au temple de Vénus, et que là elle se prostituât à un étranger (8); qu'il y avait toujours dans ce temple des femmes qui attendaient quelque étranger pour accomplir la loi; et que l'argent qu'el-

(1) *Id., ibid.*, p. 331, 348, 349, 407.
(2) Diog. Laërt., lib. III, § 39.
(3) Pyrrhon., Hypotyp., lib. III, cap. 24.
(4) Voy. les Antiquités romaines par Kennet, p. 64, 65, en anglais.
(5) *Ludi Florales.*

(1) Voy. les Antiquités romaines par Kennet, p. 288, 289, en anglais.
(2) Potter's antiquities of Greece, ubi supra, p. 375, 376.
(3) *Id., ibid.*, p. 357. Athen., Deipnosoph., lib. XIII, cap. 6.
(4) Ἡροδότου ἱστορίαι.
(5) Strabo, lib. VIII, p. 581, edit. Amstelod., 1707.
(6) Πολλαὶ ἱεραί.
(7) Strabo, lib. VIII, p. 857, ed. Amstelod. 1707.
(8) Il existe des monuments authentiques de ce fait, sur des pierres gravées antiques où l'on voit une femme qui se prostitue à un étranger, sur l'autel même de Vénus.

les recevaient pour prix de leur prostitution, et qu'il leur était défendu de refuser, était employé à des usages sacrés (1). Un savant moderne a prétendu que cette coutume n'avait point pour principe l'impudicité des femmes du pays, qui étaient obligées de s'y prêter : c'était un acte de religion, un devoir pieux dont il fallait s'acquitter envers la déesse Vénus ; car, dit Hérodote, lorsqu'elles s'en étaient une fois acquittées, rien au monde n'eût été capable de les faire entrer une seconde fois dans le temple (2). Strabon parle de cette loi avec quelques circonstances différentes dans la manière de s'y conformer. Il en rapporte l'origine à un certain oracle, et il dit que les femmes qui allaient au temple pour l'accomplir, étaient pompeusement habillées et accompagnées d'un nombreux cortége (1).

Le même auteur rapporte que les Arméniens honoraient à peu près de la même façon la déesse Anaïtis, une de leurs principales divinités. Les personnes les plus distinguées de la nation lui consacraient leurs filles dès le plus bas âge ; ces jeunes vierges étaient élevées dans son temple pour servir à son culte, et lorsqu'elles y avaient été prostituées pendant plusieurs années en l'honneur de la déesse, on les mariait. Loin de refuser leur main, on se tenait honoré de la recevoir, une pareille prostitution étant réputée une chose sacrée, religieuse et honorable. Strabon cite Hérodote comme rapportant la même chose des femmes lydiennes (2).

(1) Herodot., lib. I, n. 199, ed. Francof. 1608.

(2) Goguet, de l'Origine des lois, des arts et des sciences, tom. III, p. 331 et suiv. On ne sera peut-être pas fâché de voir le détail de cette cérémonie singulière, tel que ce sage et savant auteur le rapporte d'après les auteurs anciens, avec les réflexions qu'il y a jointes en faveur des femmes qui accomplissaient la loi. Elles serviront au moins à faire voir combien les païens s'étaient étudiés à rendre religieuse et sacrée une pratique infâme. « Par une loi fondée sur un oracle, il était ordonné à toutes les femmes de se rendre une fois dans leur vie au temple de Vénus, pour se prostituer à des étrangers. Voici le cérémonial qui s'observait dans ces occasions. Chaque femme, en arrivant au temple de la déesse, allait s'asseoir la tête couronnée de fleurs. Il y avait dans cet édifice quantité de galeries et détours, où se tenaient les étrangers que le goût pour la débauche ne manquait jamais d'y attirer en grand nombre. Il leur était permis de choisir entre toutes les femmes qui venaient pour satisfaire à la loi, celle qui leur plaisait davantage. L'étranger était obligé, lorsqu'il abordait l'objet de son choix, de lui donner quelques pièces de monnaie, et de dire en présentant cet argent : *J'implore en votre faveur la déesse Mylitta* (c'était le nom que les Babyloniens donnaient à Vénus). Il l'emmenait ensuite hors du temple, dans un endroit retiré, et ils accomplissaient la loi. La femme ne pouvait pas rejeter la somme qui lui était offerte, quelque modique qu'elle fût, attendu que c'était un point de religion. Il ne lui était pas libre non plus de refuser l'étranger qui s'était présenté le premier. Elle était obligée de le suivre, de quelque condition qu'il pût être.

« Dès que les femmes avaient satisfait à la loi, elles offraient, selon l'usage prescrit, un sacrifice à la déesse, et alors il leur était libre de s'en retourner dans leurs maisons, car dès qu'une femme avait une fois mis le pied dans le temple, il ne lui était pas permis d'en sortir, sans avoir auparavant accompli l'obligation qui lui était imposée par la loi.

« Cette obligation, au surplus, n'avait exactement lieu que pour les personnes du commun et de bas état. Les femmes distinguées par leur rang, leur naissance ou leurs richesses, avaient bien trouvé le moyen d'éluder la loi. Elles se faisaient porter dans leur litière jusqu'à l'entrée du temple ; là, après avoir pris la précaution de renvoyer toute leur suite, elles se présentaient un moment devant la statue de la déesse et pour la forme seulement ; car aussitôt elles sortaient du temple et s'en retournaient chez elles. *Herodot.*, lib. I, n. 199.

« Cette coutume religieuse, cette obligation imposée à toutes les femmes de se prostituer publiquement, une fois dans leur vie, a été regardée, selon que je l'ai dit, par tous les écrivains qui ont eu occasion de traiter des mœurs des Babyloniens, comme le principe et la cause toujours subsistante de la dépravation et de l'extrême licence auxquelles ces peuples étaient abandonnés. J'ose dire cependant que cet usage qui, au premier aspect, paraît si révoltant, devait peut-être son origine, moins à la corruption et au dérèglement, qu'aux idées dont les anciens peuples étaient prévenus au sujet de la Divinité. Justifions cette proposition.

« Les anciens, dont les idées philosophiques n'étaient ni bien justes ni bien sublimes, regardaient les dieux comme des êtres jaloux en quelque sorte du bonheur des hommes. Ils étaient particulièrement persuadés, à l'égard de Vénus, que cette déesse portait le zèle à l'impureté et au désordre. C'est par cette raison que l'on plaçait ordinairement ses temples hors des villes. On voit encore que les filles et même les veuves qui voulaient passer à de secondes noces, avant de se marier, offraient des sacrifices à Vénus pour se la rendre propice. Car, je le répète, les anciens peuples étaient intimement persuadés que cette déesse se plaisait à jeter le sexe dans la débauche et le dérèglement. D'après ces faits, qui sont bien constants et bien certains, je pense que la loi qui, chez les Babyloniens et chez d'autres peuples, ordonnait aux femmes de se prostituer une fois en leur vie, dans le temple de Vénus, à un étranger, je pense, dis-je, que cette loi, loin d'avoir été établie pour favoriser la débauche, avait au contraire été imaginée pour l'empêcher. Voici les raisons sur lesquelles je crois pouvoir établir ce sentiment.

« Les auteurs de la loi dont je parle, convaincus que Vénus était une divinité envieuse et malfaisante, avaient cherché les moyens qu'ils avaient crus les plus propres pour mettre l'honneur du sexe à l'abri des caprices et de la malignité de cette déesse : c'est dans la vue sans doute de l'apaiser et de la satisfaire, qu'ils avaient imaginé l'espèce de sacrifice dont je viens de parler. On voulait, pour ainsi dire, racheter la vertu des femmes, et assurer pour toujours leur chasteté, en leur faisant faire un écart dont on se flattait que Vénus voudrait bien se contenter et laisser en conséquence ces victimes tranquilles le reste de leur vie.

« J'attribuerai encore au même principe, c'est-à-dire au désir de détourner les influences d'une divinité maligne, ce que nous lisons de l'usage où l'on était dans plusieurs pays de consacrer à la prostitution un certain nombre de femmes et de filles. On voulait vraisemblablement, par cette espèce d'offrande, obtenir que tout le surplus des femmes et des filles menât une vie chaste et réglée.

« Je crois au surplus trouver une preuve bien marquée de ce que j'avance sur le but et les motifs de cette institution, dans la manière dont Justin en parle. Cet auteur dit que, de temps immémorial, c'était une coutume en Chypre d'envoyer, à certains jours, les filles sur le bord de la mer, offrir, en se prostituant, leur virginité à Vénus, comme un tribut qu'elles lui payaient pour le reste de leur vie. On peut assurer que la même intention avait fait imaginer chez les Babyloniens la coutume religieuse qu'on vient de lire. J'en tire la preuve des paroles que l'étranger qui abordait une femme était obligé de prononcer : *J'implore en votre faveur la déesse Vénus.* Cette formule de prière n'annonce-t-elle pas clairement le but et les motifs de ces sacrifices singuliers. Ce grand historien a soin de remarquer que, dès que les femmes de l'Arménie avaient satisfait à l'obligation imposée par la loi, quelque offre qu'on pût leur faire par la suite, elles étaient inébranlables. Aussi en dit-il autant des femmes de Lydie, pays où la même loi était établie. Ajoutons enfin que chez les peuples où l'usage était de consacrer à la prostitution, dans le temple de Vénus, un certain nombre de filles, il n'y avait personne qui ne se fît un honneur de les épouser. » Quel que fût le motif et le but de cette loi, elle ne montre pas moins l'étrange égarement de la raison en matière de religion et de culte. Quoi de plus absurde que de s'imaginer que les dieux jaloux envient aux mortels leurs plus belles vertus et les portent au crime ! Quoi de plus insensé que de penser que les femmes devaient se prostituer une fois, pour obtenir de Vénus la grâce d'être chastes le reste de leur vie !

(1) Strabo, lib. XVI, p. 1081.

(2) *Id.*, lib. XV, p. 805.

On trouve chez les anciens auteurs beaucoup d'autres exemples de cette espèce. Lucien dit qu'à Byblos, en Syrie, Vénus avait un temple riche et magnifique, où les femmes allaient se prostituer pour de l'argent aux seuls étrangers, non pas en tout temps, mais à certains jours marqués, et que tout l'argent qu'elles recevaient était consacré à Vénus, pour l'entretien de son culte et de ses prêtresses (1). Voyez encore ce que Valère Maxime raconte à ce sujet concernant le temple de Vénus à Sicca, en Afrique (2).

§ 13. *Impuretés contre nature.*

Ces témoignages venant des écrivains les plus célèbres du paganisme, ne doivent point paraître suspects. Ils rapportent des choses bien plus étranges encore, quoique également avérées, des impuretés abominables, des crimes contre nature, commis en l'honneur des dieux en forme de culte religieux. Telles sont les impuretés révoltantes dont parle Strabon, que l'on commettait avec les chèvres sacrées, à Mendes en Egypte, où le dieu Pan était adoré. Hérodote en parle aussi, et dit que lorsqu'il était en Egypte ces horreurs se commettaient publiquement et ouvertement : tel était le degré d'impudence auquel les hommes étaient parvenus (3). Après de pareils faits, on peut croire ce qu'on lit dans Julius Firmicus au sujet de la sodomie pratiquée de son temps dans quelques temples païens, et particulièrement dans ceux de Junon. Non-seulement, dit cet auteur, on n'avait point honte de cette infamie contre nature, mais on en faisait un sujet de gloire : *Videre est in ipsis templis, cum publico gemitu miseranda ludibria, viros muliebria pati, et hanc impuri et impudici corporis labem gloriosa ostentatione detegere. Publicant facinora sua, et contaminati corporis vitium cum maxima delectationis macula confitentur* (4). Le savant Spencer a très-bien prouvé que parmi les anciens idolâtres il y avait des hommes aussi bien que des femmes consacrés à leurs dieux, et qui se prostituaient dans leurs temples en leur honneur, croyant leur plaire par ces impuretés. Ils avaient coutume de dédier le prix de leur prostitution à leurs dieux et à leurs déesses (5).

§ 14. *Culte des parties honteuses déifiées.*

Eusèbe observe que les païens en vinrent enfin à un si haut degré de méchanceté, de corruption et d'impureté, que dans les excès monstrueux de leur intempérance, ils déifièrent les parties du corps qui étaient les instruments de leurs débauches affreuses. On fit des représentations de ces parties; on les plaça dans des temples, on les exposa à la vénération publique, on les promena pompeusement en procession, on chanta des hymnes en leur honneur; les femmes mêmes portèrent par dévotion de petits Priapes à leur cou (1). Le culte des parties que la pudeur défend de nommer était en usage chez les Egyptiens, et la plupart des cérémonies dont je viens de parler étaient pratiquées dans les fêtes d'Isis et d'Osiris. On les observait encore dans plusieurs des fêtes solennelles des Grecs, comme Diodore nous l'apprend. Qu'on lise sur cet objet ce que Potter raconte de la célébration des jeux aphrodisiens en l'honneur de Vénus dans l'île de Chypre, des fêtes de Bacchus à Athènes, et des thesmophories en l'honneur de Cérès à Syracuse (2).

Arnobe, Clément d'Alexandrie et saint Augustin ont vivement reproché aux païens ces obscénités consacrées par leur religion. Voici ce que ce dernier docteur dit, d'après Varron, de la turpitude des fêtes que l'on célébrait en l'honneur de Bacchus. *In Italiæ compitis quædam dicit (Varro) sacra Liberi celebrata cum tanta licentia turpitudinis, ut in ejus honorem pudenda virilia colerentur. Nam hoc turpe membrum per Liberi dies festos cum honore magno plostellis impositum, prius rure in compitis, et usque in urbem postea vectabatur. In oppido autem Lavinio, uni libero totus mensis tribuebatur, cujus diebus omnes verbis flagitiosissimis uterentur donec illud membrum per forum transvectum esset, atque in loco suo quiesceret. Cui membro inhonesto matrem familias honestissimam palam coronam necesse erat imponere* (3).

Tirons le rideau sur ces horreurs, que l'on a de la peine à entendre et à raconter sans frémir. Il était néanmoins nécessaire d'entrer dans le détail de ces cérémonies obscènes, autant que je l'ai pu faire, sans offenser la délicatesse des oreilles chastes, et à l'exemple des plus saints Pères de l'Eglise, tels que saint Augustin et les autres que j'ai cités; il était, dis-je, nécessaire d'entrer dans ces détails pour faire voir de quelles extravagances, de quelles abominations les hommes devinrent capables lorsqu'ils eurent perdu ou perverti la connaissance de Dieu et de son culte. Quoi de plus propre que la vue de ces obscénités, à nous faire comprendre la corruption de la religion dans le paganisme? L'idolâtrie n'était pas une absurdité de pure spéculation; nous avons plusieurs exemples de la fatale influence qu'elle eut sur les mœurs du peuple, qu'elle portait à toutes sortes de vices et de débauches. Plusieurs textes formels de l'Ancien Testament nous donnent à entendre que l'impureté était une compagne ordinaire de l'idolâtrie païenne; elle l'était encore lors de la première publication de l'Evangile dans

(1) Lucian., Oper. vol. II, p. 658, edit. Amstelod. 1687.
(2) Valerius Maximus, lib. II, cap. 6, n. 15.
(3) Hérodot., lib. II, n. 46. Strabo, lib. XVII, p. 1154.
(4) De Errore Profan. Religion., p. 10, 11. Oxon., 1678.
(5) Spencer, De Legibus Heb., lib. II, cap. 22 et 23.

(1) Euseb., Præparat. Evangel., lib. II, cap. 6, p. 74.
(2) Voy. Potter's Antiquities of Greece, vol. I, p. 557, 517, 548, 559.
(3) Augustin., De Civitate Dei, lib. VII, cap. 21, p. 136, edit. Benedict. Arnobe, qui avait été païen et qui connaissait les mystères, a bien la religion qu'il avait professée, traite fort au long des obscénités du culte et des cérémonies du paganisme. *Arnob., adversus Gentes, lib. V, p. 168, 169 et seq., edit. Var. Lugd. Batav.* 1651. Clément d'Alexandrie fait mention en colère sacré de Bacchus et des figures obscènes qu'il renfermait, et que l'on exposait publiquement à la vénération publique. *Clemens. Alex., Protrept., p. 48, edit. Potter.*

le monde. Saint Pierre nous peint les païens de son temps sous des couleurs véritables, lorsqu'il dit qu'ils marchaient dans les sentiers de l'iniquité et des plaisirs impurs; qu'ils donnaient dans les excès du vin, des festins et des débauches nocturnes; qu'ils se rendaient coupables des idolâtries les plus abominables, et qu'ils trouvaient étrange que les chrétiens ne prissent pas plus de part à leur joie licencieuse, au lieu de la blâmer (1). Saint Paul, après avoir représenté au naturel l'idolâtrie inexcusable dans laquelle les païens étaient tombés, observe que, par un jugement équitable, Dieu les abandonna à l'impureté et aux désirs déréglés de leurs cœurs corrompus, afin qu'ils déshonorassent leurs propres corps entre eux (2); et ailleurs, le même apôtre dit encore, en parlant des païens, que, méconnaissant la vie de Dieu par l'ignorance qui était en eux, à cause de l'aveuglement de leurs cœurs, ils se livrèrent à la débauche et commirent toutes sortes d'impuretés avec un emportement qui tenait de la fureur (3). Cette corruption était une suite naturelle de leur religion et des idées qu'ils avaient concernant le culte le plus agréable aux dieux.

§ 15. *La morale n'entrait pour rien dans la religion païenne.*

Voltaire se plaît à nous dire que *la religion des païens ne consistait que dans la morale et dans les fêtes : la morale, qui est commune aux hommes de tous les temps et de tous les lieux; et les fêtes, qui n'étaient que des réjouissances et ne pouvaient troubler le genre humain* (4). La morale des païens était très-défectueuse, comme on le verra par l'examen particulier que j'en ferai dans la seconde partie de cet ouvrage. La morale ne faisait point proprement une partie de leur religion; les prêtres ne l'enseignaient point. Locke a justement observé que le peuple étant obligé, sous peine de déplaire aux dieux, de fréquenter leurs temples, chacun assistait aux sacrifices et aux autres cérémonies du culte public; mais que les prêtres se mettaient peu en peine de leur enseigner la pratique de la vertu (5). *Dans le paganisme*, dit un auteur moderne que M. de Voltaire aurait dû consulter, *dans le paganisme, les théologiens, les devins et les prêtres, qui publiaient les oracles célestes et qui se disaient les interprètes de la volonté des dieux, ne se mettaient guère en peine d'enseigner aux hommes les règles de la vertu. Et il faut avouer que des leçons d'une bonne morale auraient été bien mal assorties, dans leur bouche, avec les idées monstrueuses qu'ils donnaient de la Divinité, et les faiblesses, les imperfections ou les vices mêmes qu'ils lui attribuaient, par un renversement étrange de toutes les lumières de la raison. Aussi voyons-nous que les anciens docteurs du christianisme ont reproché vigoureusement aux païens ce divorce illégitime de la religion et de la morale. Ceux qui enseignent le culte des dieux*, dit Lactance, *ne parlent de rien qui serve à régler les mœurs et la conduite de la vie. Ils ne cherchent point du tout la vérité, mais ils s'attachent seulement à apprendre les cérémonies du service divin, qui ne demandent que le ministère du corps et auxquelles les sentiments du cœur n'ont point de part. « Nihil ibi (in deorum cultu) dissertur quod proficiat ad mores excolendos vitamque formandam, nec habet inquisitionem aliquam veritatis, sed tantummodo ritum colendi, qui non officio mentis, sed ministerio corporis constat* (1). *La philosophie et la religion païennes sont deux choses toutes séparées l'une de l'autre. La sagesse a ses docteurs particuliers, qui n'enseignent point le moyen de s'approcher des dieux; et la religion aussi a ses ministres, qui n'enseignent point les règles de la sagesse. D'où il paraît que ce n'est ni une vraie sagesse ni une véritable religion. « Quoniam igitur, ut dixi, philosophia et religio deorum disjuncta sunt longeque discreta : siquidem alii sunt professores sapientiæ, per quos utique ad deos non aditur; alii religionis antistites, per quos sapere non discitur : apparet nec illam esse veram sapientiam, nec hanc veram religionem* (2). *En effet*, comme Bayle l'a remarqué, *il serait bien difficile de prouver que les prêtres du paganisme exigeassent autre chose que l'extérieur de la piété, qu'ils pressassent l'amendement de vie et qu'ils dénonçassent que, sans un sincère et durable repentir des déréglements du cœur, les vœux, les offrandes, les processions, les sacrifices, les cérémonies ordinaires ou extraordinaires ne pouvaient pas apaiser le ressentiment des dieux... On prouverait plus facilement qu'ils laissaient le monde dans cette illusion commode : qu'il suffisait d'être libéral envers les dieux et de suivre le formulaire des rites. La satire de Perse... pourrait nous persuader cela, puisqu'il y foudroie ceux qui érigent en banque la religion, et qu'immédiatement après il somme et il interpelle les pontifes de déclarer ce que peut l'or dans les choses saintes. Mais je vous demande, messieurs nos pontifes, dit-il, à quoi sert cet or dans les lieux saints? A rien du tout, non plus qu'à Vénus ces poupées que lui offrent les jeunes filles. Que ne leur offrons-nous, à ces dieux, quelque chose que ni les Cotta ni les Messala ne puissent leur présenter avec tous leurs magnifiques bassins remplis de la chair des plus exquises victimes? que ne leur offrons-nous un cœur droit, sincère, généreux et pénétré des plus vifs sentiments de la justice et de l'honnêteté? Je ne veux que cela pour leur présenter, et je suis sûr d'en obtenir tout ce qui me plaira, quand je ne leur offrirais que du sel et de la farine mêlés ensemble :*

Dicite Pontifices, in sancto quid facit aurum?
Nempe hoc quod Veneri donatæ a virgine puppæ.
Quin damus id superis, de magna quod dare lance
Non possit magni Messalæ lippa propago.
Compositum jus, fasque animo, sanctosque recessus

(1) Première Epître de saint Pierre, chap. IV, v. 3, 4.
(2) Epître aux Romains, chapitre premier, verset 24.
(3) Epître aux Ephésiens, chap. IV, v. 18, 19.
(4) Histoire du siècle de Louis XIV.
(5) Locke, Christianisme raisonnable, etc., ch. 14, § 2.

(1) Lactant., Institut. Divin., lib. IV, cap. 3, num. 1, 2. Edit. Cellar.
(2) Id., ibid., num. 4. Vid. Augustin, de Civitate Dei, lib. 6, cap. 4 et 6.

Mentis, et incoctum generoso pectus honesto?
Hoc cedo ut admoveam templis, et farre litabo (1).

N'est-ce pas insinuer que c'étaient les prêtres qui fomentaient l'esprit mercenaire, le trafic et le négoce de la dévotion, cet abus régnant qui faisait que l'on était prodigue envers les dieux et que l'on n'épargnait rien en victimes et en offrandes, dans la pensée que les dieux, aussi sensibles que les hommes aux présents d'or et d'argent, accorderaient tout ce qui leur serait demandé?... Nous ne savons guère si ces prêtres étaient doctes et s'ils avaient philosophé sur la nature des dieux; mais nous avons lieu de croire qu'ils n'avaient pas assez de vertu et de probité pour faire en sorte que les hommes se confiassent beaucoup plus dans la pureté du cœur que dans les pratiques extérieures du culte divin; et dans les dépenses de religion, le profit des prêtres aurait trop diminué si l'on avait suivi les maximes des philosophes (2). *J'ajouterai à tout cela un trait de Socrate, dans le dialogue de Platon qui porte le nom d'Eutyphron, c'est-à-dire de celui avec qui l'on introduit Socrate parlant. C'était un devin, et Socrate semble reprocher en sa personne à tous les prêtres païens et autres gens de ce caractère* (3), *qu'ils étaient fort réservés à se communiquer, et qu'ils ne faisaient pas volontiers part de leur sagesse, c'est-à-dire de leur science, de leurs lumières. Par où apparemment il entend parler surtout de ce qui regarde la morale, comme l'insinue l'opposition qu'il fait de leur conduite à celle qu'il tenait lui-même dans ses entretiens, qui roulaient ordinairement sur cette science, et qui ne tendaient qu'à corriger les hommes et à leur inspirer l'amour de la vertu. De plus, le sujet même du dialogue nous donne à entendre les fausses idées qu'avaient les prêtres en matière de morale: car on y voit Eutyphron qui croit faire la plus belle action du monde de se porter de son pur mouvement pour accusateur contre son propre père dans une affaire où il prétendait le convaincre d'homicide. Il pourrait bien être aussi qu'Euripide eût voulu insinuer et blâmer indirectement l'ignorance des prêtres du paganisme en matière de morale, lorsqu'il fait parler ainsi Hélène à une prêtresse égyptienne nommée Théonoë: Il serait certes honteux à vous de savoir toutes les choses divines, ce qui est et ce qui n'est pas, et de ne savoir pas néanmoins ce qui est juste* (4).

Locke, demandant pourquoi la science qui regarde les mœurs, quoique cultivée avec assez de soin par quelques-uns des philosophes païens, n'avait fait que très-peu de progrès parmi le peuple, en trouve la raison dans l'ignorance des prêtres et le peu de soin qu'ils avaient d'étudier et d'enseigner la science des devoirs. *A la vérité*, dit Locke, *tous les hommes étaient obligés de fréquenter les temples, sous peine d'irriter les dieux; et chacun avait soin d'assister aux sacrifices qu'on leur offrait, et aux autres cérémonies qu'on célébrait à leur honneur. Mais les prêtres ne se mettaient nullement en peine d'enseigner aux hommes le chemin de la vertu. Pourvu que leurs dévots fussent exacts à pratiquer les observances et les cérémonies qu'ils leur prescrivaient, et qu'ils eussent soin d'assister aux fêtes, aux solennités et à toutes les menues pratiques de la religion, le sacré collége les assurait que les dieux étaient contents. Il se trouvait peu de gens qui allassent aux écoles des philosophes pour y apprendre leurs devoirs, et pour savoir ce qu'il y avait de bon et de mauvais dans leurs actions. Comme les prêtres faisaient un beaucoup meilleur parti que les philosophes, ils attiraient tout le monde à eux. En effet il était bien plus aisé de faire des lustrations et des processions que d'avoir une conscience pure, et de vivre constamment selon les règles de la vertu. Et c'était une chose bien plus commode d'offrir un sacrifice expiatoire, qui suppléât au défaut d'une bonne vie, que de pratiquer actuellement les plus sévères maximes de la morale. Il ne faut donc pas s'étonner que partout on ait mis de la différence entre la religion et la vertu, et que celle-là ait été préférée à celle-ci... La religion païenne n'était donc guère occupée à prescrire aux hommes des règles de conduite; et, comme nous l'avons déjà remarqué, les prêtres, qui publiaient les oracles célestes, et qui se disaient les interprètes de la volonté des dieux, parlaient peu de la vertu et de la bonne vie* (1).

Voilà, je crois, d'assez bonnes preuves que la morale n'entrait pour rien dans la religion des païens, et que les prêtres des idoles n'étaient ni philosophes ni moralistes.

§ 16. *Si l'on peut excuser la cruauté et l'obscénité de quelques fêtes religieuses du paganisme.*

A l'égard des fêtes religieuses du paganisme, on peut juger, par la peinture que j'en ai faite, si elles étaient aussi innocentes que le prétend M. de Voltaire (2). Comment cet illustre auteur peut-il avancer qu'elles n'étaient que des réjouissances qui ne pouvaient troubler le genre humain? Des sacrifices humains sont-ils des réjouissances innocentes? Les hommes apprenaient au pied des autels à être cruels, à tremper leurs mains non-seulement dans le sang des animaux, mais dans celui de leurs semblables. Ils y apprenaient à étouffer tous les sentiments de la nature, ceux de l'humanité et de l'honnêteté. Appellera-t-on ces horribles leçons des réjouissances innocentes? Et qu'est-ce qui est plus capable de troubler le genre humain et l'ordre de la société, que des hommes qui ont perdu tout sentiment d'honneur et de commisération naturelle, des hommes qui croient que les dieux prennent plaisir à voir couler le sang humain? Que l'on se rappelle ce que

(1) Pers., Satyr. II, vers. 69 et seq.
(2) Bayle, Continuation des Pensées diverses, etc., art. 49.
(3) ἴσως γὰρ οὐ μὲν δοκεῖς σπανίως σιωπᾶν παρέχειν, καὶ διδάσκειν οὐκ ἐθέλειν τὴν σιωπῶσαν σοφίαν. Plat., Oper. t. I, p. 5, Didodut. Steph.
(4) Voyez la préface que Barbeirac a mise à la tête de sa traduction française du *Droit de la nature et des gens*, de Puffendorf.

(1) Locke, Christianisme raisonnable, t. I, ch. 14, § 2.
(2) Il y a bien d'autres choses aussi hasardées dans les ouvrages de cet auteur; et qui voudrait les relever toutes ferait un gros volume.

j'ai dit *de la barbarie avec laquelle, dans une fête qui se célébrait tous les ans en l'honneur de Diane, on fouettait jusqu'au sang, sur l'autel de cette déesse inhumaine, tous les enfants de Sparte. Quelle brutalité que celle de déchirer à coups de verges le corps de ces innocentes victimes!... L'excès était porté au point qu'on en a vu souvent expirer dans cette cruelle cérémonie. Elle se faisait en présence de toute la ville, sous les yeux des pères et des mères, qui, voyant leurs enfants tout couverts de sang et de plaies, et près de rendre l'âme, les exhortaient à souffrir, sans pousser aucun cri et sans donner le moindre signe de douleur, le nombre de coups de verges qu'ils devaient essuyer* (1). Qui peut appeler ces sanglantes scènes des réjouissances innocentes? Les prostitutions instituées en l'honneur de Vénus, la sodomie pratiquée dans le temple de Junon, les impuretés contre nature par lesquelles on honorait le dieu Pan en Egypte, sont-elles des réjouissances qui ne peuvent troubler le genre humain? Et quoi de plus contraire au repos et au bon ordre qui doit régner dans la société des hommes, que la corruption des mœurs? Si les mœurs valent mieux que les lois dans les corps politiques, qu'y-a-t-il de plus destructif de la bonne constitution de ces corps politiques, que la perte des mœurs autorisée par la religion?

Un autre auteur moderne, trop prévenu en faveur du paganisme, a osé dire que, *si nous comparons les abominations pratiquées aux fêtes de Vénus et de Bacchus, avec les débauches qui ont lieu aux grandes solennités de la religion chrétienne, nous trouverons que les hommes de toutes les religions se ressemblent. Mais devons-nous regarder ces abus,* ajoute-t-il, *comme des principes ou des rites autorisés par la religion, soit païenne, soit chrétienne* (2). Quoi! ne voit-on aucune différence entre les abominations du culte religieux des païens, et ce qu'on appelle les abus qui se commettent aux grandes solennités du christianisme? Les unes naissaient naturellement des idées que les païens s'étaient formées de leurs dieux, et entraient, comme partie essentielle, dans le culte qu'on leur rendait. Les courtisanes consacrées à Vénus, les cérémonies impures pratiquées dans ces fêtes, l'ivrognerie et les autres excès vicieux auxquels on se livrait en l'honneur de Bacchus étaient réputés agréables à ces divinités, conformes à leur goût, à leur caractère, et propres à mériter leur protection et les grâces particulières qu'on leur demandait. Ces cérémonies infâmes étaient autorisées par les magistrats, et quelquefois même prescrites par les oracles célestes et par les lois humaines. En effet, quelles autres cérémonies eussent été plus convenables à une déesse aussi lascive, aussi impudique que Vénus, et à un dieu tel que Bacchus, le père et le plus insigne amateur du vin? Quel culte eût été plus analogue aux actions licencieuses attribuées aux autres dieux, même à Jupiter, le chef de tous? Mais quant aux abus qui, à la honte des chrétiens, suivent ou accompagnent quelques solennités du christianisme, loin d'être approuvés et autorisés par la religion, loin de faire partie du culte public que nous rendons au vrai Dieu, la religion les proscrit et les condamne formellement, et les prêtres s'élèvent avec un saint zèle contre ceux qui s'y abandonnent, pour leur faire voir qu'ils sont contraires à l'esprit du christianisme.

Chez les païens, la plupart des fêtes et des solennités religieuses, comme processions, jeux et autres rites que l'on pratiquait en l'honneur des dieux, étaient, comme on l'a déjà prouvé, fondés sur la théologie poétique ou fabuleuse, et sur les traditions des mythologistes. Ces fêtes et ces solennités, qui faisaient partie de la religion publique, étaient ordonnées par les lois et célébrées avec de très-grandes dépenses (1). Les Athéniens se distinguaient par-dessus tous les autres par la magnificence de leurs fêtes; et comme ils adoraient un plus grand nombre de dieux que les autres peuples, ils avaient aussi deux fois autant de fêtes qu'eux, suivant le rapport de Xénophon, qui s'était très-instruit de tout ce qui concernait la république d'Athènes.

§ 17. *Les excès scandaleux des fêtes païennes blâmés et pourtant maintenus par les sages et les politiques.*

On ne doute point que les hommes sages et vertueux, parmi les païens, ne désapprouvassent ces excès scandaleux. Mais quels remèdes pouvait-on apporter à des maux qui avaient la religion pour principe, à des maux nécessaires tant que l'idolâtrie publique et le culte des dieux du peuple serait en vigueur? La philosophie même était obligée de se prêter à des débauches qu'elle condamnait. Et pour n'être pas soupçonnés d'impiété, il fallait que les sages enseignassent aux peuples qu'ils devaient se conformer au culte reçu et adorer les dieux du pays, selon la manière usitée par leurs ancêtres. Quant aux magistrats et aux plus grands hommes d'État, il ne paraît pas qu'ils aient jamais eu une envie sincère de voir le peuple prendre des idées plus justes de la religion, et revenir de ces superstitions idolâtriques. Dans les grandes fêtes, le peuple, ivre d'une folle joie, était à peu près maître de ses actions. Les magistrats fermaient les yeux sur les désordres qui s'y commettaient; ou ils n'en prenaient connaissance que lorsque l'intérêt public le requerait absolument. Nous en avons un exemple célèbre par les atrocités qui se commirent lors de l'introduction des bacchanales en Italie. Le désordre fut si grand, qu'il produisit des conspirations, et l'État fut à deux

(1) Cicero., Tuscul. Quæst., lib. II, num. 24. Nicol. Damascen. in Except. Vales., p. 522. Plutarch., in Lycurgo, Pausan., lib. III, cap. 16. Goguet, de l'Origine des lois, des arts et des sciences.

Si l'on prétend excuser ces cruautés en disant qu'on voulait accoutumer les enfants à souffrir la douleur sans impatience; quel horrible moyen et de quel nom caractériser cette prétendue fermeté?

(2) Principes de la religion naturelle et révélée, par le chevalier de Ramsay, tom. II.

(1) Potter's Antiquities of Greece, vol. I, p. 32[illegible]

doigts de sa perte. Plusieurs furent mis à mort par ordre du sénat, pour s'être fait initier à ces mystères. On peut voir le détail de cette émeute dans Tite-Live à l'endroit cité au bas de la col. (1).

Scévola, ce fameux pontife romain, que Cicéron appelle le plus éloquent des jurisconsultes et le plus grand jurisconsulte des orateurs, *jurisperitorum eloquentissimus, et eloquentium jurisperitissimus* (2), trouvait de grandes erreurs et des indécences monstrueuses dans la théologie poétique qui faisait les dieux un peu plus méchants que les hommes; cependant il était bien éloigné de désirer que le peuple eût des principes plus justes en fait de religion; car parmi les choses qu'il ne convenait pas que le peuple sût, il mettait les suivantes, savoir qu'*Hercule et Esculape, ainsi que Castor et Pollux, n'étaient pas des dieux, qu'ils étaient des hommes et qu'ils étaient morts suivant le sort commun à toute l'humanité; que les villes n'avaient point de vraies images ou représentations de ceux qui étaient véritablement dieux, parce qu'un vrai Dieu n'a ni forme, ni sexe, ni âge, ni corps, ni membres.* Scévola persuadé de ces vérités destructives de l'idolâtrie ne pensait pas qu'il fût prudent de les révéler au peuple. Comment ce peuple serait-il donc sorti de l'affreuse ignorance où il était, lorsque les sages qui auraient pu le faire revenir de ses erreurs lui cachaient la vérité? *Non esse deos Herculem, Æsculapium, Castorem, Pollucem: traditur enim a doctis quod homines fuerint et, humana conditione, defecerint: eorum qui sint dii non habere civitates vera simulacra: quod verus Deus nec sexum habeat nec ætatem, nec definita corporis membra* (3).

Varron savait peut-être mieux que personne combien la religion et le culte adoptés par l'Etat avaient besoin de réforme. Il ne fait aucune difficulté de déclarer que s'il fondait une nouvelle ville, il aurait soin d'y introduire des dieux et un culte plus conformes à la vérité et à la nature des choses. Il croyait pourtant que le peuple accoutumé depuis longtemps aux noms et à l'histoire des dieux qu'il avait reçus des anciens, devait les conserver tels qu'ils étaient; et il se croyait lui-même obligé d'en parler avec assez de respect et de décence pour engager le peuple à les adorer avec beaucoup de piété, plutôt que de les exposer au mépris en disant ouvertement ce qu'il en pensait (4). En conséquence, il estime avoir rendu un service *signalé à ses concitoyens et avoir bien mérité du public, en donnant un catalogue fidèle des dieux que les Romains devaient adorer, du pouvoir et de l'emploi que chaque divinité avait, afin que le peuple, instruit de toutes ces choses divines, sût à qui il devait s'adresser en chaque occasion particulière: Ita esse utilem cognitionem deorum, si sciatur quam quisque Deus vim et facultatem ac potestatem cujusque rei habeat: ex eo enim poterimus scire quem cujusque rei causa Deum advocare atque invocare debeamus* (1). Le même Varron prétend qu'il est utile à la *république que les héros et les grands hommes en tout genre se croient les fils des dieux, bien que cela soit faux: cette persuasion étant très-propre à leur faire opérer de grandes choses. Se croyant issus du sang des dieux, ils voudront se rendre dignes d'une si haute extraction. Pleins d'eux-mêmes, ils concevront de grands projets, rien ne leur paraîtra au-dessus de leur courage, ainsi ils seront capables des plus nobles exploits. Utile esse civitatibus dicit, ut se viri fortes, etiam si falsum sit, diis genitos esse credant, ut eo modo humanus animus, velut divinæ stirpis fiduciam gerens, res magnas aggrediendas præsumat audacius, et agat vehementius* (2). Cette façon de raisonner est conforme au principe que ce savant romain pose en matière de religion et de rites sacrés. Selon lui, *il y a bien des choses vraies qu'il n'est pas à propos de faire connaître au peuple, comme il y en a beaucoup d'autres très-fausses en elles-mêmes, et qu'il convient de donner pour vraies au peuple: Multa esse vera quæ non modo vulgo scire non sit utile, sed etiam, tametsi falsa sunt, aliter existimare populum expediat* (3).

On ne saurait donc douter que les plus savants et les plus sages d'entre les païens, tels que Scévola et Varron, ne fussent pleinement convaincus de la fausseté et de l'absurdité de la religion publique et populaire. Cicéron, ce grand philosophe, aussi grand homme d'Etat, l'intime ami de Varron, n'avait pas des sentiments fort favorables aux dieux ni au culte qu'on leur rendait. Il en parle très-librement dans plusieurs endroits de ses ouvrages. Il saisit toutes les occasions de faire sentir le peu de cas qu'il fait de ces dieux poétiques; mais il n'ose s'expliquer ouvertement que dans des entretiens philosophiques avec ses plus intimes amis, philosophes comme lui, dans des dialogues qui n'étaient pas faits pour le vulgaire. Il n'aurait pas osé parler aussi librement devant le peuple, dans la crainte de ruiner la religion et le culte des dieux. Au contraire, il ordonne, dans son traité des Lois, que l'on adore ceux qui passent pour être des dieux; et lui-même, dans quelques-unes de ses harangues publiques, il témoigne beaucoup de respect et de dévotion pour les objets du culte reçu parmi ses concitoyens, quoiqu'il en reconnût intérieurement la vanité. Lactance cite un passage de Cicéron, dans lequel ce philosophe avoue ingénument qu'il est des matières qu'il ne faut pas traiter devant le peuple ni dans les entretiens ordinaires, de peur que de telles disputes ne détruisent les religions publiquement établies (4): *Non esse illa vulgo disputanda, ne susceptas publice religiones disputatio talis extinguat* (5).

(1) Tit. Liv., Hist., lib. XXXIX.
(2) Cicero, de Oratore, lib. I.
(3) Apud Augustin., de Civitate Dei, lib. IV, cap. 27, pag. 84.
(4) Apud Augustin., ubi supra, cap. 31, p. 87.

(1) Apud Augustin., ubi supra, capite 22, p. 81.
(2) Ibid., capite 5, p. 49.
(3) Apud Augustin., de Civitate Dei, lib. IV, cap. 31, pag. 87.
(4) Lactant., Divin. Institut., libro II, cap. 3, p. 148, edit. Lugd. Batav., 1660.
(5) Ce passage ne se trouve point dans les ouvrages qui

Telles étaient les maximes des plus sages et des plus grands hommes du paganisme: maximes qui montrent assez qu'on ne devait guère s'attendre qu'ils entreprissent de réformer les idées vulgaires, d'introduire un culte moins absurde, de donner au peuple une connaissance plus juste de la religion et des objets qui méritaient réellement ses adorations. Nous voyons que les législateurs et les politiques prirent à tâche de maintenir l'idolâtrie, d'établir le polythéisme et de faire observer scrupuleusement les moindres cérémonies d'une si étrange religion. Ils regardaient la religion comme une affaire de politique. Ils s'imaginaient sans doute qu'un peuple esclave de la superstition est plus propre à être gouverné, parce que ceux qui le conduisent ont toujours en main un excellent moyen de le faire répondre aux fins qu'ils se proposent. Ce moyen est la superstition même dont un politique adroit se sert toujours utilement pour persuader tout ce qu'il veut. Voilà pourquoi l'on entretenait la religion populaire dans toute son absurdité, au lieu de l'épurer.

CHAPITRE VIII.

On a fort exalté les mystères du paganisme comme un moyen excellent ménagé par l'autorité civile pour conduire le peuple à la pratique de la vertu et le désabuser des erreurs du polythéisme, et de la vanité de l'idolâtrie. On examine si ces mystères tendaient réellement à purifier l'âme et à porter les hommes à la perfection de la vertu. Ils n'inspiraient au plus que la pratique des vertus utiles à la société et l'horreur des vices qui étaient capables d'en troubler l'ordre. Ces mystères se corrompirent avec le temps, et dans cet état de corruption ils eurent de fort mauvaises suites relativement aux mœurs du peuple. Si ces mystères avaient pour but de découvrir à ceux qu'on initiait les erreurs du polythéisme vulgaire, et de les porter à adorer un seul vrai Dieu? Examen des preuves alléguées en faveur de l'affirmative.

§ 1. *Apologie des mystères païens par le docteur Warburton, évêque de Glocester.*

Je ne vois rien dans le paganisme que l'on puisse regarder comme un moyen destiné particulièrement par les lois et l'autorité civiles, à rectifier les idées populaires sur la religion, si ce n'est ce que l'on pratiquait dans la célébration des mystères sacrés. Il faut avouer que ces mystères étaient un expédient très-propre à cet effet, et qu'ils devaient faire la plus vive impression sur les esprits, si l'on doit s'en rapporter entièrement à ce que le savant auteur de *la Divine Légation de Moïse* nous raconte de leur nature, de leur but et de la manière dont on les célébrait. Leur but, selon le sentiment du célèbre évêque de Glocester, était de porter les hommes à la pratique de la vertu, de leur donner des notions justes en fait de religion, et de leur découvrir la fausseté du polythéisme, si accrédité parmi le peuple. Ce judicieux écrivain nous dit *que ceux qui voulaient se faire initier aux mystères sacrés s'obligeaient par un serment solennel, à commencer une nouvelle vie, c'est-à-dire à vivre selon les règles les plus strictes de la plus pure vertu; et que l'on exigeait de ceux qui y étaient déjà initiés un pareil degré de perfection dans toute leur conduite* (1), *que le but et le grand effet de ces mystères était de rendre à l'âme sa pureté originelle* (2); *qu'ils aplanissaient toutes les difficultés d'une si grande entreprise* (3)... *C'était une institution sainte, qui enseignait la nécessité d'une vie pure et vertueuse, et qui en même temps facilitait la pratique de toutes les vertus.* Sur quoi le docteur Warburton observe *qu'une pareille invention ne pouvait pas venir des prêtres païens; qu'elle était due plutôt aux législateurs, qui avaient toujours fait entrer la pratique de la vertu dans leur plan de législation, la regardant comme essentielle au bon ordre de la société* (4)..... *Cependant*, continue ce savant, *les exemples vicieux des dieux offraient un obstacle insurmontable à cette sainteté et à cette pureté de vie, que l'on ne pouvait introduire sans détruire le mal dans sa racine. Ainsi ceux que l'on jugeait capables d'être initiés, étaient d'abord désabusés au sujet des fausses divinités du paganisme. Le mystagogue, ou celui qui était chargé de les instruire, leur apprenait que Jupiter, Mercure, Vénus, Mars, et toute la race licencieuse des dieux n'étaient que des hommes fameux, d'anciens morts qui s'étaient rendus célèbres pendant leur vie par leurs passions et leurs vices, mais qui, parmi les faiblesses humaines avaient eu de grandes qualités utiles au genre humain, de sorte que la reconnaissance les avait déifiés, canonisant, dans son zèle indiscret, leurs vices avec leurs vertus. Après avoir fait main basse sur ces dieux fabuleux, on mettait à leur place la cause suprême de toutes choses. C'était là le seul Dieu que les initiés devaient désormais reconnaître; on le leur représentait comme le Créateur de l'univers, dont la puissance donnait l'être à tout ce qui était, et qui gouvernait tout par sa providence* (5). Il assure positivement encore *que la doctrine secrète des mystères détruisait entièrement le polythéisme populaire et le culte des héros déifiés* (6). Et il prétend prouver, *par l'évidence des témoignages et des monuments antiques les plus irréprochables, la vérité de ces deux articles particuliers, savoir : que dans les mystères sacrés on découvrait aux initiés les erreurs du polythéisme et la doctrine de l'unité d'un Dieu* (7). Ayant observé ensuite que l'objet de ces mystères était de rendre les hommes aussi vertueux qu'ils pouvaient l'être, il dit que, *pour pro-*

nous restent de Cicéron. M. Davies croit que Lactance l'avait tiré du troisième livre du traité de la Nature des dieux, qui était entier de son temps, et dont il s'est perdu depuis plusieurs morceaux.

(1) Warburton, Divine Légation de Moïse, liv. II, sect. 4, p. 145., edit. 4, en anglais.
(2) La-même, p. 142.
(3) La-même, p. 154.
(4) Divine Légation de Moïse, liv. II, sect. 4, pag. 208, 209.
(5) Là-même, p. 154, 155.
(6) La-même.
(7) Là-même, p. 157.

duire cet effet, on commençait par découvrir à ceux qui avaient l'esprit assez fort pour comprendre cette doctrine secrète (1), *que le polythéisme n'était qu'un système d'erreurs monstrueuses; mais ce point important, la base de toutes les autres doctrines mystérieuses, ne leur était révélé qu'avec toute la circonspection possible et sous le sceau d'un secret inviolable. On leur enseignait que ceux qui divulgueraient le secret des mystères seraient punis des dieux aussi bien que ceux qui, sans y être initiés, auraient osé l'entendre... Du reste, on n'a point d'exemple de la violation du secret. Les lois y avaient mis bon ordre. Il y avait une peine capitale décernée par l'autorité civile contre quiconque trahirait le secret des mystères; et si quelqu'un des initiés eût pu commettre un crime pareil, il eût été puni par les magistrats selon toute la sévérité des lois* (2).....

Le savant prélat conclut enfin en observant *que les mystères sacrés avaient trois choses principales en vue : 1. La formation et l'établissement de la société civile, dont on expliquait l'origine ; 2. La doctrine d'un état futur de peines et de récompenses, que l'on enseignait ; 3. L'erreur du polythéisme, que l'on confondait, et le principe de l'unité de Dieu que l'on démontrait* (3).

§ 2. *Hymnes sur l'unité de Dieu prétendûment chantés dans les mystères.*

Eusèbe et Clément d'Alexandrie nous ont conservé un beau fragment de l'hymne sur l'unité de Dieu, chanté par l'hiérophante dans la célébration des mystères. Cet hymne commençait ainsi : *Je vais déclarer un secret aux initiés : que l'on ferme l'entrée de ces lieux aux profanes. O toi, Musée, descendu de la brillante Silène, sois attentif à mes accents. Je t'annoncerai des vérités importantes. Ne souffre pas que des préjugés ni des affections antérieures t'enlèvent le bonheur que tu souhaites de puiser dans la connaissance des vérités mystérieuses. Considère la nature divine, contemple-la sans cesse, règle ton esprit et ton cœur, et, marchant dans une voie sûre, admire le maître unique de l'univers. Il est un, il existe par lui-même : c'est à lui seul que tous les êtres doivent leur existence. Il opère en tout et partout : invisible aux yeux des mortels, il voit lui-même toutes choses.* Cet hymne n'est pas le seul de ce genre. L'invocation de Cléanthe à Jupiter est peut-être encore une pièce composée pour les mystères. La voici en entier.

O le plus grand des immortels ! connu par divers noms, dont la puissance est infinie, Jupiter, auteur de la nature, qui gouvernez l'univers avec sagesse, je vous salue : car vous permettez à tous les mortels de s'adresser à vous. Nous sommes votre race ; tout ce qui vit et tout ce qui respire vient de vous. Je vous louerai donc et je ne cesserai de célébrer votre puissance. Le monde qui entoure la terre vous obéit : vous en êtes le maître absolu ; il suit volontairement tous les mouvements que vous lui ordonnez. Vous avez toujours dans vos invincibles mains ce formidable foudre, ministre de vengeances, dont les coups font trembler toute la nature. C'est vous qui dirigez cet esprit universel qui se trouve mêlé partout. Vous êtes donc le suprême roi de la nature : rien ne se fait sans vous sur la terre, sur la mer et sous les cieux ; j'en excepte les iniquités des hommes. Vous donnez de l'ordre à ce qui n'en a point, de la grâce à ce qui en manque. C'est vous qui mettez l'harmonie entre les biens et les maux, de sorte que ce qui en résulte tend au bien général, dont il n'y a que les méchants qui s'éloignent. Malheureux, qui cherchant le bonheur, n'aperçoivent pas et ne font aucune attention à cette loi divine et générale, qui, en les éclairant, les rendrait heureux s'ils lui obéissaient. Mais sans consulter la vertu, ils se laissent emporter par leurs différentes passions. L'ambition entraîne les uns, l'avarice domine les autres, plusieurs sont tyrannisés par la paresse et par la volupté. Bienfaisant Jupiter, roi des cieux et maître du tonnerre, délivrez les hommes de cette fatale ignorance : éclairez leur âme ; faites-leur connaître cette divine raison par laquelle vous gouvernez l'univers si sagement, afin que nous vous rendions l'honneur qui vous est dû, et que nous vous louïons sans cesse, autant qu'il est possible à la faiblesse humaine, rien n'étant plus convenable aux dieux et aux hommes que de célébrer par leurs hymnes cette loi générale qui préside avec justice sur toute la nature (1).

N'est-ce point encore la doctrine des mystères que Plutarque révèle, lorsqu'il dit que *Dieu est, et est non point selon aucune mesure de temps, ains selon une éternité immuable et immobile, non mesurée par temps ni sujette à aucune déclinaison : un réellement étant, qui par un seul maintenant emplit le toujours ; et n'y a rien qui véritablement soit, que lui seul, sans qu'on puisse dire : Il a été ou, Il sera, sans commencement et sans fin. C'est donc ainsi qu'il faut qu'en l'adorant nous le saluïons et révéremment l'appelions et le spécifiions, ou vraiment ainsi, comme quelques-uns des anciens l'ont appelé,* Toi qui es un : *car Dieu n'est pas plusieurs, comme chacun de nous, qui sommes une confusion et un amas composé d'infinies diversités et différences procédant de toutes sortes d'altérations* (2).

§ 3. *Mystères célébrés chez presque tous les peuples païens.*

Revenons au savant auteur de la Divine légation de Moïse. Nous avons vu ce qu'il pense de la nature et de la fin des mystères du paganisme. Ces mystères, selon lui, étaient célébrés chez presque toutes les nations. Il parle de l'Egypte, de la Perse, de l'Asie, de la Thrace, de la Grèce, et particulièrement d'Argos, de la Béotie, d'Athènes, de l'île de Crète, de Chypre, de la Samothrace, d'Amphisse, de Lemnos et même de la Bretagne et de l'Inde. Il prétend que la nature de ces

(1) Ἀπόρρητα.
(2) Divine Légation de Moïse, liv. II, sect. 4, pag. 180.
(3) Divine légation de Moïse, p. 286.

(1) Théologie païenne, par M. de Burigny. Syst. intellect. de Cudworth.
(2) Je me sers ici de la traduction d'Amiot.

mystères était partout la même, qu'ils avaient partout la même origine, que partout ils avaient été institués pour la même fin (1). Mais les mystères d'Éleusis étaient les plus renommés de tous, tellement qu'avec le temps ils éclipsèrent et même engloutirent tous les autres. Ils s'étendirent par tout l'empire romain et au delà de ses bornes. Cicéron dit que les nations qui habitaient les extrémités du monde y étaient initiées, *initiantur gentes orarum ultimæ*. Apulée dit que tout le monde s'y faisait initier, hommes et femmes, de tout âge, de tout rang, de toute condition (2). D'où il suit que si ces mystères remplirent leur fin avec autant de succès que M. Warburton le prétend, toutes les nations de la terre eurent un excellent moyen de s'élever à la vertu la plus pure, et d'être désabusées des erreurs monstrueuses du polythéisme, moyen d'autant plus efficace qu'il était fourni par les lois et les magistrats chargés de remplir le but de la législation.

§ 4. *Examen du système du docteur Warburton.*

Il serait à souhaiter que ce beau système fût appuyé de preuves suffisantes. Il est ingénieux, honorable pour l'humanité, et il faut avouer que le docteur Warburton lui a donné toute la vraisemblance dont il est susceptible, dans l'exposé également agréable et savant qu'il en a fait. C'est avec peine que je me vois obligé de le combattre; et j'aurais beaucoup plus de satisfaction à me rendre au sentiment de cet illustre prélat aussi respectable par sa profonde érudition, ses talents et ses vertus, que par le rang qu'il occupe. Mais puisqu'il nous représente les mystères comme *la partie la plus sacrée de la religion païenne* (3), comme une partie essentielle de la théologie civile des gentils, que je me suis proposé d'examiner à fond; le sujet que je traite, et les égards que je dois à ce qui me paraît le plus juste après une recherche impartiale de la vérité, m'obligent d'alléguer ici les raisons qui m'empêchent d'admettre le système du docteur Warburton sur les mystères des païens.

§ 5. 1° *Relativement à la pratique de la vertu.*

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans une longue discussion au sujet de la tendance prétendue qu'avaient les mystères à porter les hommes à la pratique de la vertu la plus sévère et la plus pure. Quelques observations suffiront sur cet objet. A la vérité, ceux qui étaient préposés aux mystères affectaient de grandes prétentions à une vie sainte et austère. Pour les rendre plus respectables, l'hiérophante, ou celui qui y présidait, était obligé de se dévouer entièrement au service divin, et de garder le célibat, vivant sobrement et chastement; et pour garder plus aisément la continence, il avait soin de se oindre le corps avec du jus de ciguë, dont la vertu refroidissante éteignait dans lui la chaleur naturelle et le feu de la concupiscence (1). C'était dans la même vue que les personnes reconnues coupables de quelque crime atroce n'étaient point admises aux mystères. Lorsque le christianisme eut prévalu, ces prétentions furent portées beaucoup plus loin, et l'on prêcha aux initiés la morale la plus pure et la plus sublime. Les plus savants et les plus ardents défenseurs du paganisme, tels qu'Apulée, Jamblique, Hiéroclès, Proclus, et les autres, exaltèrent les mystères comme le moyen le plus propre à purifier l'âme, et à la rendre digne d'entrer en société avec les dieux (2). C'est pourquoi l'on vit en plusieurs villes célèbres les derniers sectateurs de Platon et de Pythagore se faire initier aux mystères sacrés des dieux, et s'appliquer à l'étude de ce qu'ils appelaient la théurgie; quoique, comme saint Augustin l'observe, Porphyre avouât qu'après une recherche exacte il n'y eût trouvé aucun moyen efficace pour purifier l'âme (3).

Je ne crois pas aussi que, lors de la première institution des mystères, les législateurs aient pensé à en faire un moyen propre à rétablir l'âme dans sa pureté originelle, au sens des pythagoriciens et des platoniciens. Tout ce qu'ils prétendaient, c'était, comme notre savant prélat en convient, d'avancer et d'assurer la pratique de

(1) Divine légation de Moïse, p. 158, 160.
(2) Là-même, p. 140, 146.
(3) Là-même, p. 156.

(1) Potter, [illegible], p. 187, 556.
On assure [illegible] que l'hiérophante buvait du jus de ciguë pour être [illegible] de son état. On n'admettait point tout le monde [illegible] à l'initiation des mystères, on criait à haute voix pour écarter les profanes. Les homicides, les [illegible], les enchanteurs, les sévérats, les impies, les épicuriens, en étaient exclus. Néron ayant [illegible] s'y présenter, respecta la voix du crieur et se retira (*Suéton., in vita Neronis, cap.* 34). Il n'y a, dit Porphyre, dans Eusèbe, que ceux qui ont réglé toutes leurs démarches et les actions de leur vie pour le salut de leur âme, qui puissent participer et être initiés aux mystères secrets de la religion [illegible], *Præparat. Evangel.* lib. IV, *cap.* 8.

« Rien encore n'était plus capable de rendre les mystères respectables que les rudes épreuves, les expiations, les lustrations, les abstinences et les vœux de continence auxquels il fallait se soumettre pour être admis à la connaissance de cette doctrine. Ce n'était que par degrés et après différents examens de la conduite, des mœurs et du caractère, que l'on était admis à l'initiation parfaite. Il fallait un an de noviciat avant que d'être *Epopte* ou contemplateur; à la [illegible] les postulants, couronnés de myrthe, subissaient pendant la nuit leur dernier examen. Ils entraient dans le sanctuaire, puis ils passaient rapidement par des alternatives fréquentes de lumière et d'obscurité; on leur montrait mille objets confus, ils entendaient des voix extraordinaires, ils étaient environnés d'une aura profonde et effrayante, et ce n'était qu'après ces épreuves qu'ils parvenaient à voir l'objet de leurs recherches et de leur attente: le démiurge leur expliquait ce qu'ils voyaient, et on les conduisait, à la suite de leurs alarmes, dans une prairie agréable. » *L'Antiquité dévoilée par ses usages, liv.* III, *chap.* 1.

(2) Divine Légation de Moïse, à l'endroit cité, p. 141. « Stanley, [illegible] auteur ancien, très-versé dans ces matières, [illegible] le même docteur Warburton, les mystères parvinrent au fait de leur institution en effet, ils étaient tous les moyens que l'on pouvait avoir sur l'espérance du pouvoir [illegible] des dieux. » Il renvoie à Stanley, *in Porph. Quæst.* Mais j'avoue que des passages tels que ceux de cet auteur, loin de me donner une plus grande opinion des mystères, m'en ont plutôt sous-estimé la vertu de l'éloge qu'on en fait. Voyez *La Divine Légat. de Moïse*, *vol.* I, *p.* 210.

(3) Apud August., de Civit. Dei, lib. X, cap. 32, p. 204.

la vertu, autant qu'il était nécessaire pour répondre aux fins de la société civile. Ils ne portaient pas leurs vues plus loin. La première intention de ceux qui instituèrent les mystères fut d'adoucir le caractère dur et sauvage du peuple, de le civiliser, de lui donner des mœurs sociables, et de lui inspirer par des fictions ou des représentations propres à frapper son imagination grossière, un plus grand respect, une plus profonde vénération pour les lois et la religion nationales : car la religion, quelle qu'elle fût, passa toujours, chez les païens, pour un ingrédient nécessaire pour former un homme vertueux.

Diodore nous apprend que, dans les fêtes que l'on célébrait en Sicile en l'honneur de Cérès, et qui duraient dix jours, on avait coutume de représenter la vie sauvage et misérable que menaient les premiers hommes, avant qu'ils eussent appris l'usage et la culture du blé (1). Ces représentations sans doute avaient pour but de faire comprendre au peuple le prix inestimable de la réunion des hommes et de la vie civile. On peut conjecturer de ce que les anciens rapportent de la célébration des mystères d'Eleusis, que leur sujet principal était la vie de Cérès, ses courses lorsqu'elle cherchait sa fille, son arrivée en Sicile et en Afrique où elle rassembla les hommes errants et barbares, leur donna des lois, leur enseigna l'agriculture, et fit succéder ainsi les douceurs de la vie sociale aux misères qui accompagnent nécessairement la grossièreté des mœurs sauvages. Il est probable encore que de là on prenait occasion d'exalter dans ces mystères les grands avantages des lois et le bonheur des nations qui étaient sorties de leur barbarie originelle, pour commencer une vie civile et humaine, sous les auspices des législateurs qui les avaient policées (2). C'est ce que Cicéron semble avoir voulu nous faire entendre par un passage du second livre des Lois sur lequel notre apologiste des mystères païens fait un grand fond. *Les Athéniens*, dit l'orateur philosophe, *me semblent avoir inventé plusieurs choses très-avantageuses aux hommes ; mais ils n'ont rien fait de mieux, selon moi, que ces mystères qui nous ont donné la vie et la nourriture, qui ont enseigné les lois et les mœurs aux sociétés, qui ont appris aux hommes à abandonner la vie des brutes pour vivre en hommes, qui nous ont appris non-seulement à vivre avec joie, mais encore à mourir avec l'espoir d'un avenir plus heureux.* « *Nam mihi cum multa divinaque videntur Athenæ peperisse, atque in vita hominum attulisse, tum nihil melius istis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita, exculti ad humanitatem et mitigati sumus ; neque solum cum lætitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.* Tout l'éloge que Cicéron fait des mystères se réduit à avoir civilisé le genre humain, autrefois féroce, barbare et sauvage ; à l'avoir amené à l'état de société, à lui avoir donné des mœurs. C'est avec raison qu'on les appelait en latin *initia*, commencements, parce qu'ils avaient porté les hommes à commencer une nouvelle vie, savoir, la vie sociable et civile. Cicéron ajoute que les mystères *nous ont appris non seulement à vivre avec joie, mais encore à mourir avec l'espoir d'un avenir plus heureux :* ce qui a rapport à un point de la doctrine que l'on prêchait aux initiés, savoir, *que ceux qui étaient initiés à ces mystères vivaient non-seulement dans un état de bonheur plus grand, plus assuré et plus tranquille que les autres hommes, étant sous la protection immédiate*

(1) Diod. Sicul., p. 200, édit. Steph., cité dans la Divine Légation de Moïse, vol. II, p. 240, 2e édit.

(2) Callimaque, dans son Hymne à Cérès, vers. 10, la loue d'avoir donné des lois aux cités, et d'avoir appris aux hommes l'usage du blé. D'après ce passage, Arnobe dit que le principal objet des mystères d'Eleusis était l'histoire de Cérès, à qui les hommes devaient l'art de l'agriculture. *Arnob., adversus Gentes, lib.* V, *p.* 185, *edit. Var. Lugd. Batav.* Saint Augustin dit la même chose, sur le témoignage de Varron *Augustin., de Civit. Dei, l.* VII, *c.* 20, *p.* 156. Claudien, au commencement de son poëme de l'Enlèvement de Proserpine, *de Raptu Proserpinæ*, où il annonce qu'il va révéler le secret des mystères, convient ouvertement que leur principal objet était de célébrer l'enlèvement de Proserpine par Pluton, les courses de Cérès cherchant sa fille, les lois qu'elle donna aux divers peuples chez qui elle s'arrêta, et l'usage du blé dont elle leur apprit à se nourrir à la place du gland.

En général les fêtes ou mystères des païens représentaient trois choses aux yeux du peuple : 1. une commémoration de l'histoire de ses dieux, telle que la mythologie la faisait connaître. « Cérès avait été poursuivie par Neptune, elle s'était cachée et son absence avait causé la stérilité de la terre. Elle s'était vraiment reposée à Eleusis sur une pierre que l'on montrait et que l'on appelait *la Pierre triste* (*Ovid*, *Fast*, *lib.* IV, *vers.* 365). Elle avait cherché par tout le monde sa fille enlevée par Pluton, elle avait pour cela allumé des torches au mont Etna. Dans la célébration des mystères d'Eleusis, tout le cérémonial représentait cette lugubre aventure : les fêtes duraient neuf jours (d'autres prétendent qu'elles duraient dix jours). Le premier était consacré aux initiations, le second on allait se laver dans la mer, le troisième on faisait divers sacrifices, et l'on offrait de la farine ; le quatrième on faisait la procession de Cérès, et l'on portait des cassettes remplies de gâteaux, de grenades, de pavots ; le cinquième, pendant la nuit, on imitait la recherche de la déesse ; le sixième on faisait une procession d'Athènes à Eleusis, dans laquelle on portait *Iacchos*, ou Bacchus, qui tenait un flambeau ; cette procession était accompagnée de cris et de danses ; le septième était consacré à des jeux et des combats gymniques ; le huitième était encore destiné à des initiations. Enfin le neuvième on faisait des effusions d'eau avec des vaisseaux de terre ou des hydrophories. » Peut-être qu'au dixième, qui n'était pas pour le peuple, on révélait la doctrine secrète aux initiés dignes de l'obtenir.

« 2. Le second objet que l'on enseignait au peuple, c'est qu'il devait à ses dieux l'agriculture, l'usage du blé, du vin, de la charrue, et la découverte des arts. En même temps que le peuple leur rendait pour ces bienfaits un culte de reconnaissance et de joie, il se rappelait, par différentes cérémonies, la vie misérable de ses ancêtres avant ces heureuses inventions, en sorte que cette dernière partie du culte était aussi triste que la première était gaie.

« 3. Le peuple croyant devoir à ses dieux l'état actuel de la société, il leur attribuait sa police et sa législation ; il savait que ses ancêtres avaient mené autrefois une vie errante et sauvage, sans aucun principe de gouvernement ; c'était encore une occasion pour lui de gémir sur le passé et de se féliciter du présent ; ce dernier objet du culte était regardé comme si intéressant, que plusieurs fêtes ou mystères se nommaient *fêtes de législation*, » comme les Thesmophories et les Palides.

« Ces trois objets étaient presque toujours inséparablement unis dans toutes les solennités. Toute mémoire historique des dieux était accompagnée d'usages relatifs à l'agriculture et à la législation. Toute fête d'agriculture rappelait l'histoire des dieux et des lois. Toute fête des lois retraçait le souvenir des dieux et de l'agriculture. »

des déesses, mais qu'après leur mort ils jouissaient d'une félicité plus grande, occupant les premières et les meilleures places dans les champs Elysées, tandis que les autres étaient obligés d'habiter des lieux obscurs où ils respiraient un air infecté (1).

Le véritable sens du dernier passage de Cicéron que je viens de citer est expliqué par un autre passage du même auteur qui se trouve à la fin de la cinquième harangue contre Verrès, où après avoir observé que les fêtes ou les mystères de Cérès et de Libera se célébraient avec les cérémonies les plus augustes et les plus cachées, il ajoute que *ces mystères, suivant l'opinion vulgaire, ont donné aux hommes les principes de la vie et de la nourriture, qu'ils leur ont enseigné les lois, les mœurs, qu'ils les ont rassemblés en sociétés, qu'ils leur ont appris à vivre en hommes; et que c'est pour cela que le peuple romain, qui a reçu ces fêtes des Grecs, les observe avec tant de religion en public et en particulier. « Teque, Ceres, et Libera, quarum sacra, sicut opiniones hominum et religiones ferunt, longe maximis atque occultissimis cæremoniis continentur, a quibus initia vitæ et victus, legum, morum, mansuetudinis, humanitatis exempla, hominibus ac civitatibus data ac dispertita esse dicuntur : quorum sacra populus romanus a Græcis accepta et ascita, tanta religione et publice et privatim tuetur* (2).» Le savant Adrien Turnèbe, dans son commentaire sur le second livre des Lois de Cicéron, dit que *les mystères s'appelaient* Initia, *commencements, parce qu'ils avaient été institués en mémoire et à l'honneur de Cérès qui avait fait commencer aux hommes une meilleure vie, en leur donnant des lois et des mœurs, en leur apprenant à cultiver le blé, et à en faire une nourriture meilleure que le gland, enfin en leur faisant quitter leur première vie sauvage et barbare pour vivre en société au sein des villes. « Initia vocantur ab initiis vitæ, inventis a Cerere legibus et frugibus, in quarum rerum memoriam fiebant, cum antea ferino ritu homines sibi vitam propagabant* (3).»

§ 6. 2° *Par rapport au dogme des récompenses et des châtiments d'une vie future.*

Quant au dogme des récompenses et des châtiments d'une vie future, enseigné dans les mystères, on avait soin d'inculquer au peuple que les vertus sociales étaient celles que les dieux aimaient avec prédilection, et qu'ils récompenseraient avec libéralité, tandis qu'ils puniraient sévèrement les vices qui troublaient l'ordre de la société. Le docteur Warburton en convient. Les cérémonies ou représentations sacrées propres à rendre cette doctrine plus sensible auraient pu produire d'heureux effets et procurer de grands avantages à la société : ce que les législateurs et les magistrats civils eurent probablement en vue. Cependant nous ne voyons pas que les plus sages d'entre les païens eussent conçu des idées bien avantageuses de la partie morale des mystères. Si Socrate les eût jugés si favorables à la religion et à la vertu, il n'aurait pas manqué de se faire initier, lui qui n'avait rien tant à cœur que de devenir plus vertueux. Sachant d'ailleurs que le peuple le soupçonnait d'irréligion et d'impiété, c'eût été un bon moyen de fermer la bouche à ses ennemis et de faire tomber leurs calomnies. Il est vrai néanmoins que dans le Phédon de Platon, le sage Socrate suppose une bonne intention aux instituteurs de ces mystères, il leur prête des vues louables, honnêtes et vertueuses. Mais eût-il convenu, eût-il été sûr pour lui de parler autrement d'une institution que le peuple d'Athènes révérait avec une religieuse vénération, que les lois autorisaient, que les magistrats soutenaient de toute leur autorité. Socrate, déjà suspect, aurait fourni de nouvelles armes à ses délateurs, s'il avait osé violer la sainteté des mystères, en disant un seul mot à leur désavantage. Le refus constant qu'il fit de se faire initier, est donc plus fort pour montrer qu'il n'en avait pas une grande opinion, que tout ce qu'on peut alléguer pour montrer le contraire (1).

§ 7. *Les mystères peu favorables aux mœurs.*

Quelque bonne, quelque louable qu'on suppose l'intention primitive de cette institution, quoi qu'on dise en faveur des mystères secrets pour en justifier la partie morale, je crains bien qu'après un examen impartial, on ne reconnaisse qu'ils étaient plus nuisibles que favorables au progrès de la vertu. Leur savant apologiste ne peut nier que, *dans la Grèce même, les mystères ne fussent sujets à des abus énormes et affreux. Nous en avons des preuves dans les représentations scéniques des auteurs grecs, qu'ils composaient expressé-*

(1) Potter's Greek Antiquities, vol. I, p. 355. Diogène était très-révolté de ce sentiment qui excluait les autres hommes de la félicité à venir. Il le trouvait capable de mettre le désespoir dans le cœur des nations (*Plutarch., de Lectio poetarum*). Lorsque les Athéniens le pressaient de se faire initier aux mystères, en lui disant que les initiés occuperaient les premières places aux enfers, il leur répondit qu'il était ridicule de supposer qu'Épaminondas et Agésilas habiteraient des lieux obscurs et infectes, tandis que la vile populace se réjouirait dans des îles fortunées (*Diog. Laert., lib.* VI, § 39). Quoi! disait Plutarque, le voleur Patœcion, parce qu'il était initié, sera plus heureux après la mort qu'Épaminondas, qui ne l'était pas?

(2) Cicero, Orat. in Verrem, de Supplic.

(3) Turneb., Commentar. in Cicer. de Legibus, lib. II, § 9, pag. 338, edit. Davies.

(1) Socrate, dans le Phédon de Platon, dit, en parlant de ceux qui avaient institué les mystères, que ce n'étaient point des personnes méprisables, οὐ φαῦλοι τινες; et qu'ils enseignaient que quiconque venait aux enfers sans s'être fait initier et sans avoir fait les expiations usitées dans l'initiation, habitait dans des lieux ténébreux et impurs; au lieu que ceux qui avaient été purifiés et initiés habitaient avec les dieux (*Platonis Oper.*, p. 580, *F. edit. Lugd.*, 1590). Il paraît qu'il s'agit ici de la purification légale ou rituelle pratiquée dans les mystères, et dont on peut voir le cérémonial dans les Antiquités grecques de Potter, vol. I, pag. 355. Mais Socrate, interprétant tout dans le sens le plus vertueux, dit que cette purification extérieure n'était que l'ombre d'une autre purification plus efficace, celle de l'âme; et que pour être digne d'aller demeurer avec les dieux dans les champs Elysées, il fallait que l'âme fût purifiée par la vertu. Il ne dit pas que ce fût là une doctrine expliquée ouvertement dans la célébration des mystères; mais il suppose qu'elle était sous-entendue, αἰνιττόμενα, ou désignée obscurément par les cérémonies de la purification.

ment pour être jouées à la célébration des mystères : c'était ou l'enlèvement d'une fille, ou quelque autre aventure galante, comme Fabricius l'a fait voir... Au temps de Cicéron, les mots mystère *et* abomination *étaient presque synonymes* (1). Il est vrai que les meilleures institutions peuvent dégénérer et se corrompre : l'homme abuse de tout. Mais les mystères avaient un vice fondamental qu'il faut chercher dans leur constitution originelle. Ecoutons l'évêque de Glocester : *La cause la plus certaine,* dit-il, *des abus horribles et de l'affreuse corruption des mystères fut le temps auquel on les célébrait. On les représentait dans l'ombre et le silence de la nuit : quel temps fut jamais plus favorable aux mauvaises actions* (2)?.. *Quelquefois encore* (*on aurait pu dire* souvent) *ces mystères se célébraient en l'honneur des dieux qui présidaient aux sens et aux passions sensuelles, tels que Bacchus, Vénus et Cupidon : car ces divinités avaient leurs mystères comme Cérès. Est-il donc étonnant que les dévots qui se faisaient initier se livrassent aux vices et aux actions que l'on supposait agréables à ces dieux? Alors la doctrine secrète, quelque simple et pure qu'elle fût, avait peu d'efficace pour réprimer ce désordre religieux* (3)..... *Quel affreux exemple de la corruption des mystères, que la procession indécente dans laquelle on portait publiquement le* Κτείς *et le* Φαλλός (4).

M. Warburton a beau prétendre que *ces images indécentes étaient des emblèmes de la régénération mystique de l'âme, et de la nouvelle vie que les initiés s'engageaient à commencer,* il n'est pas à croire que ce fut là la première origine de ces représentations infâmes. Cette explication fut imaginée dans la suite pour voiler ce que cette pratique avait de révoltant ; de la même manière que l'on s'efforça de trouver un sens allégorique et physique aux autres parties des mystères. Prétention vaine et absurde! car quoi de moins propre à servir d'emblème à la pureté de l'âme et à la sainteté de la vie que les initiés faisaient profession de commencer, que des rites et des représentations obscènes? Arnobe a bien démontré l'absurdité qu'il y a à cacher de saints mystères sous des figures impudiques, et à prétendre que celles-ci aient un sens profond, innocent et même sacré (5). C'est à l'occasion des mystères d'Eleusis qu'il entre dans cette discussion (6).

Ainsi quelle qu'ait été l'origine des mystères, quel qu'ait été le premier but de leur institution, il est évident que plusieurs des cérémonies que l'on y pratiquait étaient très-propres à favoriser et à autoriser cette corruption générale des mœurs dans laquelle les hommes se plongèrent sous le règne du paganisme. C'est probablement à ces pratiques infâmes et secrètes que S. Paul fait allusion, lorsqu'il dit que *l'on aurait honte de parler en public de ce que les dévots païens ne rougissent pas de faire en secret* (1). Le savant prélat dont j'examine le système, pense aussi que ce grand apôtre avait particulièrement en vue les mystères des païens, lorsqu'il dit, en parlant des sages du paganisme, *que Dieu, pour les punir d'avoir perverti sa vérité en mensonge, permit que leurs mystères qui, suivant leur institution, devraient être une école de vertu, dégénérassent en un cloaque de toutes sortes de vices et d'impuretés, les livrant à la corruption de leur cœur et à leurs passions brutales* (2).

Tirons le rideau sur ces images honteuses. Voyons si les mystères du paganisme furent institués pour découvrir aux initiés la fausseté du polythéisme, et leur faire connaître l'unité de Dieu. C'est le sentiment de M. Warburton, et il s'est proposé de faire voir que *le témoignage unanime de l'antiquité prouve ces deux points particuliers,* 1° *que l'on révélait dans les mystères la fausseté et la vanité du polythéisme ;* 2° *que l'on y substituait le dogme de l'unité de Dieu* (3).

Après une déclaration aussi expresse, on devrait s'attendre à voir toute l'antiquité déposer clairement et unanimement en faveur du système de l'évêque de Glocester. Voyons donc cette évidence et cette unanimité des témoignages anciens qui lui sont favorables.

§ 8. 3° *A l'égard des erreurs du polythéisme.*

Tenons-nous-en d'abord au premier point, qui est de faire voir que le but des mystères secrets était de dévoiler les erreurs du polythéisme, c'est-à-dire de faire comprendre aux esprits forts jugés dignes d'un tel secret, que le polythéisme était un système monstrueux de fables controuvées : car, selon lui, la doctrine secrète des mystères (4) détruisait de fond en comble le polythéisme du vulgaire, le culte des hommes déifiés : elle faisait main basse sur cette foule de dieux fabuleux qui n'avaient d'autres titres pour prétendre à la divinité que l'excès de leurs crimes, l'imagination déréglée des poëtes et l'imbécile stupidité du peuple (5). Cette fin est louable, grande et noble. Les mystères des païens méritent nos éloges si l'on peut prouver que tel fut le but de leur institution, et qu'ils le remplirent avec succès. Il me paraît à moi, qu'aucun des témoignages rapportés par l'auteur de la Divine Légation de Moïse ne prouve sa thèse. Entrons dans quelque détail.

(1) Divine Légation de Moïse, p. 195.
(2) Là-même, pages 190, 191.
(3) Là-même, page 192.
(4) Représentations du membre viril. Le docteur Warburton insinue que cette pratique fut une suite de la corruption des mystères. Il paraît au contraire que la procession de ces symboles honteux a été un des plus anciens rites des mystères d'Isis, d'où ceux d'Eleusis tirèrent leur origine.
(5) Arnob., advers. Gentes, lib. V, passim. *Virile membrum totum est mysterium,* dit Tertullien.
(6) Idem, ibidem, præf., p. 175 et seq.

(1) Epître aux Ephésiens, chap. V, v. 12.
(2) Epître aux Romains, chap. I, v. 20 et suiv. Voyez une note marginale dans la Divine Légation de Moïse pag. 196.
(3) Divine Légation de Moïse, p. 157.
(4) [illegible]
(5) Voyez au commencement de ce chapitre les passages qui ont rapport à cet.

Le premier témoignage que ce savant allègue en faveur de son sentiment est un passage de saint Augustin, concernant un hiérophante égyptien qui dit en confidence à Alexandre le Grand, que tous les dieux, ceux même du premier ordre, avaient été autrefois des hommes (1). Ce passage est suivi de deux autres citations de Cicéron, d'où notre auteur conclut que *non-seulement les mystères d'Eleusis, mais aussi ceux de Samothrace et de Lemnos, faisaient connaître la vanité du polythéisme* (2). Mais tout ce que l'on peut inférer de ces deux passages de l'orateur romain, est que les dieux des grandes nations, c'est-à-dire les plus grands des dieux adorés par le vulgaire, avaient été transférés de la terre au ciel. Mais ce n'était pas là désabuser les hommes des erreurs du polythéisme, c'était plutôt leur proposer des mortels pour objets de leurs adorations. Cicéron qui parle ainsi des dieux ne dit point qu'il pensât en son particulier, ou que l'on enseignât dans les mystères, que ces hommes déifiés n'étaient point de véritables dieux, et qu'on ne devait pas les adorer comme tels. Loin d'en médire ainsi, il approuve l'apothéose des héros et des grands hommes, comme nous l'avons fait voir dans le chapitre 4 de cette première partie. C'est surtout dans le livre des Lois qu'il prescrit expressément le culte des grands hommes déifiés. *Ex hominum genere consecratos coli lex jubet* (3). Julius Firmicus dit aussi que les païens adorèrent des hommes déifiés; mais cet auteur est bien éloigné de supposer que les mystères condamnaient cette pratique; il insinue au contraire qu'elle y était approuvée et encouragée (4).

Voilà pourtant tous les témoignages qu'allègue le docteur Warburton pour montrer que les mystères secrets avaient été institués à dessein de désabuser les hommes des erreurs et des absurdités du polythéisme populaire. Quant à ce que Plutarque insinue au sujet des démons, dont il dit que l'on expliquait la vraie nature dans les mystères, comme ce philosophe ne s'explique pas lui-même davantage, disant qu'il doit observer un religieux silence sur cette matière, il est clair qu'on n'en peut rien conclure du tout. A quoi se réduit donc toute l'évidence des témoignages de l'antiquité à l'égard de la question présente? A prouver que dans les mystères on enseignait aux initiés que les dieux populaires avaient été autrefois des hommes. Mais on n'y voit rien qui nous porte à croire que la doctrine secrète renversât de fond en comble le polythéisme populaire, ni qu'elle montrât l'absurdité du culte sacrilége que l'on rendait aux illustres morts.

Je ne crois pas aussi que l'on puisse rapporter aucun passage de l'antiquité païenne où il soit dit expressément que le but des mystères était de désabuser les hommes du polythéisme, et de les dissuader d'adorer les fausses divinités auxquelles ils offraient leur encens et leurs vœux. L'idée que les dieux avaient été des hommes, n'avait rien de révoltant pour les païens; elle cadrait assez avec ce qu'ils pensaient d'ailleurs de la Divinité. Ne savons-nous pas que les Crétois qui, au rapport de Diodore de Sicile, célébraient publiquement leurs mystères et divulguaient sans réserve la doctrine que l'on tenait ailleurs fort secrète, se vantaient d'avoir au milieu d'eux le tombeau de Jupiter; et à la vue même de ce monument qui leur rappelait l'humanité passée de ce dieu, ils ne cessaient de l'adorer comme le plus grand des immortels, le père des dieux et des hommes (1). Ainsi les prêtres égyptiens montraient la sépulture d'Osiris, ce qui ne les empêchait pas de lui rendre les honneurs divins (2).

Quand on conviendrait que, dans les mystères secrets du paganisme, on racontait l'histoire des dieux si ouvertement qu'il était aisé aux initiés de comprendre que ces êtres divins, tant les dieux vulgaires que les dieux supérieurs, avaient appartenu originairement à l'espèce humaine, il ne s'ensuit pas que ces mystères fussent destinés à décréditer le polythéisme et ruiner le culte des faux dieux. Les plus sages d'entre les païens sentaient qu'il était dangereux pour la religion de croire les dieux sortis de la race humaine et transférés de la terre au ciel. C'est pourquoi Scévola, ce célèbre pontife romain, pensait qu'il convenait de cacher au peuple que les dieux Hercule, Esculape, Castor et Pollux avaient été des hommes mortels, de peur que leur divinité n'en fût avilie et négligée (3). Plutarque, dans son traité d'Isis et d'Osiris, parlant de ceux qui racontaient que les dieux avaient été autrefois des hommes célèbres par leurs exploits, qui avaient obtenu les honneurs de la divinité, dit que de pareils propos peuvent avoir de fâcheuses conséquences, qu'il ne faut point parler ainsi, surtout devant le peuple; que c'est avilir des noms respectables, faire descendre des immortels du ciel sur la terre, et risquer de détruire les principes de cette religieuse conviction qui domine sur l'esprit de presque tous les hommes depuis leur naissance; que c'est ouvrir la porte à l'athéisme et favoriser les entreprises des impies, toujours trop portés à convertir les choses divines en choses humaines; que c'était illustrer la licence énorme des rêveries d'un certain Euhémère de Messène, qui avait répandu par tout le monde le venin de son athéisme monstrueux (4).

Ne doit-on pas s'étonner d'entendre ici Plutarque condamner comme impie et favo-

(1) Divine légation de Moïse, pages 157, 158. Alexandre voulut être dieu avant sa mort.
(2) Là-même, pages 159, 160.
(3) Cic. De Legibus, lib. II, cap. 8, p. 100, et cap. 11, p. 115, edit. Davies.
(4) Divine Légation de Moïse, p. 162.

(1) Divine Légation de Moïse, pag. 183.
(2) Plutarch., De Iside et Osiride.
(3) Apud Augustin., de Civitate Dei, lib. IV, cap. 27 pag. 84.
(4) Plutarch., Oper. tom. II, p. 359, 360, edit. Francof.

risant l'athéisme une doctrine qui, selon le docteur Warburton, était enseignée aux initiés par les démiurges dans les plus grands mystères du paganisme, et que Cicéron, ainsi que plusieurs autres philosophes, ont déclarée ouvertement dans leurs écrits. Quel qu'ait été le sentiment de Plutarque et de quelques autres au sujet de cette doctrine, il paraît que ceux qui instituèrent les mystères en jugèrent autrement. S'ils voulurent que l'on apprît aux initiés que les dieux du peuple avaient été des hommes, on peut supposer raisonnablement qu'ils prirent les précautions nécessaires pour que la religion publique n'en souffrît aucun dommage, en leur faisant comprendre en même temps que, malgré leur humanité passée, ces dieux méritaient la reconnaissance des hommes, des honneurs, un culte, tels que la tradition et les lois les prescrivaient.

Rien ne cadre mieux avec certains aveux que notre ardent apologiste des mystères païens ne peut s'empêcher de faire de temps en temps, quoiqu'ils ne lui soient guère favorables. Un des plus grands et des plus importants usages de la découverte que l'on faisait aux initiés en leur apprenant que les dieux populaires avaient été des hommes, était, selon lui, de les encourager à la pratique de cette vertu héroïque qui leur avait mérité de si grands honneurs : car c'était en faisant du bien aux nations, en les civilisant, en leur donnant de bonnes lois, en leur enseignant l'agriculture et les autres arts, que ces bienfaiteurs des peuples avaient obtenu la divinité (1). C'est aussi pour encourager les hommes à la vertu que Cicéron veut que les hommes qui se sont rendus recommandables par leurs exploits héroïques, soient honorés comme des dieux (2). On retrouve encore la même pensée dans un fragment de Sanchoniaton, que l'on suppose avoir été ce que l'on donnait à méditer dans les grands mystères aux époptes ou contemplateurs (3). *Quoi de plus capable d'enflammer les cœurs de l'amour de la vertu héroïque*, s'écrie notre savant prélat, *quoi de plus propre à porter les hommes aux actions généreuses et utiles, que de leur enseigner, comme on fait dans ce fragment, que les services qu'ils rendent à leurs semblables les conduiront à l'immortalité* (4)? c'est-à-dire à la divinité, car il est dit expressément dans le fragment de Sanchoniaton que les bienfaiteurs des nations seront adorés comme des dieux après leur mort, et qu'on leur offrira des sacrifices, ce dont on allègue plusieurs exemples.

On nous représente ce fragment comme uniquement destiné à faire comprendre aux initiés que les dieux populaires n'étaient que des hommes déifiés (1). Il s'agit donc de savoir si, en apprenant aux initiés l'origine tout humaine des dieux populaires, on avait dessein de condamner ou d'approuver le culte qu'on leur rendait. Mais n'est-il pas évident que ce n'était pas pour le condamner, puisqu'on s'en servait comme d'encouragement pour porter les hommes à l'héroïsme, en leur mettant sous les yeux l'apothéose des héros? Si c'était un des plus grands usages de la doctrine des mystères, dans l'intention des législateurs et des magistrats, comme le soutient le docteur Warburton dans le passage qu'on vient de citer, ils n'avaient donc pas dessein de faire servir ces mystères à détruire le culte des grands hommes déifiés: c'eût été une contradiction singulière et dans leur intention et dans leur conduite. Notre auteur me semble en convenir lui-même lorsque, parlant de ce que Virgile appelle *une vaine superstition qui méconnaît ses anciens dieux* (2), il dit que *les législateurs païens eurent soin de la rectifier dans les mystères, non pas en détruisant entièrement cette espèce d'idolâtrie qui adorait les hommes comme des dieux, mais en montrant aux peuples pourquoi on leur rendait un culte divin, savoir, parce qu'ils avaient été les bienfaiteurs des nations* (3). N'est-ce pas là déclarer ouvertement que l'intention des législateurs, dans l'institution des mystères secrets, ne fut point de détruire le culte des hommes déifiés, mais de rendre raison de ce culte, ce qui était véritablement justifier et autoriser une telle pratique plutôt que de l'anéantir? Comment donc, après des aveux si formels, peut-on soutenir que *la doctrine mystérieuse avait pour but de ruiner le polythéisme vulgaire ou le culte des hommes déifiés* (4)? Le lecteur observera en passant que ces deux expressions, *le polythéisme vulgaire* et *le culte des hommes déifiés*, sont employées comme synonymes.

Ces observations suffisent pour réfuter le système du docteur Warburton, quant au premier point, savoir, que les mystères avaient pour objet de désabuser les hommes du polythéisme et d'abolir peu à peu l'idolâtrie. Il est vrai que les premiers chrétiens firent voir aux païens qu'ils se contredisaient de la manière la plus absurde, et qu'en reconnaissant que leurs dieux étaient des hommes, ils devaient cesser de leur rendre des honneurs divins (5). Cette conséquence n'était point avouée des dévots ni de ceux qui présidaient aux mystères; et l'on avait grand soin de n'admettre aucun chrétien à la célébration, encore moins à l'initiation.

§ 9. 4° *Relativement au dogme de l'unité de Dieu.*

Passons à l'autre point du système de

(1) Divine Légation de Moïse, p. 155, où l'auteur ajoute que « c'était là la grande raison pourquoi les princes, les hommes d'Etat, les généraux d'armées et les chefs de colonies s'empressaient de se faire initier aux grands mystères. »

(2) Cicero, de Legibus, libro secundo.

(3) Ἔποπτα. Divine Légat. de Moïse, p. 168, 171.

(4) La-même, pag. 175. M. Warburton regarde cette instruction comme essentielle à l'initiation aux mystères, et il soutient en conséquence qu'elle avait été composée exprès pour l'usage des mystères.

(1) Divine Légation de Moïse, pages 168, 169.

(2) *Vana superstitio, vel ἐμμανὲς quod ignara Deorum*. Virgil.

(3) Divine Légation de Moïse, p. 221.

(4) La-même, pag. 155.

(5) Théophile d'Antioche disait à son ami Autolycus, qui était païen, que les noms des dieux qu'il adorait étaient des noms d'hommes morts : Τὰ οὖν ὀνόματα ὧν σὺ σέβεσθαι θεοὺς

M. Warburton qui regarde la doctrine de l'unité ou le dogme d'un seul Dieu, créateur et maître de l'univers, qu'il prétend avoir fait partie de la science mystérieuse (1). Il répète cette assertion en plusieurs endroits; dans le passage rapporté ci-dessus, il croit avoir pour lui le témoignage évident et unanime de l'antiquité. Dans un autre passage il dit, que *le Créateur de toutes choses était l'objet de la doctrine secrète de tous les mystères du monde païen* (2). Ailleurs encore il avance que *partout dans le monde païen on enseignait la connaissance d'un seul vrai Dieu à un petit nombre de personnes, et seulement dans les mystères* (3). Je ne prétends pas nier absolument qu'on l'y ait jamais enseignée, mais je crois pouvoir soutenir que nous n'en avons point de preuve suffisante.

Les premiers témoignages dont notre auteur s'autorise sont ceux de Clément d'Alexandrie et de Chrysippe (4). Il cite deux passages du premier et un du second. Mais tout ce que les passages donnent à entendre, c'est que, dans les mystères, on traitait des matières divines, de la nature des dieux et de la formation de l'univers. D'ailleurs ils ne contiennent pas un seul mot d'où l'on puisse conclure légitimement que l'on y enseignait la doctrine de l'unité. Le passage cité de Strabon ne prouve pas davantage. Il est vrai que Strabon dit que *la célébration secrète des mystères conserve à la Divinité la majesté qui lui appartient, et qu'en même temps elle fait connaître sa nature invisible, cachée à nos sens.* Mais il ne paraît pas que Strabon entende ici par la Divinité un seul Dieu suprême, différent des dieux populaires; il parle de la divinité au nom et en l'honneur de laquelle on célébrait les mystères; car immédiatement après il parle d'Apollon, de Cérès, de Bacchus et des autres dieux que les Grecs adoraient, à chacun desquels on attribuait la divinité, suivant les principes de la théologie reçue.

M. Warburton, voulant rendre ce passage de Strabon plus décisif, lui fait dire que *la philosophie était l'objet des mystères, ce qui écarte toute sorte d'équivoque et d'ambiguïté.* Je consulte l'original, je lis, je cherche, j'examine, et je ne trouve point du tout que Strabon nous représente la philosophie comme l'objet de la doctrine secrète des mystères. Quand elle l'eût été, comme il n'explique point en quoi consistait cette philosophie, on n'en pourrait tirer aucun éclaircissement pour résoudre la question présente. Nous savons que les philosophes étaient fort peu d'accord entre eux dans les notions qu'ils avaient de la Divinité; on peut s'en convaincre aisément en lisant le célèbre traité que Cicéron a composé, *de la Nature des dieux* (5).

On rapporte un passage de Plutarque, qui, dans son traité d'Isis et d'Osiris, parlant du temple d'Isis, appelé en grec Ἴσιον, cherche l'étymologie de ce nom, et prétend qu'on le nommait ainsi parce que ceux qui y venaient avec un cœur pur et saint, connaissaient *celui qui est*, τὸ ἐ. Quel fond peut-on faire sur une pareille glose, surtout si l'on considère avec impartialité la nature et le but de ce traité? *Plutarque le composa pour soutenir l'honneur de la religion nationale, qui courait risque de tomber dans le discrédit; il se propose d'y faire voir que les formes si multipliées du culte idolâtrique avaient pour objet un seul Être suprême considéré sous différents noms et relativement à ses divers attributs.* M. Warburton lui-même l'entend ainsi, c'est l'idée qu'il donne du plan de ce traité, qu'il expose très-fidèlement, en montrant les expédients et les ressources que Plutarque employa avec beaucoup d'adresse pour l'exécuter (1). Du reste ce plan était trop étrange pour être rempli avec succès. Quoique cet ouvrage de Plutarque soit plein d'une érudition profonde, tout homme qui pense ne saurait le lire sans reconnaître la confusion affreuse de la théologie païenne, surtout de celle des Egyptiens, qui était celle qu'on exaltait et qu'on admirait le plus, et en même temps la source d'où toutes les autres nations tirèrent leurs systèmes théologiques.

Au témoignage de Plutarque on joint celui de Galien. Ce savant médecin, parlant de l'avantage que les médecins et les philosophes peuvent retirer de la contemplation et de l'anatomie des différentes parties du corps pour parvenir à connaître la nature universelle, dit que *ceux mêmes qui étaient initiés ne trouvaient rien de semblable dans la doctrine des mystères d'Eleusis et de Samothrace* (2), donnant à entendre par cette comparaison que, dans les mystères, on expliquait aux initiés la nature des dieux. Mais il n'est pas ici question de l'unité de Dieu; Galien ne désigne pas même l'espèce de doctrine qu'on y enseignait : il dit seulement qu'elle n'avait rien de comparable à celle que l'on pouvait apprendre par la considération et par l'anatomie du corps humain; il insinue qu'il faisait peu de cas de celle qu'on enseignait dans les mystères, car c'est là le véritable sens de ce passage, ce qui fait justement soupçonner qu'elle n'était pas aussi sublime qu'on le prétend (3).

Eusèbe dit expressément qu'*il était réservé au seul peuple hébreu d'être initié à la connaissance du vrai Dieu, créateur de toutes choses, et d'être instruit dans la pratique de la vraie piété envers cet Être suprême* (4). On conclut de ces paroles d'Eusèbe que l'on enseignait la doctrine de l'unité dans les mystères. Et sur quoi fondé? sur ce que cet auteur se sert du mot *initier*, usité dans les mystères

ὀνόματα ἐστι νεκρῶν ἀνθρώπων. C'est ce que les chrétiens répétaient dans toutes leurs disputes avec les païens. Theoph. ad Autol., lib. I, p. 75.

(1) La Divine Légation de Moïse, pag. 165 et suiv.

(2) Là-même, pag. 166.

(3) La Divine Légation de Moïse, pag. 168.

(4) Ibidem, pag. 165.

(5) Cicero, de Natura deorum, pag. 164, edit. Davies.

(1) La Divine Légation de Moïse, vol. II, p. 308, 309, edit. 4.

(2) Οὐδὲν ὅμοιον ἔχουσιν Ἐλευσινίοις τε καὶ Σαμοθρᾳκίοις ἱεροῖς.

(3) Galen., de Usu partium.

(4) La Divine Légation de Moïse, vol. I, p. 165.

du paganisme. Il me semble que ce prétexte est bien léger; et l'on aurait dû d'autant moins s'en servir, qu'Eusèbe explique assez clairement ce qu'il pensait des mystères des païens : il était très-éloigné de soupçonner que l'on y enseignât la doctrine d'un seul vrai Dieu.

Le témoignage sur lequel notre savant prélat fait le plus grand fond, est celui de Josèphe. Rien n'est plus évident et en même temps plus décisif, selon lui. Il ne me paraît pas tel, à moi. Josèphe (1), pour venger les Juifs des calomnies d'Appion, montre le grand avantage qu'ils avaient sur tous les autres peuples, par la pureté de leur religion et leur piété envers le seul vrai Dieu. Les gentils exaltaient beaucoup leurs initiations et leurs mystères, qu'ils regardaient comme la partie la plus auguste et la plus sacrée de leur religion. Josèphe, très-attentif à ne rien dire de choquant à ses adversaires, pour ne point aigrir les esprits, ne dit rien au désavantage des mystères, parce qu'ils n'en seraient pas convenus avec lui. Il aime donc mieux supposer ces mystères aussi saints et aussi divins qu'ils le prétendaient, sans examiner si cette prétention était injuste ou raisonnable; il les attaque d'un autre côté en disant que ces mystères ne se célébraient qu'en certains temps de l'année et pendant quelques jours, de sorte que pendant tout le reste de l'année ils étaient polythéistes et idolâtres, au lieu que les Juifs, grâce à leurs lois et aux cérémonies sacrées de leur religion, jouissaient pendant toute leur vie des avantages dont les païens prétendaient jouir dans le temps de la célébration des mystères. Voilà le vrai sens du passage de Josèphe. Il faut donc bien observer que cet auteur n'entre point dans la discussion de la nature des mystères ni des doctrines qui y étaient enseignées, au lieu qu'il parle d'une manière expresse et affirmative des principes de la loi judaïque concernant l'existence d'un seul vrai Dieu, infiniment parfait et seul auteur de toutes choses (2). Le témoignage de Josèphe ne prouve donc en aucune manière que la doctrine de l'unité fût révélée aux initiés dans les mystères : premièrement, parce que Josèphe ne s'explique point assez pertinemment sur la nature de cette doctrine, qu'il suppose sans l'examiner; en second lieu, parce qu'un prêtre juif n'est point un témoin compétent pour nous instruire de l'objet principal de la doctrine mystérieuse qui était un secret inviolable pour tout autre que les initiés, mais surtout pour les adversaires du paganisme, tels que les Juifs. Josèphe sentait lui-même que son témoignage n'était pas de grand poids dans ces matières, dont naturellement on ne devait pas le supposer instruit, et c'est là sans doute la raison pour laquelle il suppose la doctrine des mystères telle qu'on la lui représentait, sans la discuter.

Tels sont les témoignages allégués par M. Warburton en preuve de son système. On peut juger, d'après le court examen que j'en ai fait, combien ils prouvent peu que la doctrine de l'unité de Dieu fût enseignée dans les mystères, en opposition au polythéisme vulgaire. Je laisse au lecteur impartial à décider de leur validité dans la question que nous agitons.

(1) Euseb., Præparat. Evangel., libro I, capite 11.
(2) La Divine Légation de Moïse, vol. I, page 176.

§ 10. *Nouvelles observations sur un hymne attribué à Orphée.*

Il y a un autre point sur lequel notre ardent apologiste des mystères du paganisme insiste avec d'autant plus de zèle qu'il conclurait plus en sa faveur que tous les témoignages allégués, s'il était tel qu'il nous le représente : il s'agit de l'hymne d'Orphée, dont parle Clément d'Alexandrie, et qui contient sans équivoque la doctrine de l'unité de Dieu. Le docteur Warburton tâche de prouver que cet hymne était chanté dans les mystères, aux initiés, par l'hiérophante, qui paraissait sous la figure du Créateur. Nous avons rapporté ci-dessus un fragment de ce poëme; mais Clément d'Alexandrie ne dit rien qui marque que cet hymne fît partie des mystères : il parle d'un poëme qu'Orphée composa sur les mystères païens; il suppose que cette pièce de poésie sacrée contenait une description détaillée des mystères, de la doctrine secrète et de la théologie païenne; il fait ensuite mention de l'hymne en question, qu'il suppose avoir été composé par le même Orphée, quoiqu'il contînt, dit-il, une doctrine toute contraire. Est-ce là dire que cet hymne faisait partie du poëme dans lequel Orphée rendait compte des mystères et de la doctrine secrète? n'est-ce pas au contraire exprimer de la manière la plus claire que cette pièce lyrique était un poëme très-différent, que le poëte avait composé exprès pour chanter la palinodie et réfuter la doctrine qu'il avait exposée dans le premier.

C'est ainsi que j'explique la pensée de Clément d'Alexandrie; c'est ainsi qu'on doit l'entendre si l'on veut accorder ce savant Père de l'Eglise avec lui-même; car, dans toute autre hypothèse, il se contredit. Sa manière de s'exprimer est remarquable; il dit : *L'hiérophante de Thrace, qui était en même temps un poëte, Orphée, fils d'Œagre, après avoir révélé ou expliqué les mystères et la théologie des idoles, fait succéder la vérité aux fables, et chante la palinodie, quoique un peu tard, dans un hymne vraiment saint* (1). Il me semble que ce passage n'est point équivoque. Clément d'Alexandrie oppose cet hymne vraiment saint à ce qu'Orphée avait dit des mystères et des aporrites ou doctrines secrètes; il le regarde comme l'inverse ou la palinodie des dogmes théologiques qu'on enseignait dans les mystères, qu'il appelle la théologie des idoles. Comment a-t-on pu s'y méprendre? Peut-on rien dire de plus expressif? Puisqu'Orphée chantait un peu tard

(1) Ὁ δὲ Θρᾴκιος ἱεροφάντης καὶ ποιητὴς ἅμα, ὁ τοῦ Οἰάγρου Ὀρφεύς, μετὰ τὴν ἱεροφαντίαν καὶ τὴν εἰδώλων τῆς θεολογίας, ἀληθεῖς ὑπέρθετο τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις οὐκ ἔστι ἅμα δ' [illegible] Clemens Alex., Admonitio ad gentes, pag. 65, 66, edit. Potter.

l'hymne qui contenait la vraie doctrine, cette doctrine n'était donc pas celle des mystères: elle lui était tout à fait opposée. Aurait-il pu parler ainsi si cet hymne eût fait partie des mystères et que l'hiérophante l'eût chanté aux initiés pendant la célébration des mystères mêmes, avant que l'assemblée fût congédiée? Alors au contraire ces vers eussent été chantés dans le temps le plus convenable, devant l'assemblée dévote des initiés, pendant le cours de la célébration des mystères.

Le docteur Warburton traduit autrement que moi le dernier membre du passage de Clément d'Alexandrie. *Alors*, dit-il, *les mystères commencent réellement, quoiqu'un peu tard, et il entre ainsi en matière.* Suivant cette version, l'hymne rapporté semble appartenir proprement aux mystères, et en faire même la partie la plus solennelle et la plus sainte. Mais on ne voit rien dans l'original qui réponde à ces mots de la traduction : *Alors les mystères commencent réellement*. C'est une méprise des plus sensibles. Toutes les pièces de poésie, hymnes ou autres, rapportées par les auteurs chrétiens ou païens, ne doivent point être regardées comme des poëmes composés pour l'usage des mystères.

Si Clément d'Alexandrie avait cru que l'hymne d'Orphée qu'il rapporte contînt la doctrine secrète des mystères et en fit la partie la plus sainte et la plus religieuse, aurait-il pu appeler ces mystères *des mystères d'athées*, comme il les nomme dans un passage que je citerai bientôt, lui qui avoue que cette pièce contient clairement le dogme de l'unité de Dieu? Aurait-il dit de ceux qui présidaient aux mystères, ainsi que des dévots qui y participaient, qu'*ils ne connaissaient point le grand Etre qui était véritablement et réellement Dieu*. De plus il y a des soupçons très-légitimes contre cet hymne d'Orphée, soupçons qui ne feraient que se confirmer de plus en plus si l'on rapportait la pièce en entier. Clément d'Alexandrie n'en rapporte que le commencement. M. Warburton s'en est tenu là, parce qu'il n'a consulté que l'*Admonition aux gentils*, de ce Père. Le même auteur en cite néanmoins un plus grand fragment dans un autre ouvrage (1); et Eusèbe (2), qui copie Aristobule, philosophe juif de la secte des péripatéticiens, la rapporte encore plus au long. Aristobule la cite pour faire voir qu'Orphée et les Grecs avaient pris des livres de Moïse la doctrine d'un Dieu créateur de l'univers; ce qu'il prouve par quelques vers de ce poëme qui semblent ne pouvoir se rapporter qu'à Moïse, contenant un détail de la manière miraculeuse dont le législateur des Juifs traversa les eaux avec son peuple, et reçut la loi écrite de la main de Dieu sur deux tables. D'autres vers du même poëme se rapportent aussi évidemment à Abraham, auquel saint Clément d'Alexandrie les applique lui-même.

Le savant Cudworth, quoique porté à reconnaître dans les auteurs païens tout ce qui paraît favorable à la doctrine de l'unité, rejette ces vers comme ayant été forgés par des Juifs ou des chrétiens. L'autorité des Pères qui les ont cités ne lui paraît pas suffisante pour croire qu'ils soient d'Orphée. Ils ont pu se méprendre; et il déclare qu'il ne rapportera comme d'Orphée que les vers qui lui sont attribués par les païens, ne croyant pas qu'il soit de l'honnêteté de s'autoriser d'une pièce apocryphe ou justement suspecte pour prouver que ce poëte célèbre reconnaissait un seul Dieu suprême (1). Mais l'autorité des auteurs païens n'est pas non plus d'un fort grand poids : plusieurs savants, tant anciens que modernes, pensent qu'il ne nous reste absolument aucun vers, de tous ceux qui sont attribués à Orphée, que l'on puisse croire avec certitude être de lui.

Quant à ce qu'on dit de l'hymne chanté par l'hiérophante qui paraissait, à ce qu'on prétend, sous la forme du Créateur, c'est un fait avancé sans preuves. Supposé même que cet hymne eût fait la partie la plus auguste et la plus sacrée des mystères, et qu'il contînt la vraie doctrine secrète que l'hiérophante ne révélait qu'au petit nombre des initiés, sous le sceau du secret le plus inviolable, il est inconcevable que ce secret fût devenu assez public dans le monde, pour être connu des Juifs et des chrétiens (2). Eusèbe nous dit, à la vérité, que dans les mystères d'Eleusis, l'hiérophante prenait l'habit du démiurge (3). Mais en supposant que par le *démiurge* il faille entendre le créateur ou le formateur du monde, serait-ce une preuve suffisante que la doctrine de l'unité était le secret des mystères? Ovide, que l'auteur de la Divine Legation de Moïse nous donne pour très-versé dans la théologie païenne, dont, selon lui, il nous a laissé un fort beau système dans ses Métamorphoses, parle de la création de l'univers dès le commencement de cet ouvrage. Il l'attribue à Dieu, auquel il donne pour cette raison les titres de formateur du monde, *mundi fabricator:* d'auteur des choses, *ille opifex rerum;* de cause d'un meilleur monde, *mundi melioris origo;* et ces titres expliquent pleinement la signification du mot *démiurge* (4). Cependant il ne paraît pas qu'Ovide reconnût l'unité de Dieu dans le sens orthodoxe. Au contraire, il suppose la pluralité des dieux, et il attribue la formation du monde à l'un d'eux, mais il ne nous dit pas auquel on en est redevable. Un des dieux, quel qu'il fût, débrouilla l'ancien chaos, *quisquis fuit ille deorum* (5).

(1) Clemens Alexand., in Strom. V, Oper., p. 723 et seq.
(2) Euseb., Præparat. Evangel., libro XII, capite 12.

(1) Cudworth, *System. mundi intellect.*, p. 500, 501.
(2) Il y a parmi les ouvrages que les auteurs païens attribuent à Orphée, quelques hymnes que l'on assure avoir été chantés dans les mystères, mais ce sont des hymnes composés en l'honneur de quelque divinité particulière, et qui n'ont aucun rapport à ce que l'on suppose avoir été l'objet du grand secret des mystères. Voyez la Divine Légation de Moïse, p. 179.
(3) Euseb., Præparat. Evangel., lib. III, cap. 12, p. 117.
(4) Δημιουργός.
(5) Les auteurs païens parlent quelquefois d'un dieu qui a fabriqué le monde. Ils disent que les dieux ont fait le monde. O Jupiter, et vous pères et fabricateurs de la terre et de la mer, Ὦ Ζεῦ καὶ θεοὶ πατέρες καὶ ποιηταὶ γῆς καὶ θαλάσσης

Concluons, contre le docteur Warburton, que l'antiquité ne nous fournit point de preuves suffisantes qui nous obligent à croire que l'on enseignait et expliquait la doctrine de l'unité de Dieu dans les mystères, comme le prétend ce savant auteur (1). Je suis persuadé qu'il a allégué tout ce qu'il y avait de favorable à son sentiment. Rien sans doute n'a échappé à la sagacité de ses recherches. Je vais plus loin. Quand on lui accorderait que la doctrine secrète des mystères, était telle qu'il l'a conçue, je soutiens encore qu'elle n'aurait pas eu une grande influence sur l'état de la religion civile dans le paganisme, ce qu'il est aisé de démontrer par les deux considérations suivantes.

§ 11. *Les mystères, quels qu'ils fussent, étaient incapables de réformer les mœurs et les erreurs du peuple.*

I. Nous avons tout lieu de soupçonner que la notion de la Divinité, telle qu'on l'enseignait dans les mystères, n'était ni fort pure ni fort orthodoxe. Nous verrons dans la suite que la plupart des philosophes ne s'accordaient guère entre eux sur la nature des dieux : et il n'est guère à présumer que les magistrats, les politiques et les hommes d'Etat en sussent davantage que les philosophes sur ce point. J'ai déjà observé que les Crétois faisaient profession de publier ouvertement les aporrites ou doctrines secrètes des mystères, et conséquemment le dogme de l'unité, supposé qu'il fît partie de ces doctrines. Nous ne voyons pourtant pas que les Crétois reconnussent un seul Dieu suprême, autre que Jupiter dont ils avaient le tombeau au milieu d'eux, le même qu'ils adoraient comme le père des dieux et des hommes, *hominum pater atque deorum*, la cause et le maître de toutes choses, comme Plutarque le nomme en plusieurs endroits de son traité d'Isis et d'Osiris (2). A l'égard surtout des Egyptiens de qui les autres nations tirèrent leur théologie et leurs mystères, leurs sages étaient pour le moins aussi divisés que les Grecs dans leurs opinions concernant la nature, l'existence et le nombre des dieux. Porphyre dit que les Egyptiens donnaient le nom de Kneph au démiurge, c'est-à-dire à celui qui avait fait le monde, et qu'ils le représentaient sous une forme humaine (3). Mais le même Porphyre écrivait à Anébo, prêtre égyptien, que Chérémon et d'autres savants égyptiens pensaient que le soleil était le démiurge auquel ils attribuaient la formation de toutes choses, et qu'ils ne reconnaissaient aucun être incorporel pour auteur de l'univers (1). Cependant Plutarque nous assure, d'après Hécatée, que les Egyptiens reconnaissaient le tout, τὸ πᾶν, ou l'univers, pour le premier Dieu ou le Dieu suprême; tandis qu'Apulée, lorsqu'il parle d'Isis et de ses mystères sacrés, appelle cette déesse, *la nature mère des choses* (2). Sur quoi M. Warburton observe que ces paroles d'Apulée *montrent à découvert ce qu'étaient les aporrites ou doctrines secrètes de tous les mystères*, c'est-à-dire, comme il l'explique ailleurs, *qu'on y enseignait que la nature universelle était déguisée ou figurée sous différents noms, et que les Egyptiens lui avaient donné celui de la reine Isis* (3). En supposant donc que, dans quelques mystères sacrés, on eût parlé aux initiés de l'unité de Dieu, ce qui est très-incertain, ce sentiment doit être regardé comme une opinion particulière de quelques philosophes ou hiérophantes, sans qu'on doive le donner pour la doctrine spéciale sur laquelle tombait le secret des mystères ; et dès lors elle n'affectait pas plus les païens que les autres opinions philosophiques, et n'avait pas plus de crédit qu'elles auprès du peuple. De quelle utilité pouvait-elle donc être pour ramener les hommes de l'idolâtrie au culte du vrai Dieu?

II. L'autre considération que j'ai indiquée, et par laquelle je terminerai ce chapitre, c'est que, quand on aurait donné de justes notions de la Divinité dans les mystères, cette doctrine restant secrète entre un petit nombre d'initiés, elle ne pouvait jamais avoir assez d'influence sur la multitude pour l'éclairer. Elle n'était révélée qu'à un très-petit nombre de personnes choisies. Cela est évident par plusieurs passages rapportés ci-dessus. En voici encore deux, qui sont aussi positifs sur cet objet. M. Warburton dit, dans une note marginale (4), que la connaissance de Dieu *n'était communiquée qu'à un petit nombre de païens choisis qui se faisaient initier aux grands mystères célébrés en secret... ce qui devenait presque inutile, parce qu'on ne le faisait pas pour glorifier Dieu en public ni pour étendre son culte parmi les peuples.* Voilà précisément ce que je soutiens. Dans une autre note marginale (5), notre savant prélat applique aux mystères ce que saint Paul dit des sages du paganisme, que *lorsqu'ils connurent Dieu, ils ne le glorifièrent pas en le prêchant publiquement au peuple; mais que, trompés par les principes d'une fausse politique, ils s'imaginèrent vainement qu'il était dangereux pour la société que le peuple connût et adorât le vrai Dieu : ils enseveliront cette vérité dans le secret des mystères, et ils remplacèrent aux yeux du*

Maxim. Tyr., dissert. XXXIV. Voyez aussi Phurnut. *De Nat. Deor.*, *p.* 5. Dans une inscription sur un obélisque égyptien, le soleil est appelé l'auteur et l'architecte du monde. Κτίστης τῆς οἰκουμένης. Fuller, Miscel. Sacra, libro I, cap. 14. Dans des vers orphiques cités par Macrobe, il est aussi représenté comme le père de la mer et de la terre. Sat. lib. I, cap. 23.

(1) *La Divine Légation de Moïse*, p. 157.

(2) Ἄρχων καὶ κύριος πάντων. Plutarch, *de Iside et Osiride*, Oper. tom. II, p. 481, d.

(3) A en juger par le récit de Plutarque, il paraît que Kneph fut le dieu que l'on adorait particulièrement à Thèbes. Porphyre le représente sous une forme humaine. Mais il est dit dans un fragment de Sanchoniaton, conservé par Eusèbe, que les livres de Taut attribuaient la divinité au serpent que les Phéniciens appelaient *le bon démon*, et auquel les Egyptiens donnaient le nom de *Kneph*, et que ceux-ci le représentaient sous la forme d'un serpent avec une tête d'épervier. *Euseb.*, *Præparat. Evang.*, *lib.* I, *cap.* 10, *p.* 41.

(1) Voyez Euseb., Préparation évangélique, livre III, chap. 11, p. 115, comparé avec liv. III, chap. 4, p. 92 et chap. 13, p. 119.

(2) *Rerum Natura parens.*

(3) Divine Légation de Moïse, p. 203 et 515.

(4) La même, p. 168.

(5) La même, p. 196 . 197.

peuple un Dieu incorruptible par des images corruptibles faites à la ressemblance de l'homme, des oiseaux, etc. Il observe aussi au même endroit que cet autre reproche fait aux païens par le même apôtre, d'avoir servi et adoré davantage la créature que le Créateur, *est exactement vrai des mystères sacrés. Le Créateur n'était connu que du petit nombre des initiés, qui participaient au secret, tandis que la foule rapportait ses hommages et ses adorations aux idoles de la nation.* N'est-ce pas convenir que ces mystères, quels qu'ils fussent en secret et en public, étaient peu propres à décréditer le polythéisme, et à étendre la connaissance et le culte du vrai Dieu.

CHAPITRE IX.

Nouvelles considérations propres à faire voir que le but des mystères païens n'était pas de dévoiler les erreurs du polythéisme populaire. Les législateurs et les magistrats, qui avaient institué et qui dirigaient les mystères, étaient eux-mêmes les premiers à entretenir le polythéisme par des vues politiques ; et conséquemment il n'est guère probable qu'ils voulussent détruire dans le secret des mystères ce qu'ils prenaient tant de soin à établir en public. Combien leur conduite eût été absurde et inconséquente dans cette supposition. Les mystères, dans le fait, n'ont été d'aucune utilité pour faire revenir les païens de leur idolâtrie ; et les premiers chrétiens ne méritent pas d'être blâmés pour avoir eu une mauvaise opinion des mystères du paganisme.

§ 1. *Le secret des mystères en rendait la doctrine inutile pour le peuple.*

Les observations par lesquelles j'ai terminé le chapitre précédent sont plus que suffisantes pour faire voir combien on devait peu compter sur le prétendu expédient imaginé par les magistrats civils pour désabuser les peuples des erreurs de l'idolâtrie, et les amener à la connaissance et au culte du vrai Dieu. Il ne sera pourtant pas inutile d'y ajouter quelques autres considérations sur le même sujet.

Commençons par l'examen d'un argument employé par le célèbre auteur de la Divine Légation de Moïse, comme une preuve pleine et entière que les mystères sacrés des païens étaient destinés à découvrir et détruire de fond en comble le polythéisme vulgaire. *Ce que les législateurs et les magistrats civils*, dit le docteur Warburton, *eurent principalement en vue dans l'institution et la direction des mystères, fut de porter le peuple à la pratique de la vertu, pour le bien de la société. Le plus grand obstacle qui semblait s'opposer à ce louable dessein, était l'exemple des dieux vicieux.... Il fallait remédier à ce mal ; et le remède le plus efficace était de couper le mal par sa racine. C'est pourquoi le mystagogue enseignait aux initiés que Jupiter, Vénus, Mercure, Mars et toute la canaille licencieuse des dieux, étaient seulement des hommes autrefois mortels, sujets pendant leur vie aux passions et aux vices de l'humanité... Les dieux fabuleux étant ainsi chassés du ciel, la cause suprême de toutes choses prenait leur place. C'était là le seul dieu que les initiés devaient désormais reconnaître et adorer. On le leur représentait comme le créateur de l'univers, dont la puissance infinie avait donné l'être à tout ce qui était, et qui gouvernait tout par sa providence.*

Je conviens aisément avec notre auteur que l'exemple vicieux des dieux du paganisme pouvait avoir de fâcheuses conséquences pour les mœurs, et que c'était un mal auquel on ne pouvait remédier qu'en détruisant le culte de ces dieux fabuleux et les dieux mêmes. Les anciens païens n'étaient pas de cet avis. Quelques-uns ne faisaient aucun scrupule de blâmer sans réserve les actions vicieuses que les fables poétiques mettaient sur le compte des dieux. Ils étaient pourtant bien éloignés de révoquer en doute la divinité de ces êtres que l'on faisait si vicieux, et de détourner le peuple du culte qu'il leur rendait. Comme, suivant l'aveu même du docteur Warburton, il n'y avait que les fables indécentes des poëtes au sujet des dieux, qui, dans leur opinion pût nuire à l'Etat en portant le peuple aux mêmes excès qu'il voyait consacrés par l'exemple de la Divinité, ils pensèrent qu'on pouvait maintenir les dieux de la nation dans le culte qu'on leur rendait selon les lois et la coutume, et de tâcher en même temps de prévenir la maligne influence que la mythologie poétique devait avoir sur les mœurs du peuple. Pour cet effet on prétendit et on publia que ces histoires mythologiques ne devaient point être entendues suivant le sens grossier de la lettre, qu'elles avaient un sens mystérieux, le seul orthodoxe. Nous en avons un exemple dans l'explication physique que Varron a donnée de l'enlèvement de Proserpine par Pluton, qui était le sujet d'une des représentations sacrées des mystères d'Eleusis (1). C'était un vice fondamental dans le système théologique. Lorsque la mythologie poétique vint régler la religion et le culte publics, lorsque les contes et les anciennes traditions concernant les dieux devinrent sacrés aux yeux du peuple, il n'était question ni d'allégories, ni d'interprétations physiques. On ne les imagina que plus tard pour prévenir les fâcheuses suites que pouvait avoir le sens littéral et naturel. D'où je tire une nouvelle preuve que les mystères ne devaient pas être d'une grande utilité pour rectifier les principes de la religion nationale, ni pour épurer les mœurs du peuple. Leur but n'était pas d'abolir le système public de polythéisme d'où venait tout le mal. Ils le laissaient subsister dans son entier, et dès lors tous les efforts que l'on prenait pour en prévenir les mauvais effets étaient inutiles. Les fables poétiques, contre lesquelles on s'inscrivait en faux dans les mystères, avaient toujours le même crédit chez le peuple et faisaient toujours la même impression sur lui.

(1) Apud Augustin., de Civitate Dei, lib. VII, cap. 20, p. 156, edit. Bened.

§ 2. *Les principes que suivirent les législateurs et les magistrats, prouvent qu'ils ne songèrent point à détruire le polythéisme par l'institution des mystères.*

Une autre considération qui prouve que les mystères sacrés des païens n'étaient pas institués pour détruire le polythéisme vulgaire, c'est que *les législateurs et les magistrats civils qui avaient institué ces mystères et qui en avaient encore la direction, étaient les premiers à exalter la religion du peuple et à maintenir le polythéisme avec toutes ses absurdités, par la raison d'Etat, qui leur persuadait que les hommes aveuglés par la superstition avaient un plus grand respect pour les lois et en étaient plus faciles à gouverner* (1). C'est notre auteur qui le dit lui-même. Or des législateurs et des magistrats qui, selon son propre aveu, n'avaient pas en vue la *vérité*, mais l'*utilité* (2), devaient-ils chercher à désabuser le peuple du polythéisme qu'ils avaient établi et qu'ils maintenaient pour le bien de l'Etat, pour rendre les hommes plus dociles sous le joug, plus respectueux envers les lois, plus soumis à ceux qui étaient chargés de les faire observer? Le docteur Warburton, après avoir dit que *dans les mystères, on dépouillait les dieux vulgaires de leur divinité et que l'on enseignait aux initiés la doctrine de l'unité de Dieu, seul créateur suprême de toutes choses*, observe que *c'était là une de ces vérités que Varron ne jugeait pas convenable de faire connaître au peuple, s'imaginant que les principes du polythéisme étaient trop enracinés dans les esprits pour qu'il fût aisé de les en arracher, sans exposer l'Etat à une de ces convulsions violentes capables de le détruire* (3). Si l'on considère avec attention les maximes de conduite que suivaient les législateurs et les plus grands hommes d'Etat de l'antiquité, on ne pourra se persuader qu'ils fussent capables de former un plan qui, suivant leur intention, dût exposer la société à des secousses violentes. Dira-t-on que c'est la véritable raison pour laquelle *ils cachaient au peuple la doctrine secrète qu'ils ne révélaient qu'aux initiés, maintenant le polythéisme en public, et n'en découvrant la fausseté que dans les mystères aux esprits forts capables d'ouïr une telle vérité?* Dira-t-on que *cette confidence se faisait avec toutes les précautions possibles, et sous le sceau redoutable du secret* (4)? Voyons si une telle conduite se trouve d'accord avec le système des législateurs et des magistrats civils.

Suivant cette hypothèse, voici comment les législateurs et les magistrats durent penser et agir. Convaincus de la fausseté du polythéisme vulgaire et de ses fâcheuses conséquences pour les mœurs, mais persuadés aussi que l'on ne pouvait ôter au peuple ses dieux sans le révolter et sans exposer l'Etat à des troubles toujours dangereux, ils imaginèrent l'établissement des mystères, dans lesquels on découvrirait aux initiés que les dieux adorés par le peuple n'étaient pas des dieux, mais des hommes morts anciennement et déifiés ensuite pour leurs exploits; qu'il n'y avait qu'un seul vrai Dieu, le créateur du monde et le souverain arbitre de toutes les choses: vérité grande et sublime qu'on leur révélait parce qu'on les jugeait dignes de l'entendre sans en abuser, et qu'ils s'engageaient par le serment le plus solennel à tenir secrète. En conséquence, le langage du mystagogue, ou le discours qu'il adressait aux initiés devait être conçu à peu près en ces termes: *Je vais vous révéler une vérité de la plus grande importance; écoutez, hommes choisis, qui avez été jugés dignes de comprendre un si grand mystère; soyez attentifs aux paroles qui sortiront de ma bouche et que vous devez garder dans votre cœur sans les divulguer. Les êtres que l'on regarde ordinairement comme des dieux, qui sont consacrés par la religion de l'Etat, et que le peuple imbécile adore comme tels, ne sont point des dieux, et vous ne devez plus désormais les reconnaître pour tels: ce ne sont que d'anciens morts. Jupiter, Mercure, Vénus, Mars, et cette foule licencieuse de dieux semblables dont on a rempli le ciel, en doivent être chassés à jamais. Vous ne reconnaîtrez plus dorénavant qu'un seul Dieu, le créateur et l'arbitre de l'univers. Mais cette auguste vérité que je vous annonce doit être tenue cachée, et vous devez jurer ici sous le serment le plus sacré que vous ne la révélerez à personne; car je ne vous la confie que sous le sceau redoutable du secret. La divulguer, ce serait vous exposer à la vengeance divine et aux peines capitales portées par les lois contre ceux qui oseront trahir le secret des mystères. Du reste, vous voyez quel risque il y aurait pour l'Etat à publier devant le peuple une vérité qu'il n'est pas capable d'entendre sans scandale. Souffrirait-il impunément qu'on lui enlevât ses dieux pour leur substituer un Etre invisible, qui, ne tombant point sous les sens, n'est point à sa portée? Vous ne médirez donc point en public des dieux du peuple. Vous les adorerez à l'extérieur comme si vous reconnaissiez réellement leur divinité, et vous ne chercherez point à introduire aucune nouveauté dans la religion et le culte reçus de vos concitoyens.*

Que d'inconséquences dans ce système! Il n'est pas concevable que les législateurs et les magistrats civils pussent le proposer sérieusement ou se flatter d'en tirer quelque

(1) Divine Légation de Moïse, p. 156.

(2) Le docteur Warburton, parlant de la doctrine secrète des écoles de philosophie et de celle des mystères religieux, dit: « Elles ne pouvaient pas être la même, parce qu'elles se proposaient une fin différente. La philosophie avait pour objet la vérité, et la religion se proposait pour but l'utilité publique, » page 151. Et dans une note marginale du même endroit, il dit que « le législateur et le magistrat civil, trop peu soigneux de faire connaître la vérité, travaillaient à rectifier un polythéisme destructif de la société, et que pour le rectifier avec succès ils employaient adroitement les mystères. » Les observations que j'ai déjà faites et celles que je ferai encore dans la suite, font voir avec quel succès les mystères rectifiaient le polythéisme au gré du magistrat.

(3) La divine Légation de Moïse, p. 155, 156.

(4) En obligeant les initiés au secret, on leur enseignait que Dieu punissait et ceux qui le révélaient et ceux qui l'entendaient. Les lois civiles décernaient aussi une peine capitale contre les impies qui trahissaient la foi des mystères. Divine Légation de Moïse, p. 180.

fruit pour l'amendement du peuple et la réformation des mœurs. Qu'est-ce qu'ils avaient en vue dans la supposition du docteur Warburton? Était-ce la vertu de quelques individus? Non sans doute. L'exemple des dieux vicieux n'était point à craindre pour les gens qui pensaient, qui avaient des principes d'honnêteté et de probité naturelles. Son influence était tout entière sur le peuple : voilà le mal auquel ils voulaient remédier. Il fallait donc un remède qui affectât immédiatement le peuple et qui fût pour lui un préservatif contre les mauvaises impressions de l'exemple contagieux de ses dieux. Mais comment les mystères auraient-ils pu remplir cette fin, lorsque la partie secrète, la seule propre à produire ce bon effet, lui était cachée, et que le sceau d'un secret inviolable empêchait les initiés de divulguer la doctrine salutaire qu'on leur enseignait? Et quel avantage les initiés mêmes retiraient-ils d'une doctrine dont il leur était défendu de faire usage? Quelle opinion devaient-ils avoir de l'honnêteté des instituteurs et des directeurs des mystères, qui leur apprenaient à mépriser en secret des dieux qu'ils les forçaient d'adorer en public? Quelle contradiction de découvrir aux esprits forts la fausseté du polythéisme vulgaire et les absurdités de la religion nationale, et de leur recommander en même temps comme un devoir essentiel de s'y conformer? Si tel fut le plan des mystères sacrés des païens, il n'est pas étonnant qu'ils n'aient pas eu des effets plus heureux sur l'esprit et les mœurs des hommes.

§ 3. *Objet et but primitif de l'institution des mystères.*

Mais je ne saurais me persuader que les législateurs aient introduit à dessein dans les mystères quelque circonstance, soit rit ou doctrine, propre à faire mépriser la religion et le culte établis. Si Virgile nous a donné un récit fidèle de la doctrine des mystères sacrés (1) en disant que l'on y apprenait à ne point mépriser les dieux, *non temnere divos*, comme le pense l'évêque de Glocester, ces mystères, loin de donner aux initiés des préventions défavorables à la religion de leur pays, étaient plutôt faits pour les affermir dans leur attachement pour elle. Les représentations pompeuses et touchantes que l'on y faisait de l'histoire des dieux étaient propres à frapper l'imagination des peuples et à leur inspirer des sentiments de respect, de soumission et de vénération pour les objets d'un culte si solennel. On mêlait aux représentations de l'histoire des dieux tout ce qui pouvait contribuer à ce dessein. Les dieux y étaient peints comme les législateurs des nations, les instituteurs de la société, les inventeurs de l'agriculture et des arts, les fondateurs des empires, en un mot, les bienfaiteurs du genre humain (2). Quoi de plus propre à attacher les peuples à ces êtres bienfaisants et au culte religieux qu'on leur rendait. Aussi l'on remarque que les païens les plus zélés pour la gloire des mystères furent constamment les plus dévots et les plus attachés à la religion païenne, au lieu que tous les ennemis du polythéisme, tels que les philosophes, les Juifs et les premiers chrétiens, n'eurent pas une bonne opinion des mystères.

§ 4. *Le culte secret rendu aux dieux païens était encore plus solennel et plus religieux que le culte public.*

Continuons à combattre le système du célèbre Warburton par ses propres aveux. Il convient que *les mystères se célébraient au nom et en l'honneur de certaines divinités particulières que l'on supposait y présider.* Et, parmi les dieux qui avaient des mystères institués en leur honneur, il nomme Isis et Osiris, Mysthras, la mère des dieux, Bacchus, Vénus, Jupiter, Cérès, Proserpine, Castor et Pollux, Vulcain et plusieurs autres (1). Il observe que *chaque dieu du paganisme avait, outre le culte public qu'on lui rendait ouvertement, un culte caché qu'on ne lui rendait qu'en secret ; et que l'on n'admettait à celui-ci que ceux qui s'en rendaient dignes par des épreuves et des préparations cérémonielles nommées* initiations. *On donnait le nom de* mystères *à ce culte secret. Cependant, quoique chaque dieu eût ces deux espèces de culte, le culte secret ne suivait pas toujours et partout le culte public. Il n'avait lieu que dans les endroits où chaque dieu était adoré comme la principale divinité du lieu ou comme le protecteur spécial du pays* (2). Il suit de là, selon moi, que la différence du culte public au culte secret ou particulier n'était pas aussi grande qu'on la fait. Elle consistait en ce que le culte secret rendu aux dieux dans les mystères était accompagné de quelques circonstances particulières qui le rendaient plus sacré et plus solennel que celui que la nation entière leur rendait dans les fêtes publiques et communes à tout le peuple. Pour participer aux mystères, il fallait se faire initier, c'est-à-dire passer par certaines épreuves, au lieu que tout le monde avait part au culte public sans avoir besoin d'initiation. Loin donc que les mystères fussent destinés à détruire le culte des dieux populaires, ils servaient au contraire à le rendre plus solennel. C'est pourquoi on les célébrait particulièrement en l'honneur de la divinité tutélaire du pays et dans les villes où elle était spécialement révérée.

Ce point étant une fois reconnu, je demande comment et sur quel fondement on avance que la doctrine secrète des mystères, où l'on adorait ces dieux d'une manière spéciale, consistait à enseigner aux initiés que ceux auxquels ils adressaient leurs vœux n'étaient point de vrais dieux et qu'on ne leur devait aucune sorte de culte. Si le peuple eût eu le moindre soupçon que l'on en-

(1) Voici une loi de Charondas, telle que Stobée la rapporte : « Que le mépris des dieux soit mis au nombre des plus grands crimes. » Stob., serm. XLII.

(2) Voyez ci-devant la note 5 de la col. 840.

(1) La Divine Légation de Moïse, p. 158.

(2) La-même, p. 157.

seignât une telle doctrine dans les mystères secrets, la vénération profonde qu'il avait pour eux se serait changée en horreur : ils eussent détesté ce qu'ils respectaient comme une pratique sainte et religieuse (1).

Les Athéniens, qui chassèrent Anaxagore de leur ville et qui condamnèrent Socrate à boire la ciguë, parce qu'ils furent accusés d'avoir manqué de respect pour la religion et les dieux du pays, auraient-ils souffert des mystères où l'on eût exposé ouvertement aux initiés la fausseté du polythéisme populaire, et dont les aporrites auraient eu pour objet de ruiner le culte des dieux que l'on adorait, de ceux même en l'honneur desquels on célébrait les mystères? Alcibiade ne fut-il pas condamné à mort pour s'être moqué, dans un moment d'ivresse, des saints mystères et des déesses Cérès et Proserpine, en l'honneur desquelles on les célébrait? Sa faute parut si détestable, que la fuite seule put le soustraire au jugement porté contre lui. Cette action d'Alcibiade et ce qui arriva dans le même temps aux images de Mercure, qui furent brisées par une troupe de jeunes impies, mit le peuple d'Athènes dans une colère religieuse. Le nombre de ces iconoclastes, qui furent mis à mort, fait bien voir combien les Athéniens étaient jaloux de l'honneur de leurs dieux, et qu'ils regardaient comme une impiété et une profanation tout ce qui tendait à faire mépriser les dieux, leurs images ou leurs rites. On peut voir un récit plus détaillé de ce fait dans Plutarque (2).

§ 5. *Le fait prouve que les mystères n'avaient aucun pouvoir pour ramener les peuples de l'idolâtrie.*

A toutes ces considérations on peut joindre celle du fait et de l'expérience. Les mystères étaient célébrés chez presque toutes les nations païennes, en Egypte, dans la Grèce et par tout l'empire romain (3). Voyons-nous qu'ils aient eu nulle part et dans aucun temps le moindre pouvoir pour rectifier les idées ou les mœurs des peuples, pour les ramener des erreurs et des pratiques de l'idolâtrie au culte et à la connaissance du vrai Dieu? M. Warburton parle dans un passage cité ci-dessus (4) des succès avec lesquels les législateurs employèrent les mystères pour rectifier le polythéisme vulgaire. Mais il ne donne aucune preuve, aucun exemple de ces succès. Que l'on nomme seulement une personne convertie de l'idolâtrie au théisme par les mystères? Cependant ces mystères ne cessèrent d'être en honneur pendant tout le règne du paganisme; on les célébrait partout avec une pompe et un appareil des plus grands; les initiations étaient sévères et solennelles. Les Athéniens surtout conservèrent toujours la plus profonde vénération pour les mystères d'Eleusis, estimés les plus saints et les plus sacrés de tous les mystères. Nulle part ils n'étaient mieux connus qu'à Athènes, nulle part ils n'étaient célébrés avec plus de pompe et de solennité : c'est là qu'ils avaient toute leur pureté. Tous ou presque tous les Athéniens se faisaient initier, de sorte que la doctrine secrète était connue de presque toute la ville d'Athènes. Si donc cette doctrine eût été au fond telle qu'on nous la représente, elle aurait été incompatible avec la grande religion des Athéniens; et de deux choses l'une : ou ils auraient méprisé leurs faux dieux et détesté le polythéisme, ou ils auraient abrogé les mystères comme une impiété monstrueuse. Car de conserver du zèle et de la piété pour des dieux auxquels on ne croit pas au fond de son cœur, c'est une contradiction que l'on ne peut pas supposer dans tout un peuple. Quelques-uns auraient donc commencé à réfléchir sérieusement sur la vanité et l'absurdité de l'idolâtrie, et ces réflexions, fermentant dans plusieurs têtes, auraient amené par degrés un changement considérable dans la croyance des Athéniens. Leur histoire nous atteste le contraire. Plus l'initiation fut commune à Athènes, plus la dévotion fut grande, plus on y eut de zèle et d'attachement pour l'idolâtrie et la superstition. Leur polythéisme alla toujours en augmentant, et il se trouvait à son comble, lorsqu'un Dieu parut dans le monde pour y établir le théisme le plus pur.

§ 6. *De la mauvaise opinion que les chrétiens eurent des mystères.*

La dernière observation que je ferai au sujet des mystères, et qui me paraît d'un très-grand poids, c'est que si les mystères sacrés des païens eussent eu un but aussi louable que le prétend le savant auteur de la Divine Légation de Moïse, est-il croyable que les anciens écrivains du christianisme se fussent élevés contre eux avec tant de sévérité? Les auraient-ils condamnés sans restriction comme il convient qu'ils l'ont fait? Parmi le grand nombre de païens qui se convertirent à la religion chrétienne pendant les premiers siècles du christianisme, il est à présumer qu'il y en avait plusieurs qui avaient été initiés aux petits et aux grands mystères : ils n'en ignoraient donc pas la doctrine, la nature et le but. Quoique, tandis qu'ils étaient idolâtres, ils dussent se croire obligés au secret, leur conversion les en affranchissait. Ayant embrassé le christianisme, ils reconnaissaient la vanité et le néant des dieux par lesquels ils avaient juré de ne point révéler la doctrine secrète qu'on leur avait enseignée dans les mystères. Un tel serment ne pouvait plus les lier. Rien donc ne les empêchait de dire la vérité. S'il eût été vrai que, dans les

(1) Chaque citoyen d'Athènes était engagé par serment à défendre, professer et pratiquer la religion de son pays. Ce serment était fait au nom des dieux et se terminait ainsi : « Je le jure par les dieux suivants : les Agraules, Envalius, Mars, Jupiter, la Terre et Diane. » Voyez les Antiquités Grecques de Potter, vol. I, p. 141, 142. Or apprendre aux initiés que ceux par qui ils avaient fait un tel serment n'étaient point des dieux, quoiqu'on le leur dît en confidence et sous le secret, eût été regardé comme un attentat capable de renverser la république de fond en comble, d'affaiblir la sanction des serments, qui passaient pour les garants les plus forts de la sûreté et de la tranquillité publiques.

(2) Plutarch., in Vita Alcibiadis.

(3) Les mystères, abolis en Grèce sous le règne de Théodose le Grand, y avaient subsisté au moins pendant deux mille ans : leur institution datait de la plus haute antiquité.

(4) Voyez la note 2 de la col. 855.

mystères, les initiés contractassent l'engagement saint et sacré de mener une vie vertueuse, de détester le polythéisme et l'idolâtrie, de ne plus adorer qu'un seul Dieu créateur du monde et arbitre suprême de toutes les choses, de regarder les dieux fabuleux comme des êtres fantastiques créés par l'imagination des poëtes; il me semble qu'ils eussent dû avoir une bonne opinion du système mystérieux, du moins pour cette partie secrète qui s'accordait si bien avec la foi chrétienne. Ils auraient pu en tirer avantage en faveur du christianisme. Ils auraient pu, dans leurs apologies pour la religion chrétienne, combattre et réfuter l'idolâtrie populaire par la doctrine des initiations. L'ont-ils fait? Nous voyons qu'au contraire ils ont parlé des mystères avec mépris ou même avec une sorte d'horreur, comme d'une pratique impie et abominable (1), plus propre à confirmer le peuple dans ses erreurs qu'à l'en retirer. Un tel langage dans des hommes qui étaient sûrement bien instruits de tout ce qui concernait ces mystères, nous les rend justement suspects; ou bien il faut dire qu'ils cherchaient à en imposer, ce qui est incompatible avec la réputation de probité et d'honnêteté qu'ils ont justement acquise. Les premiers chrétiens n'étaient point capables d'une telle imposture; et d'ailleurs elle eût été contre les intérêts du christianisme. La conversion des païens n'aurait-t-elle pas été plus facile, dans la supposition que la doctrine secrète des mystères eût été d'accord avec plusieurs dogmes du christianisme, surtout avec le principal, savoir, l'unité de Dieu?

§ 7. *Jugement de Clément d'Alexandrie sur les mystères.*

Je ne m'arrêterai point à compiler tout ce que les auteurs chrétiens des premiers siècles ont dit des mystères. Ce sera assez de rapporter le jugement que Clément d'Alexandrie en porte. C'était un savant aussi respectable par sa probité que par son savoir. Il parle beaucoup des mystères dans son Exhortation aux gentils (1); et il commence par dire qu'il en rendra un compte fidèle, et qu'il ne rougira point de publier ouvertement quels sont les objets infâmes que les païens ne rougissent pas d'adorer. Il en parle en homme instruit à fond de tout ce qui concerne la science et les cérémonies mystérieuses, leurs symboles et les choses qu'ils représentaient. Il paraît d'après le récit qu'il en fait, que les représentations des mystères avaient rapport aux fables que les poëtes et les mythologistes racontaient de Jupiter, de Cérès, de Proserpine, de Bacchus et des autres dieux de la même trempe; que, dans les mystères d'Eleusis, on célébrait l'enlèvement de Proserpine par Pluton, les pleurs et les lamentations de Cérès, ses courses lorsqu'elle cherchait sa fille, son entrevue avec Jupiter, les suppliques qu'elle lui adressa, et plusieurs autres choses aussi ridicules qu'obscènes. Il appelle ceux qui apportèrent ces mystères d'Egypte en Grèce *les pères d'une exécrable superstition, qui semèrent le germe de la corruption et de la méchanceté dans la vie humaine* (1). Il dit que *les mystères étaient pleins de fourberies, de représentations pompeuses, uniquement propres à leurrer le peuple* (2). Il conclut par ces paroles remarquables : *Ce sont des mystères d'athées; car je puis bien bien avec justice donner ce nom à ceux qui ne connaissent point le seul vrai Dieu, et qui adorent un enfant déchiré et mis en pièces par les Titans, une femme désolée, et les parties que la pudeur défend de nommer.* Clement d'Alexandrie répète plusieurs fois que les initiés ne connaissent point Dieu (3); qu'ils n'ont aucune connaissance de cet Etre, le seul qui soit réellement Dieu (4).

Eusèbe, qui a transcrit tout ce que Clément d'Alexandrie avait dit contre les mystères, l'approuve en entier; et Eusèbe était lui-même un très-bon juge en ces matières. Il nous dit que la raison qui l'a porté à suivre le témoignage de Clément d'Alexandrie, c'est que celui-ci connaissait les mystères par sa propre expérience (5). Le savant Arnobe, qui avait été païen et sans doute initié à tous les mystères, ne les traite pas avec plus de ménagement que Clément d'Alexandrie; il parle surtout des mystères de Cérès que l'on célébrait à Athènes (6).

§ 8. *Examen du témoignage des Pères contre les mystères.*

Notre grand apologiste des mystères sent tout le poids du témoignage des anciens auteurs chrétiens; et pour en éluder l'effet, il dit que, *les païens ayant traité le christianisme d'une manière fort injurieuse dans leurs mystères, comme une secte dangereuse nouvellement introduite dans le monde, les premiers chrétiens en furent extrêmement irrités et indisposés contre les mystères, prévention dont ils ne se défirent jamais. Le mépris des chrétiens pour les dieux populaires les fit regar-*

(1) Plusieurs auteurs ont reproché aux anciens Pères d'avoir trop décrié les mystères. Cependant le témoignage des auteurs païens ne leur est guère plus favorable; et malgré les interprétations forcées et les biais dont ils se sont servis quelquefois pour les représenter du côté le plus avantageux, à s'en tenir à leurs expressions seules, il faut avouer qu'ils étaient très-corrompus à certains égards. Apulée nous parle des mystères de Cybèle et de la déesse de Syrie, comme d'une chose abominable; et dans quel ouvrage les peint-il ainsi? dans un livre qui a pour but de recommander la pratique de la religion païenne et d'exalter la célébration des mystères du paganisme. Quelle idée Juvénal en donne-t-il lorsqu'il les appelle *Isiacæ sacraria lenæ. Satir.* VI, vers. 488. Le docteur Warburton lui-même fait mention de la corruption et des abus horribles des mystères, qui, comme il le confesse, dégénérèrent en un cloaque de vices et de débauche. *Divine Legat.*, p. 196, *note marg.* Tels étaient les mystères au temps où les Pères de l'Eglise en parlaient si désavantageusement. Est-il étonnant que, dans cet état de corruption, les mystères inspirassent des préventions si fortes contre leur objet primitif et ceux qui les instituèrent? Devaient-ils présumer que des pratiques détestables avaient été établies pour une bonne fin?

(2) Cohortatio ad gentes.

(1) Σπέρμα κακίας καὶ φθορᾶς.

(2) Ἀπάτης καὶ τερατείας ἐμπλεα. Clem. Alex., Cohort. ad gentes, p. 15, 14. Edit. Potter.

(3) Ἀγνοοῦν τὸν θεόν.

(4) Clemens Alexand., Cohortatio ad gentes, p. 19, 20.

(5) Euseb., Præparatio Evangelica, lib. II, cap. 5, p. 61 et sq.

(6) Arnob., adversus Gentes, lib. V, p. 173 et sq., edit. Lugd. Batav., 1651.

der comme des athées par le peuple. Les mystagogues les damnèrent sans miséricorde ; et dans les représentations solennelles on faisait voir les chrétiens tourmentés dans le Tartare avec les profanes. Voilà sans doute à quoi il faut attribuer l'extrême prévention des Pères contre les mystères ; et l'on sait avec quel zèle ils déclamaient contre tout ce qu'ils n'approuvaient pas (1). Cette apologie des Pères serait recevable, si ce qu'ils ont écrit contre les mystères païens était faux et calomnieux. Alors on pourrait chercher à les excuser; on pourrait dire que leur zèle a été trompé, ou qu'ils s'y sont livrés indiscrètement, suivant avec trop peu de circonspection une prévention mal fondée. Mais ils n'ont rien avancé qui ne fût vrai ; et la raison que donne le docteur Warburton de la haine des premiers chrétiens contre les mystères, prouve que leur but n'était pas tel qu'il le représente ; car il dit que la manière dont les mystagogues et les directeurs des mystères traitaient, dans leurs cérémonies et leurs représentations, le christianisme et les chrétiens, fut ce qui indisposa ceux-ci ; mais il s'ensuit que ceux qui présidaient aux mystères se proposaient de soutenir le polythéisme et l'idolâtrie contre le christianisme, en traitant les chrétiens d'athées parce qu'ils se déclaraient contre le culte que l'on rendait aux dieux de la nation. Cette accusation d'athéisme n'aurait-elle pas pu être rétorquée contre eux-mêmes, si la doctrine secrète des grands mystères eût été destinée à dévoiler la fausseté du polythéisme vulgaire et à faire comprendre aux initiés que les dieux populaires n'étaient pas de vrais dieux ?

Notre savant auteur apporte une nouvelle raison qui, selon lui, affaiblit beaucoup le témoignage des Pères contre les mystères. Il croit les surprendre dans une contradiction étrange. Après avoir déclamé avec tant de zèle contre les mystères, *auraient-ils dû montrer tant de soin à transporter dans notre sainte religion les termes, les rites, les cérémonies et la discipline même de ces odieuses pratiques.* Sur quoi il copie une longue citation de Casaubon (2), puis il ajoute : *Il y eut sûrement une raison plus puissante que la profonde vénération du peuple pour les mystères, qui porta les Pères de l'Eglise à un dessein si fatal à la pureté du christianisme.* On convient que les mystères étaient dans une grande vénération parmi les païens, et les Pères ne l'ignoraient pas. C'est précisément pour cela que, si le but des mystères eût été aussi saint qu'on nous le dit, les premiers chrétiens auraient pris avantage du grand crédit que ces pratiques avaient sur le peuple, pour leur faire sentir la vanité de l'idolâtrie, et les porter à n'adorer qu'un seul Dieu, créateur et arbitre souverain de l'univers. Cette profonde vénération du peuple pour les mystères achève de nous convaincre qu'ils n'étaient pas destinés à ruiner le culte de ses dieux, ce qu'il n'aurait jamais approuvé, mais plutôt à l'accréditer de plus en plus en le rendant plus solennel. Voilà ce qui les rendit si odieux aux chrétiens. Cependant la profonde vénération des païens pour les mystères put porter les chrétiens à en convertir quelques expressions et quelques rites à un meilleur usage, pour faire voir que le christianisme effectuait réellement ce que les mystères du paganisme prétendaient en vain. Il n'y a rien en cela de contradictoire et qui ne tourne à la louange des Pères et à la gloire de notre sainte religion.

Je citerai à cette occasion un passage remarquable de Clément d'Alexandrie, que je tire du même discours dans lequel il donne l'idée la plus désavantageuse que l'on puisse avoir des mystères païens (1). Là, en parlant de la religion chrétienne, il fait une allusion continuelle aux mystères de Bacchus Il invite les païens à quitter ceux-ci pour embrasser l'autre. Dans toute cette Exhortation il se sert des termes usités dans la célébration des mystères de Bacchus. Il appelle les mystères du christianisme les plus vénérables orgies du monde. Aux hymnes chantés dans les bacchanales il oppose un hymne à la gloire du grand Roi de l'univers. Il parle de l'initiation des chrétiens ; il s'écrie : *O les saints mystères ! ô mystères vraiment respectables ! je deviens saint lorsque j'y suis initié* (2). *C'est le Seigneur lui-même qui en est l'hiérophante* (3). *Voilà les bacchanales de mes mystères : venez, et faites-vous initier.*

Croira-t-on que Clément d'Alexandrie regardait les mystères de Bacchus comme quelque chose de saint et d'utile, parce qu'il y fait ainsi allusion ? Ce passage même prouve le contraire, ainsi que tout le discours d'où il est extrait. Mais parce que les païens les regardaient comme la partie la plus respectable et la plus sacrée de leur religion, et que les derniers platoniciens et pythagoriciens les estimaient le plus excellent moyen de purifier l'âme, Clément d'Alexandrie en prend occasion de faire voir que la sainteté et la pureté qu'on leur attribuait vainement ne se trouvaient que dans la seule religion chrétienne, dans sa doctrine et dans ses rites sacrés.

On me reprochera peut-être d'avoir trop insisté sur la nature et le but des mystères païens ; mais il m'a semblé nécessaire de traiter à fond cet objet et de le mettre dans son vrai jour, à cause du rapport qu'il a avec la théologie civile ou populaire. Il est vrai que d'autres ont traité avant moi cette matière. M. des Vœux publia, il y a plusieurs années, une Vie de l'empereur Julien, où il fait plusieurs réflexions très-sensées qui tendent à prouver que les mystères n'étaient point destinés à ruiner le polythéisme et l'idolâtrie ; mais son plan ne le

(1) La Divine Légation de Moïse, vol. 1, p. 199, edit. 4.
(2) Casaub., Exercit. 16, contra Annal Baronii. Apud Divin. Leg., p. 200.

(1) Clemens Alexand., Cohortatio ad gentes, p. 92, edit. Potter.
(2) ὦ τῶν ἁγίων τῶν ἁγίων μυστηρίων! ἁγνὸς γίνομαι μυούμενος.
(3) [illegible]

conduisait pas à traiter cette matière avec autant d'étendue que je l'ai fait.

J'observerai en finissant que dans la réfutation que je viens de faire du système du savant auteur de la Divine Légation de Moïse, j'ai suivi la quatrième et dernière édition de cet ouvrage, dans laquelle il a fait plusieurs changements, corrections et additions qui ne se trouvent point dans les précédentes.

CHAPITRE X.

Examen de la théologie philosophique des anciens païens. On a fort exalté la philosophie païenne. Cependant elle était peu capable de conduire le peuple à la connaissance du vrai Dieu et de la vraie religion, et de le désabuser des erreurs du polythéisme et des absurdités de l'idolâtrie. Preuves de cette assertion. Quand même les philosophes auraient eu des idées justes et pures en fait de religion, leurs leçons n'auraient pas eu une grande influence sur le peuple, parce qu'ils manquaient d'une autorité convenable pour donner de la force à leurs instructions.

§ 1er *Eloge de la philosophie païenne.*

J'ai examiné assez amplement la théologie poétique ou fabuleuse des païens, telle que les mythologistes l'enseignaient : j'ai considéré ensuite la théologie civile ou nationale, établie par les lois, et maintenue par l'autorité des magistrats. J'ai fait voir le déplorable état de la religion dans l'ancien monde païen, par rapport à ces deux espèces de théologie. Il est temps de parler de la troisième espèce de théologie, celle que Varron appelle la théologie physique ou naturelle, la théologie des philosophes. Elle mérite d'autant plus d'être examinée, que ceux qui rejettent la nécessité et même l'utilité de la révélation divine, donnent les plus grands éloges aux anciens philosophes païens. C'est de l'excellence de l'ancienne philosophie, qu'ils infèrent l'inutilité de la révélation. Ils prétendent que les philosophes répandirent, dans le monde, une lumière suffisante pour conduire les hommes à la connaissance de la vérité religieuse, et de leurs devoirs, s'ils avaient voulu suivre leurs sages leçons ; qu'ils nous offrent une preuve évidente de ce que la raison humaine peut faire lorsqu'elle est convenablement cultivée; enfin que le monde n'avait pas besoin d'une autre révélation que celle qu'il recevait de ces hommes profonds en sagesse et en savoir, comme il paraît par leurs admirables écrits, dont plusieurs nous sont parvenus et dans lesquels on trouve les notions les plus sublimes de la religion et de la Divinité.

Convenons que si nous devons juger de l'excellence de la philosophie, par l'idée que les philosophes en avaient eux-mêmes et qu'ils en ont donnée, elle était très-propre à instruire les hommes dans les sciences les plus élevées et les plus saintes. Les stoïciens et d'autres définissaient la philosophie, la science des choses divines et humaines, *rerum divinarum humanarumque scientia*. Platon l'appelle le plus beau présent des dieux. Cicéron la nomme une invention des dieux (1). Le même Cicéron parle de la philosophie dans le premier livre de son traité des Lois : il en fait le plus magnifique éloge. *Les dieux immortels*, dit-il, *n'ont rien donné aux hommes qui soit comparable à la philosophie, rien de plus excellent, rien de plus beau, rien de plus utile pour rendre la vie heureuse. Nihil a diis immortalibus uberius, nihil florentius, nihil præstabilius hominum vitæ datum est* (2). Platon (3) renchérit encore sur l'expression de l'orateur romain. Il dit, dans son Timée, que *la bonté des dieux n'a jamais fait et ne fera jamais de don plus précieux aux hommes* : ce que Cicéron traduit ainsi dans sa langue : *Quo bono nullum optabilius, nullum præstantius neque datum est immortalium deorum concessu atque munere, neque dabitur* (4).

Le point le plus important et de la plus grande nécessité pour les hommes, étant de connaître et d'adorer la Divinité, les philosophes, qui ne l'ignoraient pas, n'ont garde d'oublier ce point dans l'éloge qu'ils font de la philosophie. *La philosophie*, dit Cicéron, *nous a appris d'abord tout ce qui regarde le culte des dieux, ensuite ce qui concerne la justice envers les hommes, les devoirs de la société humaine, la douceur, la modestie et la reconnaissance. Elle a dissipé les ténèbres où nos esprits étaient plongés, comme nos yeux dans l'horreur d'une nuit profonde : alors nous avons été en état de voir les choses d'en haut et les inférieures, le commencement, la fin et le milieu. Hæc nos primum ad illorum (deorum) cultum, deinde ad jus hominum, quod situm est in generis humani societate, tum ad modestiam, magnitudinemque animi erudivit : eademque ab animo tanquam ab oculis caliginem dispulit, ut omnia supera, infera, prima, ultima, media videremus* (5). Il serait difficile de faire un éloge plus complet. Si telle était la philosophie, on doit convenir que les hommes y trouvaient un excellent guide, et que l'école des philosophes leur suffisait pour s'instruire de tout ce qu'il leur était nécessaire de savoir. Sénèque dit, avec la même confiance, que *le propre de la philosophie est de trouver la vérité dans les choses divines et humaines. Hoc opus unum est : in divinis humanisque verum invenire* (6). Epictète dit qu'il est essentiel à la vraie piété d'avoir des notions justes de la Divinité, et il insinue en même temps que c'est dans la philosophie que l'on puise ces notions (7). Plutarque (8), dans un de ses traités les plus utiles, observe qu'il n'y a qu'un seul art de guérir les maladies si multipliées de l'esprit, que cet art est la philosophie ; et lorsqu'il vient au détail des avantages de la philosophie, il met au

(1) Cicero, Tuscul. Quæst., lib. I, cap. 26, p. 65, edit. Davis, in-4°.
(2) Idem de Legibus, lib. I, cap. 22, pag. 68, edit. Davis, 2.
(3) Plato, in Timæo.
(4) Cicero, Fragment. de Universo, cap. 14.
(5) Cicero, Tuscul. Quæst., lib. I, cap. 26, p. 64.
(6) Senec., Epist. 90.
(7) Epictet., Enchir. cap. 51, edit. Upton. Conf. eum Dissert., lib. II, cap. 14, sect. 2.
(8) Plutarch., de Liberis educandis.

premier rang les secours que l'on en retire pour apprendre à se bien conduire envers les dieux, ses parents, etc. C'est-à-dire, comme il l'explique, qu'elle nous apprend à rendre aux dieux un culte convenable, et à nos parents les égards que nous leur devons.

§ 2. *Examen impartial de cette philosophie.*

Ne nous laissons point séduire par ces éloges pompeux. Examinons avec une attention impartiale, si et jusqu'à quel point les philosophes païens, avec toute leur sagesse, leur science, et la force de leur génie, étaient capables d'instruire les hommes dans la connaissance du vrai Dieu et de la vraie religion.

Pour moi, je pense qu'en accordant tout ce qu'on peut dire de raisonnable en leur faveur, on est encore forcé d'avouer que leur philosophie était un très-faible moyen pour détruire l'idolâtrie grossière où le monde était tombé, et ramener le genre humain, devenu polythéiste, à la connaissance et au culte du seul vrai Dieu. Plusieurs considérations prouvent l'insuffisance des philosophes pour opérer un si grand changement dans l'ancien monde païen.

§ 3. *Les philosophes avaient peu de crédit auprès du peuple.*

D'abord, en supposant que les philosophes eussent des idées justes en fait de religion, leurs leçons manquaient d'une autorité suffisante pour les faire recevoir avec quelque succès des peuples: et faute de cette sanction, elles restaient sans effet. Le peuple en général ne se mettait guère en peine des questions que l'on agitait dans les écoles des philosophes. Ils regardaient les disputes et les recherches philosophiques comme des exercices d'esprit où chaque secte cherchait plus à faire briller son savoir qu'à être utile au public. Il n'avait surtout aucune sorte d'égards à ce que les philosophes pensaient ou débitaient sur les matières religieuses qui concernaient les dieux et leur culte. Les philosophes n'étaient point les ministres de la religion; ils n'avaient aucune autorité à cet égard. Le peuple suivait la religion de l'Etat sous la direction des prêtres, qui en étaient les ministres publics autorisés par le magistrat. Les philosophes eux-mêmes la professaient, et ils exhortaient le peuple à s'y conformer. N'ai-je pas déjà observé d'après Varron, que, dans les matières religieuses, le peuple était plus porté à croire et à suivre les fables des poëtes que les opinions des philosophes? Plusieurs grands hommes d'Etat furent pontifes, et sûrement ils n'auraient pas souffert que le peuple écoutât les philosophes préférablement aux prêtres, dans tout ce qui concernait les dieux et la religion du pays. Scévola, ce grand politique, pontife encore également zélé pour la religion et pour l'Etat, disait de la théologie philosophique « qu'elle ne convenait point aux cités pour deux raisons : la première, parce qu'elle contenait des questions oiseuses et tout à fait inutiles dans le commerce ordinaire de la vie; la seconde, parce qu'il y avait aussi certaines choses qu'il était dangereux de révéler au peuple. » *Secundum genus quod est traditum a philosophis, non congruit civitatibus, quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quæ obsit populo nosse* (1). Varron était du même sentiment. Il pense que les disputes et les spéculations des philosophes concernant les dieux ne doivent point sortir de l'enceinte des écoles. Elles peuvent y être de mise, dit-il, mais hors de là elles sont à peine supportables : les oreilles du peuple en seraient choquées en public. *Quæ facilius inter parietes in schola, quam extra in foro ferre possunt aures.* En effet il rapporte quelques-unes des disputes philosophiques concernant les dieux; et il faut avouer qu'elles sont d'un genre plus propre à confondre les idées du peuple qu'à l'instruire. Voici quelques-unes de ces questions. « Quels sont les dieux? Où sont-ils? Quelle est leur nature? Comment existent-ils? Sont-ils éternels? Et s'ils ne le sont pas, dans quel temps sont-ils nés? Depuis quand existent-ils? Viennent-ils du feu, comme l'a pensé Héraclite? ou des nombres, comme Pythagore le prétendait? ou des atomes, suivant l'opinion d'Epicure? » *Dii qui sint, quod genus, quale, quonam tempore, an ab æterno fuerint, an ex igne sint, ut Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut Epicurus* (2). Vous m'avouerez que ces questions eussent semblé bien étranges à des esprits infatués des contes mythologiques. D'ailleurs les philosophes étaient si peu d'accord entre eux sur ces matières, que si le peuple avait voulu les écouter, il n'aurait su lequel il eût dû suivre, ni ce qu'il eût dû croire. Qu'on lise le traité de Cicéron sur la *Nature des dieux*, on verra l'étrange variété des opinions philosophiques concernant les dieux. Le peuple laissait donc les philosophes disputer entre eux dans l'obscurité de leurs écoles, sans se mêler en aucune manière des questions qu'ils y agitaient; c'était la moindre de ses inquiétudes. Quant aux politiques et aux magistrats civils, ils avaient grand soin que le peuple écoutât les prêtres et ne s'ingérât point dans les disputes des philosophes. Cotta, parlant sans doute en leur nom, déclare « qu'en matière de religion il aime mieux suivre Titus Coruncanius, Publius Scipion et Publius Scévola, qui étaient les principaux pontifes, que Zénon, Cléanthe ou Chrysippe; et qu'il faisait plus de cas de ce que Caius Lælius, l'augure, dit dans son éloquent discours sur la religion, que de toutes les doctrines du chef des stoïciens, quel qu'il fût. » *Cum de religione agitur, Titum Coruncanium, P. Scipionem et P. Scævolam, pontifices maximos, non Zenonem, aut Cleanthem, aut Chrysippum sequor : habeoque C. Lælium, augurem, eumdem sapientem, quem potius audiam dicentem de religione in illa oratione nobili, quam quemquam principem stoïcorum* (3).

(1) Apud Augustin., de Civitate Dei, lib. IV, cap. 7, p. 84.

(2) Apud Augustinum, de Civitate Dei, lib. IV, cap. 5, p. 117.

(3) Si l'on est curieux de savoir à quelle occasion I

§ 4. *Les philosophes avaient un souverain mépris pour le peuple, qu'ils jugeaient incapable d'instruction.*

Comme le peuple ne faisait aucune attention aux opinions des philosophes, les philosophes, de leur côté, avaient un souverain mépris pour le peuple, qu'ils jugeaient incapable de profiter de leurs instructions. Platon observe que *ceux qui s'adonnaient à l'étude de la philosophie, s'exposaient nécessairement au blâme et au reproche du peuple et de tous ceux qui cherchaient à plaire au peuple* (1); *et qu'en général les hommes étaient prévenus contre la philosophie* (2). On lit dans Cicéron un très-beau passage à ce sujet. « La philosophie, dit cet orateur philosophe, se contente d'un petit nombre de juges : elle fuit à dessein la multitude à laquelle elle est odieuse et suspecte; de sorte que si quelqu'un s'avise de blâmer la philosophie, il est sûr d'avoir l'approbation et les applaudissements du peuple. » *Est philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto fugiens, eique ipsi suspecta et invisa : ut vel si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit* (3).

§ 5. *Insuffisance de la philosophie pour ramener les hommes de l'idolâtrie au théisme.*

Il paraît donc que le peuple n'avait rien ou presque rien à démêler avec les philosophes, ni les philosophes avec le peuple. Or tandis que les philosophes n'avaient pour eux aucune autorité divine qui donnât de la force à leurs leçons, leurs instructions les plus sages et les plus vraies ne pouvaient pas faire une grande impression sur les esprits. Mais s'ils eussent parlé au nom et par l'autorité de Dieu-même et qu'ils eussent montré les titres de leur mission divine, alors ils auraient excité l'attention du peuple, ils auraient pu prétendre à s'en faire écouter favorablement : ils auraient fait sur lui une tout autre impression, que ne pouvaient faire des raisonnements purement philosophiques combattus par d'autres arguments aussi philosophiques. Car il n'y avait point de système soutenu par quelque grand philosophe, qui ne fût contredit par quelque autre philosophe d'une égale réputation. Ce que Lactance dit des préceptes moraux des philosophes, s'applique également à leurs opinions dogmatiques. Ayant remarqué que les philosophes avaient dit plusieurs choses assez analogues à ce que l'Ecriture sainte enseigne, et qu'ils avaient approché souvent de la vérité, il ajoute que « leurs préceptes n'étaient d'aucun poids, parce que c'étaient des paroles humaines, qui avaient besoin d'une autorité plus respectable, c'est-à-dire d'une autorité divine, pour obtenir quelque croyance. Personne donc ne les croyait, parce que chacun voyait qu'elles venaient d'un homme tel que lui. » *Nihil ponderis habent ista præcepta, quia sunt humana, et auctoritate majori, id est divina, illa carent. Nemo igitur credit, quia tam se hominem putat esse qui audit, quam est ille qui præcipit* (1).

Les philosophes sentaient eux-mêmes ce vice de leur doctrine : ce fut pour le cacher qu'ils représentèrent la philosophie comme un don, comme une invention des dieux ; au point qu'ils s'exprimèrent quelquefois comme des hommes inspirés, ou comme s'ils eussent voulu passer pour tels. Platon parle des esprits possédés d'un amour sincère de la philosophie, comme si cet amour procédait d'une espèce d'inspiration divine (2). Il déclare, à l'égard de ses propres discours, qu'il lui semble que quelque dieu les lui suggère (3). Il répète souvent que toute sagesse vient de Dieu; et il y a plusieurs passages de ses ouvrages, qui tendent à faire voir la nécessité d'une instruction divine. Celse renvoie les hommes aux poëtes, aux sages, aux philosophes, comme à gens inspirés par la Divinité : il dit d'Orphée en particulier, que c'était un sage inspiré par un esprit divin (4); cet Orphée cependant a écrit plus de fables impies concernant les dieux qu'Homère lui-même, si l'on en doit croire Origène. Les derniers des platoniciens et des pythagoriciens, je pense de ceux qui vivaient lorsque le christianisme commençait à prévaloir, persuadés que la philosophie ou la vraie sagesse, dont la connaissance des choses divines fait une partie si essentielle, était un don de Dieu, et que par conséquent elle avait droit de régner sur les esprits des hommes, se flattaient d'avoir de fréquentes communications avec la Divinité, des inspirations, des révélations et de secrètes impulsions. Mais comme ils étaient incapables de produire aucun titre de leur mission prétendue divine, leur philosophie et leurs vaines prétentions restaient sans effet; au lieu que la religion chrétienne, qui tirait réellement son origine du ciel, quoique destituée de tout secours humain, mais appuyée de l'autorité divine dont elle portait le sceau sensible et respectable, effectua ce que la philosophie n'avait pu exécuter. Elle ruina le système du polythéisme et de l'idolâtrie, qui avait pour lui la prescription de plusieurs âges, la force des lois, l'autorité civile, et que toutes les forces et les lumières de la sagesse humaine n'avaient pu décréditer.

CHAPITRE XI.

L'obscurité qu'affectaient les philosophes païens était une nouvelle cause qui les rendait incapables d'instruire le peuple dans

lius composa ce discours, où il se propose de défendre l'ancienne religion civile des Romains, on peut consulter une note de M. Davis sur ce passage de Cicéron, de Nat. Deor., lib. III, cap. 2, p. 261.

(1) Τοὺς φιλοσοφοῦντας ἀναγκὴ ψέγεσθαι ὑπ' αὐτῶν. Plato, de Republica, lib. VI, Oper. p. 575, B, edit. Ficin. Lugd. 1590.

(2) Χαλεπῶς πρὸς φιλοσοφίαν τοὺς πολλοὺς διακεῖσθαι. Ibid., p. 475, F.

(3) Cicero, Tuscul. Quæst., lib. I, cap. 1, p. 126, edit. Davis, in-4°, et lib. V, cap. 2, p. 544.

(1) Lactant., Divin. Institut., lib. III, cap. 27, p. 330, edit. Var. Lugd. Batavorum.

(2) Ἐκ τινος θείας ἐπιπνοίας. Plato, de Republ., lib. VI, Oper. p. 475, E, edit. Lugd.

(3) Οὐδ' ἄνευ τινος θείας ἐπιπνοίας θεῶν. Ibid., p. 636, G.

(4) Origen. contra Celsum, lib. VII, p. 389 et 367.

les matières de la religion. Au lieu d'exposer clairement leurs vrais sentiments sur les objets les plus importants, ils avaient grand soin de les déguiser pour les cacher au vulgaire. Quelques-uns d'eux encore tournèrent tous leurs efforts contre la science, prétendant détruire toute sorte de certitude et d'évidence morale et religieuse, pour y substituer un doute universel sur les principes de la religion, comme sur tout le reste. Les plus grands philosophes même et les plus sages reconnurent l'incertitude ténébreuse où leur esprit était plongé, surtout par rapport aux matières divines.

§ 1. *Obscurité affectée de la philosophie ancienne des Egyptiens.*

Une autre raison qui empêchait que la philosophie ne pût être utile au peuple, c'est l'affectation des philosophes à envelopper et déguiser leurs doctrines lorsqu'ils parlaient de religion et des matières qui y avaient rapport. Il semble qu'alors ils prissent à tâche de se rendre inintelligibles pour quiconque n'était pas au fait de leur méthode. Le peuple ne pouvait donc rien comprendre à cette philosophie ténébreuse; et c'est justement ce que les philosophes cherchaient.

Les Egyptiens, dont la sagesse fut tant admirée parmi les anciens, se rendirent recommandables par l'obscurité de leurs doctrines. Ils avaient, outre la théologie populaire, une théologie philosophique et secrète que l'on ne communiquait qu'à un très-petit nombre d'élus que l'on jugeait dignes de la confidence. Clément d'Alexandrie, qui avait passé quelque temps en Egypte, nous apprend que les Egyptiens ne communiquaient pas leurs mystères religieux indifféremment à toutes sortes de personnes. La connaissance des choses divines était soigneusement cachée au peuple. On ne la confiait qu'à ceux qui devaient monter un jour sur le trône, et à quelques prêtres qui avaient des titres valables pour y prétendre, par leur naissance et leur extraction, par leur éducation et leur savoir (1). Plutarque dit la même chose dans son traité d'Isis et d'Osiris (2), observant de plus que les Egyptiens avaient coutume de mettre des sphinx à la porte de leurs temples, pour signifier que leur théologie avait un sens énigmatique caché au vulgaire.

Origène assure que non-seulement les Egyptiens, mais encore les Perses, les Syriens, les Indiens et les autres nations, avaient une théologie secrète, différente de la théologie vulgaire. Celle-là n'était connue que de leurs philosophes, tandis que les idiots (3), c'est-à-dire les ignorants et non lettrés se repaissaient de certaines fables dont ils ne comprenaient pas le sens, ne portant pas leur vue au delà des symboles que l'on offrait à leurs yeux (4).

Les anciens philosophes chinois, qui fondèrent la secte des lettrés, avaient aussi leurs symboles et leurs hiéroglyphes. Les livres qui contiennent la partie spéculative de la science des Chinois sont pleins de ces symboles, et traitent des mystères et des causes efficientes des nombres. Les trois principales sectes de philosophes chinois ont deux sortes de doctrines : l'une secrète, qu'ils estiment la seule vraie, que les lettrés seuls entendent, et qu'ils expliquent par des symboles et des emblèmes; et une autre doctrine publique ou populaire, que les lettrés regardent comme un système illusoire de paroles vides de sens. C'est de cette dernière qu'ils font usage pour l'administration et dans le culte public, pour porter le peuple au bien et le détourner du mal (1).

Quant aux Grecs, Orphée et les plus anciens poëtes et philosophes, qui tirèrent la plus grande partie de leur science et de leur philosophie des Egyptiens, les imitèrent aussi en cachant leurs doctrines des choses divines sous le voile des fables. Ces allégories se perdirent ou s'altérèrent considérablement dans la suite des temps. Pythagore substitua aux fables les nombres et d'autres symboles obscurs qui n'étaient entendus que de ses disciples, et encore avec beaucoup de peine et de travail. Telle était leur obscurité profonde, que l'intelligence ne s'en conserva pas longtemps parmi ceux de sa secte. Nous en avons un bel exemple dans les diverses explications que les pythagoriciens donnaient du tétractys, qui était néanmoins un point essentiel de la doctrine pythagoricienne. On peut voir dans un ouvrage du savant Thomas Burnet (2) un long catalogue des pythagoriciens anciens et modernes qui étaient divisés entre eux au sujet de la signification du tetractys. Il est certain d'ailleurs qu'il régna toujours une grande obscurité dans l'école pythagoricienne.

Socrate fut le premier et presque le seul des philosophes qui se servit d'une méthode claire et familière dans ses leçons. Mais il ne traita guère aussi que des questions de morale ou de politique; et il entra rarement dans les spéculations des autres philosophes, concernant les dieux et la nature des choses : il tâcha même de détourner la philosophie de ces objets sublimes, qu'il jugeait sans doute impénétrables à l'esprit humain.

§ 2. *Obscurité de la philosophie platonicienne.*

Xénophon, dans une lettre à Eschine, citée par Eusèbe, blâme ceux qui, négligeant la philosophie claire et simple de Socrate, s'entêtaient vainement de celle des Egyptiens et de la sagesse monstrueuse de Pythagore (3). Ce reproche tombait sur Platon, suivant la conjecture d'Eusèbe (4). En effet, les plus grands admirateurs de ce célèbre philosophe

(1) Clemens Alexand., Strom. lib. V, p. 670, edit. Potter.
(2) Plutarch., Oper. tom. II, p. 254.
(3) ἰδιῶται.
(4) Origen., contra Celsum, lib. I, p. 11.

(1) Voyez le traité de la Science des Chinois du P. Longobardi, dans la Relation de l'empire de la Chine par Navarette, dans le recueil des voyages de Churchill, vol. I, p. 174, en anglais.
(2) Archaeolog., lib. I, cap. 11.
(3) ἰδιωτικὰς ἀφάς.
(4) Euseb., Praepar. Evangel., lib. XIV, cap. 12, p. 741.

sont forcés de convenir qu'il est souvent obscur, et qu'il y a certaines matières, celles en particulier qui regardent les choses divines, qu'il traite d'une manière qui n'est point du tout à la portée du peuple. De là ce trait de satire lancé contre Platon par un poëte comique nommé Amphys, et rapporté par Diogène Laërce : *Ce que vous prétendez peut être fort beau et bon, mais je ne le comprends pas plus que je n'entends le beau et le bien suprêmes de Platon* (1). Alcinous, dans le compte qu'il rend de la philosophie de Platon, donne pour raison de son obscurité, que *ce philosophe concevait le bien suprême comme quelque chose de si sublime et de si respectable, qu'il n'était pas aisé à comprendre, et que, quand on l'avait compris, il était dangereux de le vouloir expliquer* (2), ou, comme Platon le dit lui-même : *Il est difficile de trouver le père et l'auteur de l'univers, et lorsqu'on l'a trouvé, il n'est pas possible de le faire connaître à tout le monde* (3). Cicéron dit, plus expressivement encore, que *c'est un crime de le vouloir montrer au peuple : Indicare in vulgus nefas.* Platon observe, dans le livre VII de son traité des Lois, que tout ce qu'il a dit jusqu'ici lui semble une sorte de poésie qui vient moins de lui que d'une inspiration des dieux ; sur quoi Ficin remarque que *ces paroles de Platon nous donnent à entendre que tous ses écrits jusqu'à ce temps, c'est-à dire jusqu'à sa vieillesse, lui ont été en quelque sorte divinement inspirés, qu'il y a suivi une méthode poétique et figurée, et que pour en avoir le véritable sens il faut les entendre allégoriquement. Aussi dit-il dans une de ses Epîtres qu'il n'était compris de personne ou d'un très-petit nombre d'esprits, et encore très-difficilement et par une espèce de pénétration prophétique.* « *In his significat omnia ejus scripta in eam usque diem, id est senium, esse quodammodo divinitus inspirata, atque poetica figura disposita, ut sint allegorice primum exponenda. Ob id, in Epistolis ait mentem suam vel a nullo, vel a quam paucissimis, et vix tandem ex quadam vaticinii sagacitate posse comprehendi* (4).» Ficin avait probablement en vue une lettre de Platon aux amis de Dion, où il dit qu'aucun de ceux qui se flattent de connaître les choses qui font l'objet de ses méditations, ne les entend bien ; qu'il ne traitait et ne traiterait jamais de ces matières sublimes de manière à les faire comprendre aisément aux autres; et que, s'il avait voulu écrire ou parler pour le vulgaire il aurait choisi des sujets qui pussent lui être de quelque utilité dans le commerce ordinaire de la vie ; mais que persuadé du peu de fruit que les hommes peuvent retirer de ces choses, à l'exception de quelques-uns, il jugeait convenable de les traiter d'une manière sublime et mystérieuse qui ne pût être comprise que de ceux auxquels une telle connaissance était réservée (1). Ces matières sublimes qu'il ne convenait pas d'expliquer au vulgaire, étaient sans doute des spéculations philosophiques sur le souverain Bien, le Dieu suprême. Ce que Platon dit lui-même de ses ouvrages et de sa méthode de traiter ces objets, me donne lieu de penser que nous sommes très-éloignés de bien comprendre ses écrits : que nous interprétons mal ses pensées; que du moins nous ne sommes pas sûrs d'en saisir le vrai sens, et qu'ainsi nous ne devons pas faire un grand fond sur ce que nous croyons être la doctrine de Platon.

Origène, qui estimait beaucoup ce philosophe, dit qu'il y avait fort peu de personnes en état de profiter de ses admirables discours, et que ses livres n'étaient lus que des savants (2). Les derniers platoniciens et pythagoriciens, Plotin, Iamblique, Proclus et les autres, affectent une mysticité singulière dans leur théologie. Il y a d'excellentes choses dans leurs écrits ; mais elles ne sont point à la portée du peuple : il n'en peut donc tirer aucun avantage.

§ 3. *Inconvénients de cette obscurité.*

Quelle que soit la cause de l'obscurité affectée par les plus célèbres philosophes païens, soit qu'elle vienne d'un défaut de clarté dans leurs propres conceptions, d'une difficulté de s'expliquer clairement, ou de la crainte de donner occasion à leurs ennemis de les accuser de ne point croire à la religion nationale, ou de la conviction où ils étaient que la philosophie ne devait pas être rendue populaire, parce que le peuple ne pouvant pas la comprendre, serait exposé à en abuser, ou peut-être de toutes ces causes réunies, il est toujours sûr que cette obscurité rendait la philosophie tout à fait inutile au peuple, et que les philosophes, inintelligibles pour la multitude, ne pouvaient pas aspirer à la gloire de lui donner des notions plus saines en matière de religion. Il n'appartenait qu'à la révélation chrétienne de produire ce glorieux effet dans le monde. Destinée à procurer le salut de tous les hommes, des grands et des petits, des ignorants et des savants, elle fut publiée clairement et ouvertement au peuple, afin qu'elle fût d'une utilité universelle, et qu'elle instruisît tout le monde dans la connaissance et le culte du vrai Dieu.

Des écrivains aussi habiles que bien intentionnés ont tenté de faire l'apologie de Platon et des autres philosophes qui ont cherché à envelopper leurs doctrines sous le voile du mystère, en alléguant l'exemple du divin Auteur des théologiens de notre sainte religion, qui s'expliquait plus ouvertement à ses disciples que devant le peuple, auquel il ne parlait que par des paraboles dont il développait ensuite le sens à ceux qui lui étaient plus particulièrement attachés (3). Mais il faut faire attention que la plupart des

(1) Diogen. Laërt, in Vitis philosoph., lib. III, § 7.
(2) Stanley, Histor. philosophiæ, p. 192.
(3) Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τὸ ἔργον, καὶ τὰ εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Plat. Oper., p. 526, F, edit. Lugd.
(4) Plat. Oper., p. 856, 857.

(1) Plat. Oper. p. 719, A, B.
(2) Origen., contra Celsum, lib. VI, initio, p. 275.
(3) Evangile selon S. Marc, chapitre IV, v. 34. Voyez l'Essai des Geddes sur la composition des anciens, en anglais.

paraboles de notre divin Sauveur regardaient particulièrement la publication de l'Evangile, la différente manière dont il serait reçu de ceux auxquels on le prêcherait, les progrès qu'il ferait dans le monde et autres choses semblables qu'il n'était pas à propos de déclarer ouvertement. C'est pourquoi Jésus-Christ les expliquait en particulier à ses disciples afin qu'ils en publiassent eux-mêmes le sens véritable lorsqu'il en serait temps. C'est à cette intention de Jésus-Christ qu'on doit rapporter plusieurs paroles de ce Dieu-Homme qui signifient clairement que ce qu'il leur avait expliqué en particulier, ils devaient le redire à tout le monde. Ainsi il leur recommande de ne point mettre leur lumière sous le boisseau, mais dans le chandelier, afin qu'elle éclaire au loin. *Car*, ajoute le Sauveur du monde, *il n'y a rien de caché qui ne doive être manifesté; rien de secret qui ne doive devenir public* (1). Il dit expressément ailleurs : *Il n'y a rien de couvert qu'il ne faille révéler; rien de caché qui ne doive être connu. Ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le au grand jour; ce que vous entendez à l'oreille, redites-le sur les toits des maisons* (2). De cette manière les paraboles du Sauveur furent publiées dans le monde avec leurs explications. Il envoya ses apôtres par tout le monde, en leur ordonnant de prêcher l'Evangile à toute créature, d'instruire toutes les nations et d'enseigner à tous les hommes tout ce qu'il leur avait enseigné lui-même (3). Ce que saint Paul dit de lui-même était vrai de tous les apôtres et des premiers prédicateurs du christianisme, savoir, qu'il avait prêché publiquement toute la science et la sagesse de Dieu (4). Par ces précautions, le peuple fut instruit partout dans la connaissance du vrai Dieu. Partout on lui fit connaître les attributs et les perfections de Dieu, le culte que mérite cet Etre infini, la vanité du polythéisme, l'absurdité de l'idolâtrie, la création du monde, la manière ineffable dont Jésus-Christ était venu sur la terre accomplir le grand œuvre de notre rédemption, les conditions favorables de la nouvelle alliance, la grandeur et le prix inestimable des promesses faites aux hommes, l'étendue des devoirs de la nouvelle loi, la résurrection des morts, le jugement futur, avec les récompenses et les châtiments qui devaient le suivre. De là vient que les anciens auteurs du christianisme observent judicieusement que parmi les chrétiens, ceux même qui étaient les moins éclairés et les moins instruits dans la science des philosophes étaient néanmoins plus versés dans les choses du salut que les plus sages d'entre les païens.

§ 4. *Pyrrhonisme absolu.*

Ceci nous conduit à une troisième considération, aussi propre que les précédentes à faire comprendre l'insuffisance de la philosophie pour guider le peuple dans les matières de religion : je veux parler de l'incertitude des philosophes sur les points de la plus grande importance. Ici nous avons leur aveu : ils ont reconnu d'une manière non équivoque qu'ils ne savaient rien de bien certain, surtout concernant les choses divines.

Quelques-uns des plus subtils philosophes de l'antiquité nièrent absolument toute sorte de certitude et d'évidence. C'est un fait peu honorable pour la raison humaine : il n'en est pas moins vrai ni moins connu. Par une conséquence nécessaire de ce doute universel, les sceptiques employèrent les forces de leur esprit à combattre les principes de toute religion, et même à détruire les preuves de l'existence de la Divinité, ce qui ne les empêchait pas néanmoins, pour leur sûreté particulière, de témoigner beaucoup de respect pour la religion publique et les dieux populaires que les lois ordonnaient d'adorer. Telles étaient les différentes sectes de sceptiques, parmi lesquelles la secte pyrrhonienne était, sans contredit, la plus renommée. On doit mettre dans la même liste la nouvelle Académie, fondée par Arcésilas, fort augmentée par Carnéade, et soutenue ensuite par le savoir et l'éloquence de Cicéron. Quoique les nouveaux académiciens admissent que certaines choses étaient plus probables que d'autres, en quoi ils différaient des pyrrhoniens, qui regardaient tout comme également douteux et indifférent, cependant ils niaient qu'il y eût quelque chose d'absolument sûr et certain; de sorte que, n'affirmant jamais rien, ils suspendaient toujours leur jugement dans la crainte de se tromper. Epictète parle avec raison du scepticisme comme d'une philosophie non-seulement absurde et ridicule, mais encore très-pernicieuse à la religion et aux bonnes mœurs. Il nous représente les académiciens comme les plus incorrigibles de tous les hommes, et des gens avec qui il ne fallait point raisonner, parce qu'ils étaient également incapables de recevoir et de former un bon raisonnement (1).

§ 5. *Pyrrhonisme mitigé.*

Le célèbre auteur de la Vie de Cicéron (2) pense qu'il y avait une différence marquée entre les sectateurs de la nouvelle Académie et les sceptiques. Ceux-ci, partisans d'un doute universel, tenaient la balance égale entre toutes les opinions. Tout était pour eux au même degré précis d'incertitude. Les académiciens au contraire admettaient de la probabilité à différents degrés, mais ils se rapprochaient des sceptiques en ce qu'ils n'admettaient rien d'absolument certain. Il cite à cette occasion un passage de Cicéron qui semble établir cette distinction. *Il y a certaines choses probables*, dit l'orateur romain, *qui, bien que nous ne les connaissions pas avec une certitude parfaite, ont néanmoins un degré de vraisemblance suffisant pour servir de règle au*

(1) Evangile selon S. Marc, chap. IV, v. 21, 22.
(2) Evangile selon S. Matthieu, chap. X, v. 26, 27.
(3) Evangile selon S. Marc, chap. XVI, v. 15; et selon S. Matthieu, chap. 28, v. 20.
(4) Actes des apôtres, chap. XX, v. 27.

(1) Epictet., *Dissert.*, lib. I, cap. 5, et lib. II, cap. 20, sect. 6.
(2) Voyez la Vie de Cicéron par Middleton.

sage dans la conduite ordinaire de la vie. « Multa esse probabilia, quæ quanquam non perciperentur, tamen quia visum haberent quemdam insignem et illustrem, his sapientis vita regeretur (1). » Le même philosophe répète à peu près la même chose dans un autre ouvrage. *Il y a pour nous bien des choses probables que nous suivons comme telles, et que nous n'oserions pourtant affirmer. « Nos probabilia multa habemus, quæ sequi facile, affirmare vix possumus* (2). » Cependant Cicéron semble adoucir de lui-même le scepticisme des académiciens; car, immédiatement avant le premier des deux passages que je viens de rapporter, il avait dit expressément que, suivant l'opinion des académiciens, *toute vérité était mêlée de faux, et que le vrai et le faux se ressemblaient à tel point qu'il n'était pas possible à l'homme de porter un jugement sûr et certain sur quoi que ce fût. « Omnibus veris falsa quædam adjuncta esse, tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa judicandi et assentiendi nota : »* ce qui me paraît être le principe du scepticisme le plus outré. Le savant évêque de Glocester allègue aussi plusieurs raisons pour faire voir que la nouvelle ou moyenne Académie avait au fond les mêmes sentiments que la secte pyrrhonienne ou sceptique. Car quoiqu'ils fissent profession de chercher le probable en tout, ce probable n'opérant point d'assentiment parfait, laissait toujours l'esprit dans le doute et dans l'impuissance de porter aucun jugement (3).

§ 6. *Plaintes des anciens philosophes sur la faiblesse de l'entendement et l'incertitude des connaissances de l'homme.*

Quoi qu'il en soit, outre les sceptiques de profession et les académiciens qui l'étaient de fait, plusieurs autres philosophes se plaignaient amèrement de la faiblesse de l'entendement humain, et de l'incertitude des connaissances qu'il pouvait acquérir. Sénèque nous donne, dans ses Epîtres, un long catalogue des anciens qui disaient que l'on ne pouvait rien savoir avec certitude (4); et le savant Gataker a recueilli plusieurs passages philosophiques relatifs au même objet (5). Socrate avait coutume de dire qu'il savait cela seul : qu'il ne savait rien. Cicéron observe à la fin du premier livre des Questions Académiques, que l'incertitude des choses avait porté Socrate à avouer de bonne foi son ignorance, ainsi que Démocrite, Anaxagore, Empédocle et presque tous les anciens, *omnes pene veteres* (6). Dans le livre suivant, Cicéron dit que *toute science est remplie de difficultés insolubles, et que cette obscurité impénétrable des choses, et la faiblesse de l'entendement humain, avaient fait désespérer aux plus grands et aux plus savants hommes de l'antiquité, de parvenir jamais aux connaissances qui faisaient l'objet de leur étude et de leurs désirs. « Omnis cognitio multis est obstructa difficultatibus, eaque inest et in ipsis rebus obscuritas, et in judiciis nostris infirmitas, ut non sine causa, et doctissimi et antiquissimi invenire se posse quod cuperent diffisi sunt* (1). »

La plupart d'entre eux convenaient de leur ignorance, surtout par rapport aux matières qui regardaient la Divinité et tout ce qui y avait quelque relation. Mélisse de Samos, disciple de Parménide, homme également admiré et considéré de ses compatriotes, disait que *nous ne devions assurer aucune chose concernant les dieux, parce que nous ne les connaissions pas* (2). Platon a insisté lui-même sur l'imperfection et l'incertitude des connaissances humaines dans les choses divines. Il dit en parlant de la religion et du culte des dieux, qu'*il n'est pas possible à l'esprit humain de rien savoir de certain sur des objets si relevés* (3)..... *Ce sont des choses que nous ne savons pas*, dit encore Platon dans le livre IV de sa République : c'est pourquoi il est du devoir qu'on ait recours à quelque dieu, et que l'on attende du ciel un guide, un maître qui instruise les hommes dans ces matières (4). Dans la fameuse allégorie de la caverne philosophique, il suppose que les hommes sont chargés de fers dans un antre souterrain, le visage appliqué contre terre, et dans l'impossibilité de tourner leurs yeux vers la lumière, jusqu'à ce que leurs fers soient brisés. Dans cet état, ils ne sauraient connaître la vérité et la nature des choses : ils n'en voient que l'ombre et de fausses images, qu'ils prennent pour la réalité. Mais ils ne peuvent élever leurs pensées jusqu'à l'Etre et le souverain Bien (5).

Aristote désapprouve fortement l'opinion de ceux qui prétendent que l'on ne peut rien savoir de certain. S'il n'y a rien de certain, comment ce qu'on appelle philosophie pourrait-il mériter ce nom? L'incertitude universelle ne détruirait-elle pas tous les principes philosophiques (6)? Cependant il fait cet aveu ingénu : que *les yeux des hiboux sont à l'égard de la clarté du jour comme l'entendement de nos âmes à l'égard des choses qui par leur nature sont les plus simples et les plus claires* (7).

Les stoïciens, adversaires des académiciens, étaient, de tous les philosophes, ceux qui prétendaient le plus à la certitude et à l'évidence. Ils n'admettaient point de doute spéculatif dans leur sage. Il avait, selon eux, une connaissance claire, certaine et intuitive des choses. Il y avait pourtant des occasions où ils se croyaient obligés de tenir un autre langage. Marc-Antonin, un des plus sévères stoïciens de la secte, observe que *les essences*

(1) Cicero, *de Natura Deorum*, lib. I, cap. 5.
(2) Idem, *in Academic. Quæst.*, lib. IV.
(3) La Divine Légation de Moïse, vol. II, p. 17, 18, éd. 4.
(4) Voyez la quatre-vingt-huitième lettre de Sénèque.
(5) Dans ses notes sur Marc-Antonin, pag. 198 et suiv.
(6) Cicero, in Academic. Quæst., lib. I, cap. 12.

(1) Cicero, in Academic. Quæst., lib. IV, cap. 5.
(2) Diogen. Laërt., lib. IX, § 24.
(3) Ὅπερ οὐδ' ἐν δυνατοῖ εἰδέναι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει τῶν τοιούτων περί. Plato, in Epinom., Oper. p. 702, edit. Lugd. 1590.
(4) Plato, ibid., p. 448, B. C.
(5) Τὸ οὖν καὶ τὸ ἀγαθόν. Voyez le liv. VII de la République, au commencement.
(6) Aristot., *de Philosoph.*, lib. VIII, apud Euseb., *Præparat. Evangel.*, lib. XIV, cap. 18, p. 765.
(7) ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ καθ' ἡμέραν, ὅτως καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἡ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα. Aristot., *Metaphys.*, lib. II, cap. 1.

des choses sont si cachées qu'elles ont paru impénétrables à plusieurs philosophes distingués par leur génie, qui en ont pris occasion de dire que tout leur semblait incertain et incompréhensible. Il ajoute que *les stoïciens conviennent qu'il est très-difficile de connaître quelque chose avec certitude. Tous nos jugements sont sujets à l'erreur et au changement. « Omnis assensus noster est labilis et mutabilis* (1). »

Diodore de Sicile reproche en général à la philosophie des Grecs de conduire les hommes plutôt à un doute perpétuel qu'à la vérité. Il dit que les philosophes sont des esprits remuants qui innovent sans cesse dans les opinions et les systèmes les plus considérables, qu'ils se contredisent sans cesse les uns les autres, de sorte que leurs disciples ne savent ordinairement à quoi s'en tenir. Leur entendement est comme une girouette qui tourne à tous les vents. Tantôt ils soutiennent une opinion, et tantôt le contraire : non parce qu'ils croient l'une plus vraie que l'autre; mais parce que, suspendant toujours leur jugement, ils ne peuvent rien croire (2).

§ 7. *Des gens qui disaient ne rien savoir de certain, étaient peu propres à instruire le peuple sur les matières religieuses.*

Concluons que la philosophie, surtout celle des Grecs, était plus capable d'ôter au peuple toute idée de religion, et d'effacer entièrement jusqu'aux moindres traces des anciennes traditions, que de lui donner de vrais principes et de rectifier ses erreurs sur les points les plus importants du dogme et de la pratique. Que pourrait-on attendre de ces hommes qui, tandis qu'ils affectaient une sagesse qu'ils qualifiaient du nom de *divine*, avouaient néanmoins qu'ils n'avaient rien de certain à apprendre aux peuples concernant la religion et la Divinité? Cet aveu faisait tomber toutes leurs prétentions; de crainte néanmoins qu'on ne regarde cet aveu plutôt comme un trait de modestie que comme une justice qu'ils se rendaient, car nous avons vu que, dans d'autres occasions ils publiaient que leur philosophie contenait la connaissance des choses divines et humaines, entrons dans un examen détaillé de cette vaine philosophie. En voyant ce qu'elle était en elle-même, nous jugerons de ce qu'elle pouvait.

CHAPITRE XII.

Quatrième considération générale : les philosophes n'étaient pas propres à instruire le peuple dans la religion, parce qu'eux-mêmes ils n'avaient pas des idées justes de la Divinité. Leur philosophie avait corrompu les anciennes traditions relatives à la connaissance d'un seul vrai Dieu et à la création du monde. Plusieurs d'entre ceux qui faisaient profession de rechercher l'origine ou la première formation des choses, prétendaient l'expliquer sans faire intervenir la Divinité. Examen des plus célèbres opinions philosophiques sur cette matière. On prouve combien elles étaient défectueuses et par conséquent peu capables de ramener les nations de leur polythéisme et de leur idolâtrie.

§ 1. *Des opinions des anciens philosophes concernant la nature des dieux.*

Les considérations que nous avons déja faites pour montrer combien les philosophes étaient peu capables d'instruire les peuples dans la vraie connaissance de Dieu et de la religion, regardaient moins la philosophie en elle-même que ses circonstances extérieures. Examinons à présent cette philosophie fastueuse que ses partisans exaltaient avec tant de confiance. Voyons quelles idées elle donnait de la Divinité : nous trouverons que l'absurdité et la confusion régnaient dans ses systèmes, et qu'elle avait des notions très-erronées sur l'article le plus important de toute la religion.

Justin, martyr, nous apprend que lorsqu'on reprochait aux païens les fables que leurs poëtes racontaient des dieux, ils avaient coutume de renvoyer ceux qui leur faisaient ces reproches aux sages et aux philosophes, qu'ils prenaient alors pour leurs défenseurs. Cependant il observe que les opinions des philosophes étaient pour le moins aussi ridicules ou même plus absurdes que la théologie des poëtes ; et en effet il y en avait plusieurs à qui ces épithètes convenaient dans toute leur signification.

Cicéron, homme très-versé dans tous les systèmes de l'ancienne philosophie, excellent juge dans les matières philosophiques, philosophe lui-même et, de plus, grand admirateur des Grecs et de leur philosophie, comme il paraît par les passages que j'ai cités au commencement du chapitre précédent, a composé un traité *de la Nature des dieux*. Il commence par faire observer la grande importance de la question qu'il a entrepris de traiter, combien elle est nécessaire pour régler la religion, *ad moderandam religionem necessaria*. Puis il vient immédiatement aux opinions des plus savants philosophes concernant la nature des dieux, en remarquant que le nombre des sentiments différents est si grand, qu'il est difficile de les rapporter tous sans en oublier quelques-uns. L'exposé qu'il en fait ensuite a de quoi nous frapper d'étonnement, nous qui sommes éclairés des lumières de la révélation, et qui par conséquent avons une connaissance plus parfaite de la Divinité. Il n'y a point, selon moi, de preuve plus triste et plus affligeante de la faiblesse de l'entendement humain, livré à lui-même et à ses seules lumières en matière de religion. Il donne ensuite une longue liste des philosophes les plus célèbres de l'ancien monde païen, surtout des Grecs qui étaient les plus renommés pour la profondeur de leur savoir et la finesse de leur génie. Il nomme Thalès, Anaximandre, Anaximènès, Alcméon, Crotoniates, Pythagore, Xenophanes, Parménide, Empédocle, Anaxagore, Démocrite, Diogène d'Apollonie, Antisthène,

(1) Telle est la version de Gataker. L'original dit πᾶσα ἡ γνῶσις ἀμφισβητεῖται μεταπίπτουσα. Marc. Anton., lib. V, § 10.

(2) Stanley, *Hist. philos.*, pag. 1054, édit. 2.

Xénocrate, Héraclide du Pont, Straton, Platon, Xénophon, Speusippe, Aristote, Théophraste, Zénon. Je n'entrerai point ici dans le détail de leurs opinions; je renvoie au livre de Cicéron, qui est assez connu. Cicéron du reste ne se propose point de parler de ceux qui niaient absolument qu'il y eût des dieux, comme Diagore et Théodore de Cyrène, ni de ceux qui doutaient s'il y en avait, comme Protagoras. Tous les philosophes dont il rapporte les sentiments, admettaient un dieu ou des dieux d'une espèce ou d'une autre; mais quant à la nature de cette divinité, ou de ces divinités, c'était une confusion étrange, une diversité bizarre dans leurs opinions. Et elles étaient presque toutes si absurdes, que les déistes de nos jours, qui sont de si grands partisans de la religion naturelle, les rejetteraient avec justice comme contraires à la raison.

On peut ranger les anciens philosophes en deux classes principales. La première comprend ceux qui, admettant des dieux, ne leur rapportaient néanmoins ni la formation, ni le gouvernement de l'univers. La seconde contient ceux qui attribuaient l'origine et l'ordre des choses à une cause intelligente, à un pouvoir sage et bon.

§ 2. *Des anciens philosophes grecs qui faisaient de la matière le seul principe des choses.*

Les plus anciens philosophes de la Grèce, ceux qui s'appliquèrent les premiers à l'étude de la nature et à la recherche de l'origine des choses, doivent être mis dans la classe de ceux qui expliquaient la formation de l'univers sans l'intervention d'une intelligence divine. Aristote dit expressément que *la plupart de ceux qui s'avisèrent les premiers de philosopher* (1), *voyant que la substance de la matière restait toujours la même, malgré la multitude et la variété des formes qu'elle prenait et quittait, firent de la matière le seul principe et la première cause de l'existence de toutes les choses* (2). Il attribue la même opinion aux premiers théologiens grecs, qui regardaient l'Océan et Thétis comme les auteurs de toute génération et les pères des choses (3). La tradition de la formation du monde par un Dieu qui l'avait tiré du chaos, était de la plus haute antiquité, elle remontait aux premiers âges. Elle avait probablement pour origine, une révélation particulière faite aux premiers pères de l'espèce humaine. Elle n'est pas seulement couchée dans les écrits de Moïse : elle s'était répandue parmi les nations, comme je l'ai déja insinué. Les philosophes et les théologiens du paganisme furent les premiers qui altérèrent cette ancienne et précieuse tradition, en voulant faire sortir le monde du chaos sans y employer la puissance divine. Ils s'efforcèrent de rendre compte de l'origine des choses, sans la rapporter à une cause intelligente.

Eusèbe cite quelques passages d'un livre de Plutarque (1), pour montrer les différentes opinions des anciens philosophes grecs, appelés physiciens ou naturalistes, concernant l'origine et la formation de l'univers. Il expose en particulier ceux d'Anaximandre, d'Anaximénès, de Xénophanes, de Parménides, de Métrodore de Chio, d'Empédocle, de Démocrite, d'Epicure, de Diogène d'Apollonie; et il observe que ceux qui étaient réputés les plus savants des Grecs dans la physique, ne faisaient aucune mention de Dieu dans les explications qu'ils donnaient de la production de l'univers, et que leur cosmogonie, où ils traitaient de la génération des choses, ne supposait point un être intelligent et sage pour auteur du monde (2). Les plus anciens philosophes furent très-curieux de rechercher les premiers principes des choses : le spectacle de la nature, qui les frappait d'admiration, excitait en eux l'envie d'en savoir et d'en étudier la cause; et se fiant à la force de leur génie dans une recherche aussi délicate, ils essayèrent de donner de leur chef une théorie de la formation des choses, comme s'ils eussent été eux-mêmes autant d'architectes du monde; et bannissant la Divinité de l'univers, ils se flattèrent de montrer comment il avait pu être fait sans elle. Mais par une juste punition de leur présomption, et au grand déshonneur de la raison humaine, ils donnèrent dans des hypothèses si absurdes et si extravagantes, que l'on est presque étonné qu'elles aient pu entrer dans des têtes humaines qui n'étaient pas privées de sens commun. Ce qui marque combien il était rare parmi les anciens philosophes grecs de faire intervenir un esprit intelligent dans la formation et l'arrangement de l'univers, c'est la joie que Socrate témoigna lorsqu'il apprit qu'Anaxagore avait fait un livre où il déclarait qu'une intelligence suprême était la cause de toutes les choses, et l'auteur de l'ordre merveilleux qui éclate dans l'univers et dans ses différentes parties. Il parle de ce système comme d'une nouvelle découverte qu'on eût cherchée en vain dans les livres des autres philosophes; il se plaint en même temps d'avoir été trompé dans son attente en voyant qu'Anaxagore ne faisait point usage de cette heureuse idée dans l'explication des phénomènes particuliers de la nature, comme il espérait qu'il le ferait.

§ 3. *Athéisme déguisé des philosophes grecs.*

Le système de Leucippe, de Démocrite et d'Epicure, qui attribuent la formation du monde au concours fortuit des atomes, est célèbre par son absurdité. Ceux de plusieurs autres anciens philosophes qui ont prétendu expliquer l'origine des choses sans recourir à une intelligence infinie et toute-puissante, ne sont ni moins absurdes, ni moins ridicu-

(1) Τῶν πρώτων φιλοσοφήσαντων οἱ πλεῖστοι.
(2) Aristot., *Metaphys.*, lib. I, cap 3. Oper. tom. II, p. 842, edit. Paris., 1629.
(3) *Idem, ibidem*, p. 843.

(1) Eusèbe appelle ce livre de Plutarque *ses Stromates*; peut-être veut-il désigner par là celui qui a pour titre : *De Placitis philosophorum*.
(2) Euseb., *Præparat. Evangel.*, lib. I, cap. 8. p. 22 et seqq.

les. Cependant tous ces sages païens reconnaissaient l'existence de Dieu ou des dieux (1). Le peuple ne les aurait point soufferts s'ils eussent été absolument athées. Epicure lui-même enseignait qu'il y avait des dieux, et il prétendait le prouver par des idées innées de la Divinité qu'il disait être naturelles à l'esprit de tous les hommes (2). Nous remarquons ici en passant l'extrême ignorance des Athéniens, les plus savants et les plus polis de tous les peuples; ils ne marquèrent aucun ressentiment contre les auteurs de plusieurs systèmes d'athéisme; car on peut donner ce nom à des hypothèses qui, ne rapportant point la formation et le gouvernement de l'univers aux dieux, sapaient les fondements de toute religion, et ne conservaient que le nom de la Divinité, qu'ils détruisaient réellement; au lieu que ces mêmes Athéniens bannirent Anaxagore de leur ville, et firent mourir Socrate, deux philosophes qui enseignaient que le monde était l'ouvrage d'un esprit intelligent et sage, et dont tout le crime était d'avoir manqué de respect, disait-on, pour les dieux populaires. Du reste, ces systèmes d'athéisme déguisé que soutenaient plusieurs philosophes eurent de très-fâcheuses suites, et firent d'assez grands progrès parmi le peuple. On peut en juger par ce que Platon dit au commencement du livre X de son traité des Lois, où il se plaint sérieusement que plusieurs gens, et même la jeunesse, croyaient que *le ciel, les animaux, les plantes, n'étaient point la production d'une intelligence ni d'un Dieu, ni un ouvrage fait avec art, mais un pur effet de la nature aveugle et du hasard* (3); *et que ces propos dangereux était semés indiscrètement et généralement parmi tous les hommes* (4). Ce temps était antérieur à Epicure, dont la secte nombreuse, qui adopta et enseigna ouvertement cette doctrine, fit de si grands progrès parmi les Grecs et les Romains.

§ 4. *Athéisme des Egyptiens.*

Diodore de Sicile parle des sentiments des anciens, et particulièrement des Egyptiens, concernant l'origine des choses; mais dans le compte qu'il en rend, il ne fait aucune mention de la Divinité (5). Diogène Laërce nous assure, sur le témoignage de Manéthon et d'Hécatée, que les Egyptiens reconnaissaient la matière pour le principe des choses (1). Porphyre, dans sa lettre à Anébo, prêtre égyptien, laquelle est citée par Eusèbe, observe que Chérémon et d'autres savants égyptiens n'admettaient point d'autres dieux que les étoiles et le soleil, qui était, selon eux, le démiurge ou le souverain architecte du monde; qu'ils expliquaient l'histoire d'Isis et d'Osiris et leurs autres fables sacrées par le cours du soleil, par les mouvements et les aspects des astres, leur lever et leur coucher par la crue et l'abaissement des eaux du Nil, et par d'autres choses physiques et inanimées, sans faire aucune mention d'êtres vivants ou de natures incorporelles; et qu'ils faisaient dépendre du mouvement des astres non-seulement les événements que l'homme ne peut ni prévoir ni éviter, mais ceux mêmes qui sont au pouvoir de notre volonté, attribuant ainsi toutes les choses à une fatalité inévitable. Eusèbe remarque, à cette occasion, que les astres, les étoiles errantes et les fixes, étaient les seules divinités que l'on reconnût pour telles, selon la théologie secrète des Egyptiens; que suivant cette même doctrine cachée, ils n'admettaient point de principe incorporel pour auteur de l'univers; ils n'avaient aucune idée de raison ni de sagesse formatrice qui eût arrangé le monde et ses diverses parties; ils ne parlaient ni de natures intelligentes, ni d'essences invisibles. Le soleil visible était l'auteur de tout. C'est pourquoi tout dépendait d'une fatale nécessité ou des mouvements et des influences des astres. Cette opinion était encore dominante en Egypte du temps d'Eusèbe, ainsi qu'il l'assure (2).

Cependant Cudworth blâme Eusèbe de parler si désavantageusement de la théologie des Egyptiens, et lui reproche d'invectiver avec trop de rigueur contre les païens dans cette occasion et dans plusieurs autres. Que prouvent néanmoins les témoignages allégués par Cudworth en faveur des Egyptiens? cela seul : que l'idolâtrie céleste ou astrale n'était pas la doctrine universelle de tous leurs sages; qu'il y en avait pourtant un grand nombre dont les sentiments étaient tels que les représente Porphyre dans sa lettre à Anébo. Mais Eusèbe avance de lui-même, et d'après les connaissances qu'il avait été à même de faire en Egypte où il avait demeuré, que de son temps la doctrine dominante était celle qui attribuait tout au pouvoir des astres. Le docteur Cudworth s'autorise du témoignage d'Iamblique pour contredire Eusèbe. Il oublie dans ce moment qu'Iamblique a déguisé à dessein, en plusieurs points, la théologie des Egyptiens, comme Cudworth en convient lui-même, et qu'ainsi son témoignage est récusable.

§ 5. *Athéisme des lettrés de la Chine.*

Le système des Chinois sur l'origine des choses, n'est pas moins absurde que ceux des anciens philosophes grecs et égyptiens. Les lettrés de la Chine commencent par éta-

(1) Ceux qui faisaient de la matière le seul principe des choses, affectaient d'admettre une première cause éternelle et nécessairement existante, qu'ils appelaient Dieu. Mais ils divisaient ce Dieu en plusieurs divinités particulières. Ainsi Anaximandre et Anaximènes, qui croyaient qu'une matière infinie était le principe d'où les choses tiraient leur origine et dans lequel elles se résolvaient en périssant, admettaient une multitude innombrable de dieux et de mondes qui passaient et se succédaient les uns aux autres. Cicero, *de Natur. deor.*, lib. I, cap. 10. Plutarque, *de Placitis philosophorum*, lib. I, cap. 5.

(2) Voyez ce que Velleius l'épicurien dit à ce sujet dans Cicéron, *de Natur. Deor.*, lib. I, cap. 17.

(3) Φύσει καὶ τέχνῃ.

(4) Κατεσπαρμένοι τε παντοῖοι λόγοι τοῖς πᾶσι, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀδόκητοι. Plato, *de Legibus*, lib. 10, Oper. 666, B, edit. Lugd.

(5) Diodor. Sic., lib. I, p. 6, 7. Euseb., *Præparat. Evangel.*, lib. I, cap. 7.

(1) Laërt., *in Proœm.* § 10.

(2) Euseb., *Præparat. Evangel.* lib. III, cap. 4, p. 92, 93, et cap. 13, p. 119, A.

blir qu'il doit y avoir nécessairement une première cause, un premier principe de toutes les choses. Ils appellent ce principe universel *li* et *taikie*, ce qui signifie la raison ou la base de toute la nature. Cette cause est, selon eux, un être infini, incorruptible, pur et subtil, d'une substance incorporelle, sans commencement et sans fin. Si nous jugeons de leur doctrine par les épithètes qu'ils donnent à cette première cause, nous ne pourrions qu'avoir une idée favorable de leur philosophie. Mais ils enseignent aussi que cette première cause est sans vie, sans intelligence, sans liberté (1). Ils parlent beaucoup et fort en detail de la manière dont toutes les choses sont sorties de cette substance universelle, et quels sont les differents changements et les métamorphoses par où elles passent. Du reste, ils maintiennent que la production de l'univers est un effet purement naturel et accidentel, et non l'ouvrage d'une intelligence libre (2).

§ 6. *Des philosophes théistes.*

On conviendra aisément, je crois, que les auteurs et les sectateurs d'une philosophie athéistique, telle que les différentes espèces dont je viens de parler, n'étaient rien moins que propres à instruire les peuples dans la vraie connaissance de Dieu et de la religion. Mais on dira qu'il y en avait d'autres qui soutenaient des systèmes plus orthodoxes; et nous en avons de belles preuves dans les monuments littéraires qui nous en restent. Combien de sublimes passages ne peut-on pas citer des anciens auteurs, concernant l'existence, les perfections, les attributs et la providence de la Divinité? Les caractères de sagesse et d'intelligence, de bonté et de bienveillance qui éclatent dans la constitution de l'univers et dans l'arrangement de ses différentes parties, avaient fait comprendre aux esprits droits et non prévenus, que cette merveille toujours subsistante ne pouvait pas être le produit du hasard ou d'une nature aveugle. Ils en conclurent qu'il y avait un Etre intelligent, sage, bon et tout-puissant qui avait formé le système universel du monde et qui était la cause de l'ordre et de l'harmonie qui le caractérisent. Ces philosophes méritent des éloges, et je suis bien éloigné de les leur refuser. Ils méritent d'être distingués des physiciens athées qui attribuaient l'origine des choses à une matière privée d'intelligence, ou à un hasard aveugle. Je les regarde comme des sages suscités par la Providence divine pour arrêter les progrès de l'athéisme, et conserver parmi les hommes quelques restes de religion, lorsqu'elle était en danger de s'éteindre tout à fait, étouffée par les erreurs d'une vaine philosophie malheureusement trop en vogue parmi les personnes qui se piquaient d'un savoir et d'une pénétration au-dessus du vulgaire.

Cependant une recherche exacte des sentiments des philosophes les plus orthodoxes sur l'article fondamental de toute religion, qui est la connaissance et le culte d'un seul vrai Dieu, créateur et souverain arbitre de l'univers, nous montrera qu'ils étaient fort défectueux à plusieurs égards et entremêlés d'erreurs si dangereuses, qu'ils ne pouvaient être des guides sûrs pour le genre humain, ni des maîtres que l'on pût écouter sans risque. Comment donc auraient-ils pu retirer les nations du polythéisme et de l'idolâtrie où elles étaient tombées?

Pour justifier ce que je dis, il est à propos d'examiner en détail les systèmes les plus sages d'entre les philosophes du paganisme.

§ 7. *De Thalès.*

Thalès est le père de la philosophie grecque. C'est lui qui, à ce qu'on prétend, apprit aux Grecs à philosopher. Les savants ne sont pas d'accord entre eux sur ses vrais sentiments. Aristote semble le mettre au nombre de ceux qui faisaient de la matière le principe unique et la seule cause de toutes choses (1). Cicéron en parle plus avantageusement : il dit que Thalès enseignait que toutes les choses tiraient leur origine de l'eau, et que Dieu était l'esprit qui de l'eau avait fait tous les êtres. *Thales Milesius, qui primus de talibus rebus quæsivit, aquam dixit esse initium rerum : Deum autem eam mentem quæ ex aqua cuncta fingeret* (2). Minutius Felix et Lactance lui rendent le même témoignage; mais saint Augustin, qui sûrement n'ignorait pas le passage de Cicéron que je viens de rapporter, n'y a pas eu beaucoup d'égard. Après avoir observé que, suivant la doctrine de Thalès, l'eau était le principe de tous les êtres, que l'univers et toutes les choses qu'il contient tiraient leur existence de l'eau, il

(1) M. de Voltaire, dans son Histoire universelle citée par M. l'abbé Gauchet, Lettres critiques, tome IV, lettre 56, loue beaucoup les lettrés de la Chine. Il dit que les magistrats et les gens de lettres, laissant le peuple grossier se repaître des absurdités de la superstition, se nourrissent d'une substance plus pure. Si l'on veut savoir ce que c'est que la religion pure des lettrés de la Chine, que les partisans modernes de la religion naturelle exaltent avec tant d'emphase, on peut consulter le traité du P. Longobardi, auquel j'ai déjà renvoyé. Il y donne le résultat de plusieurs conversations qu'il avait eues avec les plus savants mandarins de la Chine : il dit que ces lettrés riaient lorsqu'il leur parlait de la doctrine du christianisme concernant un être vivant et intelligent, qui avait créé et qui gouverne toutes les choses. Il fait une mention particulière d'un certain Li King, docteur et mandarin célèbre qui, lorsque les missionnaires lui parlaient d'un Dieu vivant, tout-puissant et immortel, juste appréciateur des mérites des hommes, et rendant à chacun selon ses œuvres, niait absolument qu'il y eût un tel être, ne reconnaissait ni ciel ni enfer, disant qu'il n'avait jamais entendu rien dire de pareil dans la secte des lettrés. Le même P. Longobardi déclare qu'il a conversé avec un grand nombre d'autres savants et mandarins dans les différentes provinces de la Chine où il a vécu; et qu'il leur a toujours trouvé les mêmes sentiments. Voyez son traité de la Science des Chinois, p. 196, 197, 198.

(2) Ceux qui voudraient prendre une connaissance plus particulière du système des lettrés de la Chine sur l'origine des choses, trouveront dans le traité déjà cité du P. Longobardi des extraits des plus savants livres chinois sur cette matière. Ce traité remplit le cinquième livre de la Relation de l'empire de la Chine par Navarette; et cet historien ajoute de lui-même, qu'il a reconnu par sa propre expérience que tels étaient les sentiments des lettrés de la Chine, auxquels ils étaient si fortement attachés, qu'il n'y avait pas moyen de leur persuader le contraire. Voyez la Relation de Navarette dans le premier volume du Recueil des voyages par Churchill, en anglais, p. 115, 157 et suiv.

(1) Aristot., *Metaphys.*, lib. I, cap. 3.

(2) Cicero, *de Natura Deorum*, lib. I, cap. 5.

assure positivement que ce philosophe ne supposait point qu'un esprit divin eût présidé par sa puissance efficace à la première formation des choses. *Nihil huic operi quod, mundo considerato, tam admirabile aspicimus, ex divina mente præposuit* (1).

En admettant le rapport de Cicéron pour le plus vrai, il s'ensuit qu'il était parvenu jusqu'à Thalès quelque reste de la tradition primitive de la création du monde : car Dieu forma la terre d'une espèce de chaos ou d'une masse de matière fluide. Minutius Félix dit que cette pensée était trop sublime pour être de l'invention d'un philosophe grec, et qu'elle tirait sûrement son origine d'une révélation divine ou de la tradition (2). Thalès avait voyagé en Orient : il pouvait bien l'y avoir puisée ; on sait encore qu'il était d'extraction phénicienne. Diogène Laërce rapporte un mot de Thalès qui, s'il est réellement de lui, confirme les sentiments que Cicéron lui donne. Voici cette sentence : *Le monde est la plus magnifique et la plus belle des choses, car il est l'ouvrage de Dieu* (3). Il est vrai que Plutarque rapporte cette sentence un peu différemment : il lui fait dire que *le monde est la plus belle des choses, parce que tout ce qui est bien arrangé et convenablement ordonné, est une partie du monde* (4). L'inexactitude me paraît être du côté de Plutarque, et la fidélité du côté de Diogène Laërce. Quoique l'on puisse dire en faveur de Thalès, qu'aucun des philosophes de l'école ionienne, dont il fut le fondateur jusqu'au temps d'Anaxagore, n'attribua la formation de l'univers à un être intelligent.

Le savant docteur Campbell n'est pas content du compte que Cicéron rend de la doctrine de Thalès, dans le passage cité. Il est probable, selon lui, que Thalès regardait l'eau comme l'unique principe des choses et de leur formation ; et il ne connaît point d'autre philosophe que Cicéron, qui explique autrement l'opinion de Thalès. Il prétend que ce passage de l'orateur romain est tronqué et imparfait, et conséquemment douteux et incertain. Je ne puis être du sentiment du docteur Campbell. Cicéron s'est expliqué d'une manière claire et distincte, sans équivoque ; le passage est entier, et l'on ne voit pas ce qui pourrait en rendre le sens douteux. Je conviens que la réfutation de ce sentiment par Velléius est conçue en termes assez équivoques, et l'on est généralement d'accord qu'il y a là quelque lacune ou quelque corruption du texte. Lambinus a proposé une correction, et le docteur Davies une autre. Cependant le texte, quoique visiblement altéré, fait suffisamment connaître que Velléius suppose que Thalès n'attribuait point la production et la formation des choses à l'eau seule, comme principe unique, mais qu'il maintenait qu'une intelligence divine y avait coopéré ou présidé par sa puissance formatrice. Peut-être Thalès pensait-il qu'un Dieu uni à la masse des eaux avait produit les choses comme âme du monde. Il est même assez probable que telle était l'opinion de Thalès. Plutarque paraît confirmer cette conjecture en disant que Thalès pensait que *l'esprit ou l'intelligence du monde était Dieu* (1), ce qui rendait une bonne raison d'un autre mot du même philosophe grec, qui disait que *tout était plein de dieux*. En effet, en supposant que Dieu fût l'âme du monde, il pouvait regarder les âmes particulières et les autres êtres intelligents comme des portions de la grande âme universelle, ainsi que Pythagore et les stoïciens le soutinrent dans la suite ; et, par une conséquence naturelle, ces âmes, les intelligences, et toutes les parties de l'univers qui participaient à l'âme universelle, étaient autant de dieux, système qui établissait le polythéisme. Tout cela est fort d'accord avec l'idée que Stobée nous donne de la philosophie de Thalès. Il lui fait dire que *l'esprit ou l'intelligence du monde est Dieu, que le monde est animé et plein de démons* (2).

§ 8. *De Pythagore.*

Pythagore, presque contemporain de Thalès, fut un philosophe d'une grande réputation ; il fonda la secte italique. On le compte ordinairement parmi les théistes de l'antiquité. Il admettait un esprit incorporel qui était Dieu. Lactance le dit en termes formels : *Pythagore reconnaît l'existence d'un Dieu, en disant que c'est une intelligence incorporelle.* « *Pythagoras unum Deum confitetur dicens incorporalem esse mentem.* » Mais Pythagore exposa sa doctrine d'une manière si obscure, qu'en lui supposant les sentiments les plus orthodoxes en matière de religion, le peuple néanmoins n'en pouvait tirer absolument aucune utilité. Eût-il été un guide sûr s'il se fût expliqué d'une manière claire et intelligible ? C'est ce qui n'est pas bien décidé, malgré le témoignage favorable de Lactance.

Dans un passage cité par Clément d'Alexandrie, Pythagore assure que Dieu est l'âme du monde et un certain mélange ou tempérament de toutes choses (3). Dieu était donc, selon lui, un esprit diffus dans toute la nature, qui animait tous les êtres, suivant leur capacité. Quoiqu'il donne le nom de substance incorporelle à cette âme, il ne paraît pas qu'il la regardât comme un esprit pur dans le sens strict ; car il suppose que la substance divine est un éther subtil et délié, répandu dans tout l'univers, lequel est la cause de l'ordre qui s'y observe, et la source de la vie de tous les êtres. Si nous en croyons Diogène Laërce, Pythagore pensait que le soleil, la lune et les autres astres étaient pleins de cette substance éthérée que

(1) Augustin., *de Civit. Dei*, lib. VIII, cap. 2, p. 146, ed. Bened.

(2) Minutius Felix, cap. 19, p. 149, 150, edit. Var. Lugd. Bat., 1672.

(3) Ποίημα γὰρ θεός. Diog. Laërt., lib. I, § 35.

(4) Plutarch., in Convivio septem sapientum. Oper. tom. II, p. 153, G.

(1) Plutarch. de Placitis Philosophorum, lib. I, cap. 7.

(2) Stob., Eclog. Phys. lib. I, cap. 2, edit. Plantin ; Diog. Laërt., lib. I, § 27.

(3) [illegible] Clemens Alex., Cohort. ad gentes, p. 64 ; edit. Potter.

Cicéron nomme une ardeur céleste, une chaleur vitale, *ardor cœlestis;* et conséquemment qu'ils étaient dieux (1) ; que l'âme était une particule détachée de l'éther céleste (2). C'est sur cela qu'il fonde l'immortalité de l'âme, tout ce qui vient de l'éther immortel devant être immortel comme lui (3). Cicéron en prend occasion d'assurer que Pythagore et les pythagoriciens ne doutèrent jamais que nos âmes ne fussent des portions prises de la grande âme divine. *Pythagoram, pythagoreosque nunquam dubitasse quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus* (4). Velleius saisissant cette occasion de ridiculiser le sentiment de Pythagore, dit que *Dieu est donc démembré et disséqué lorsqu'il arrive que des âmes soient détachées de sa substance pour venir animer les corps mortels, et que lorsqu'une âme est misérable, ce qui est le sort de la plupart d'elles, une partie de Dieu est misérable, ce qui ne peut pas être. Et si l'âme était Dieu, pourquoi les hommes naissent-ils si ignorants? » Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo animi nostri carperentur, non vidit distractione humanorum animorum discerpi et dilacerari Deum, et cum miseri animi essent (quod plerisque contigerit), tum Dei partem esse miseram ; quod fieri non potest. Cur autem quidquam ignoraret animus hominis, si esset Deus* (5) ? »

Le système de Pythagore conduit directement au polythéisme ; et il doit être regardé lui-même comme un des partisans et des défenseurs de la pluralité des dieux. Pythagore, dit Iamblique, avait appris ce qui concernait le culte des dieux dans les mystères des Egyptiens, dans ceux d'Eleusis, et les autres auxquels il s'était fait initier (6). Cette observation d'Iamblique, pour le dire en passant, suppose que l'on enseignait dans les mystères à adorer plusieurs dieux suivant le culte et les cérémonies que les lois prescrivaient (7).

§ 9. *D'Anaxagore.*

Anaxagore est le premier, suivant la remarque de Cicéron, qui *ait assuré qu'un Esprit infini réglait et opérait par sa force et sa volonté l'ordre et le mouvement de toutes les choses. « Anaxagoras primus omnium rerum descriptionem et motum Mentis infinitæ vi ac ratione designari ac confici voluit* (8). Ce passage de Cicéron semble contredire ce que le même Cicéron avait dit de Thalès quelques pages plus haut. Car si Thalès a enseigné que l'intelligence divine avait fait toutes les choses de la substance de l'eau, comment Anaxagore, qui vivait dans des temps postérieurs à Thalès, peut-il être le premier qui ait rapporté la formation du monde à un esprit infini et divin ? Pour accorder Cicéron avec lui-même, il faut supposer quelque différence entre la doctrine de Thalès et celle d'Anaxagore sur cette matière. Le meilleur moyen de conciliation qu'ait trouvé le docteur Davies, a été de dire que Thalès supposait que Dieu était l'âme du monde, mêlée et unie à la matière ; et c'était là probablement son opinion, comme je l'ai observé ; au lieu qu'Anaxagore le regardait comme une intelligence pure qui, loin d'être unie à la matière, était une substance absolument incorporelle. Cette distinction est analogue à ce que Cicéron fait dire à Velleius pour réfuter Anaxagore. Il reproche à ce philosophe de se rendre inintelligible lorsqu'il parle d'un esprit simple et pur, séparé de la matière et de toute composition corporelle, sans aucun mélange ni union quelconque avec quoi que ce soit. *Aperta simplexque mens, nulla re adjuncta, qua sentire possit, fugere intelligentiæ nostræ vim et notionem videtur.*

Aristote fait le même rapport de la doctrine d'Anaxagore. Il dit que selon lui l'intelligence qui avait produit l'univers était la seule intelligence simple, pure et sans mélange (1). Diogène Laërce nous dit qu'Anaxagore pensait que l'Esprit était l'origine ou le principe du mouvement (2). Plutarque nous représente ainsi son opinion : *Les corps existaient dès le commencement, mais l'Esprit ou l'intelligence de Dieu les mit dans le bel ordre qu'ils ont, et produisit ainsi l'univers ou le tout* (3). Cette découverte était réputée alors si merveilleuse, qu'Anaxagore en acquit le nom d'*Esprit*, Νοῦς. Cependant il ne paraît pas que cette belle partie de sa doctrine fût adoptée par les philosophes qui lui succédèrent, si ce n'est par Socrate et ses disciples. Anaxagore lui-même ne fit pas un assez grand usage de cet excellent principe, dans l'explication des phénomènes particuliers de la nature. S'il en avait tiré meilleur parti, peut-être que d'autres auraient suivi la route qu'il leur aurait tracée. Mais Socrate lui reproche avec justice d'avoir attribué à des causes matérielles et purement mécaniques des phénomènes dont il devait chercher la cause dans son premier principe des choses. Aristote fait la même observation (4). Il veut expliquer la formation des animaux, sans recourir à l'action de Dieu, en quoi il se rapproche des épicuriens. Il suppose que les animaux sont sortis naturellement du sein humide de la terre échauffée par le soleil, et qu'ensuite ils se sont engendrés les uns les autres par l'accouplement (5).

Cette erreur d'Anaxagore fait soupçonner au docteur Campbell que ce philosophe ne parvint point à la notion d'un Esprit infini

(1) Diogen. Laërt., lib. VIII, § 27.
(2) Ἀπόσπασμα αἰθέρος.
(3) Ἀθάνατον εἶναι αὐτὴν (ψυχὴν) ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατον ἐστι., Id., ibid., § 28.
(4) Cic. Cato Major, sive de Senectute, cap. 21.
(5) Cicero. de Natura Deorum, lib. I, cap. 11.
(6) Iamblic., in Vita Pythag., sect. 151, 152.
(7) Le docteur Campbell parle fort au long de Pythagore et de ses sentiments ; mais il ne veut pas convenir que ce philosophe eût des notions justes d'un dieu créateur de l'univers. Necessity of Revelat., p. 256-264.
(8) Cicer., de Natura Deorum, lib. I, cap. 11.

(1) Μόνον τῶν ὄντων ἁπλοῦν, καὶ ἀμιγῆ καὶ καθαρόν. Arist., de Anim., lib. I, cap. 2.
(2) Νοῦν τε ἀρχὴν κινήσεως. Diogen. Laërt., lib. II.
(3) Plutarch., de Placitis philosophorum, lib. I, cap. 7. Oper. tom. II, p. 881, A, edit. Francof.
(4) Aristot., Metaphys., lib. I, cap. 4.
(5) Diogen. Laert., lib. II, § 9.

par les seules forces de sa raison, en méditant sur la connexion des choses, leur ordre et leur cause. Il faut avouer qu'une telle méprise ne nous donne pas une idée bien favorable de son habileté à conclure des ouvrages de la nature à l'existence et aux perfections de la Divinité. On ne peut pas prouver aussi qu'il n'eût aucune connaissance de l'ancienne tradition. D'un autre côté, on ne saurait assurer qu'il lui fût impossible de parvenir à la connaissance de Dieu par le seul exercice de ses facultés naturelles. La raison humaine découvre souvent quelque partie d'une vérité sans la découvrir tout entière : elle peut être conséquente en un point, et très-inconséquente dans un autre, relativement au même objet : ce sont de ces contradictions malheureusement trop communes pour l'honneur de l'humanité. En avouant qu'Anaxagore était convaincu en général qu'un Esprit pur et intelligent, et non une matière aveugle et grossière, était la cause du mouvement et le principe de l'ordre admirable qui éclate entre toutes les parties de l'univers ; en avouant que la raison seule lui avait découvert cette importante vérité, cependant on peut bien supposer qu'à l'exemple des autres philosophes, il essaya d'expliquer certains phénomènes particuliers de la nature, par des hypothèses de sa propre invention, et qu'ainsi il voulut faire briller la sagacité de son esprit en proposant ce qui lui semblait être l'origine la plus probable des animaux. Le peu de succès de cette tentative prouve seulement la faiblesse de la raison humaine lorsqu'elle se fie trop à ses lumières dans des recherches aussi délicates. Il n'est pas étonnant qu'Anaxagore n'eût pas une idée aussi sublime, aussi étendue de la sagesse de Dieu dans la création du monde qu'en avait le prophète royal, lorsqu'il dit : *Je te bénirai, Seigneur, parce que tes ouvrages me frappent d'une sainte frayeur et d'une admiration respectueuse : tes œuvres sont merveilleuses*, etc.

§ 10. *De Socrate.*

Socrate est peut-être le plus grand homme de l'antiquité profane : au moins il est estimé le plus sage et le meilleur des philosophes qui ont fleuri avant la venue de notre divin Sauveur. Xénophon nous assure qu'il ne traita point de l'origine des choses. Il était si peu porté à ces sortes de recherches, qu'il blâmait ouvertement et sévèrement la folie et la présomption de ceux qui se livraient à de vaines spéculations sur des matières qu'il regardait comme fort au-dessus de l'entendement humain : il pensait de plus que ces recherches n'étaient point agréables aux dieux. Ce qui avait si fort indisposé Socrate contre les recherches physiques sur la nature et l'origine des choses, c'est que les philosophes, ses prédécesseurs, qui s'y étaient adonnés, étaient tombés, pour la plupart, dans des hypothèses si singulières et si extravagantes, et surtout si voisines de l'athéisme, qu'on ne pouvait trop en craindre le danger (1). J'ai pourtant observé ci-dessus qu'il approuvait Anaxagore d'avoir établi pour principe de sa cosmogonie, qu'une intelligence infinie était la cause efficiente de l'univers et de l'ordre qui y régnait, quoiqu'il le censurât en même temps de n'avoir pas fait une application assez étendue de ce grand principe.

Voyons donc quel usage Socrate en fit lui-même. Xénophon, qui a composé un livre *des Choses Mémorables de Socrate*, nous servira de guide. Ce qu'il rapporte des sentiments de cet illustre philosophe est écrit avec beaucoup de clarté, de simplicité et de jugement, et mérite plus de foi que ce qu'en a dit Platon, qui souvent semble nous donner ses propres opinions sous le nom de son maître.

La conversation de Socrate avec Aristodème est, sans contredit, un des plus beaux morceaux de philosophie que nous a laissés l'antiquité païenne. Aristodème nous est représenté comme un de ces hommes qui font peu de cas de la religion, et qui saisissent toutes les occasions de la tourner en ridicule. Le dessein de Socrate est de le convertir, de lui donner une idée juste de Dieu et de sa providence, et de le porter à rendre à la Divinité le culte et les honneurs qui lui sont dus. Dans cette vue, il fait d'excellentes réflexions sur la fabrique merveilleuse du corps humain, sur la savante disposition de ses parties et sur l'usage auquel elles sont visiblement destinées. Du corps il passe à l'âme. Il en considère les admirables facultés et les excellentes qualités. Il conclut que des choses si merveilleuses, où brille tant d'intelligence et de dessein, ne sauraient être l'ouvrage du hasard ; mais qu'elles sont la production d'une sagesse et d'une bonté infinies. Il parle de l'intelligence ou de la prudence dont l'univers offre partout des traits éclatants (1), et qui a arrangé toutes les choses de la manière la plus convenable (2). Il représente l'œil de Dieu voyant toutes les choses à la fois, et il semble indiquer que l'homme en particulier est l'ouvrage immédiat de Dieu qui le fit dès le commencement (3).

On ne peut voir sans une affliction sensible que dans tout ce dialogue, Socrate parle des dieux au nombre pluriel. Il nous représente les dieux comme auteurs de la nature humaine, prenant un soin particulier du genre humain, ordonnant et disposant toutes choses pour le plus grand bien des hommes, voyant et connaissant toutes choses (4). La conclusion du dialogue a quelque chose de remarquable : *Voulez-vous essayer*, dit-il, *si en adorant les dieux, vous en recevrez la connaissance des choses difficiles à connaître pour les hommes? Vous comprendrez que la Divinité est d'une nature si grande et si parfaite, que les dieux savent et voient tout, sont présents partout et prennent soin de toutes choses* (5).

(1) Xenoph., Memorab. Socrat., lib. I, cap. 1, § 11, 12, 13; lib. IV, cap. 6, § 5, 6.

(1) Τὴν τοῦ παντὸς φρόνησιν.

(2) Xenoph., Memorab. Socrat., lib. I, cap. 4, § 17.

(3) Ὁ δὲ ἀρχὴν πάντων ἀποφαινόμενος. Xenoph., Memorab. Socrat., lib. I, cap. 4, § 5.

(4) Xenoph., Memorab. Socrat., lib. I, cap. 4, § 11, 12, 13, 14.

(5) Xenoph., Memorab. Socrat., lib. I, c. 4, § 18. Τόμος 3

Ici Socrate parle dans les termes les plus magnifiques de la Divinité (1) ; et si l'on prenait séparément ce passage et quelques autres semblables, on serait tenté de les entendre du vrai Dieu et de lui seul. Mais les expressions qui suivent, d'accord avec celles qui précèdent immédiatement, font assez connaître qu'il ne s'agit pas d'un seul Dieu, mais des dieux. La divinité dont parle Socrate, n'est point l'apanage d'un seul être, mais de plusieurs qui partagent ensemble les caractères et les attributs divins. Xénophon, ayant rapporté la conversation de Socrate avec Aristodème, y joint cette réflexion : *Socrate disait ces choses pour engager ceux qui conversaient avec lui, non-seulement à s'abstenir de toute impureté, injustice ou bassesse, lorsqu'ils sont vus des hommes, mais encore dans la solitude, en leur persuadant qu'il n'y a aucune de leurs actions qui soient cachées aux dieux* (2).

La même observation est applicable à une autre conversation de Socrate avec Euthydème, rapportée aussi par Xénophon (3). Il y a surtout un passage dans ce dialogue qui mérite une attention particulière. Il conseille à Euthydème de ne pas s'attendre à voir les formes des dieux ; mais de penser plutôt que c'est assez de voir leurs ouvrages, pour devoir leur rendre le culte et les honneurs qu'ils méritent. *Car*, ajoute-t-il, *c'est par leurs ouvrages seuls que les dieux se manifestent aux hommes. Lorsque les autres dieux nous envoient quelques biens, ils le font sans se rendre visibles. De même celui qui a fait et arrangé le monde où sont rassemblés tous les biens et toutes les beautés de la nature, celui qui les conserve dans un état toujours florissant, pour le bien de ceux qui en font usage; celui-là, dis-je, fait les plus grandes choses ; il nous manifeste sa puissance et sa bonté, en réglant et gouvernant tout, mais il nous est toujours invisible* (4).

Dans ce beau passage, Socrate semble parler d'un Etre créateur et arbitre suprême de l'univers, qu'il distingue des autres dieux (5) ; il lui attribue exclusivement à tout autre la formation et le gouvernement du monde, de ce monde merveilleux où est rassemblé tout ce qu'il y a de bon et de beau (6). Cependant il avait dit la même chose des dieux, dans sa conversation avec Aristodème : il leur avait attribué l'ordre et l'arrangement des choses les plus grandes et les plus belles du monde (7), et de plus la constitution de la nature humaine.

Le but du dialogue de Socrate avec Euthydème, dont le passage qui nous occupe à présent fait partie, est de montrer que les dieux ne cessent de faire du bien aux hommes, et que par conséquent la reconnaissance exige qu'on leur rende hommage. Socrate exalte donc la bonté des dieux, leur attention à pourvoir abondamment à nos besoins, à nos commodités et même à nos plaisirs. Il parle éloquemment des dons qu'ils nous ont faits : ils nous ont donné le sentiment, la raison, la parole, les facultés du corps et les propriétés de l'âme. Ils nous ont donné la terre pour l'habiter et en recueillir les différentes productions, les astres pour éclairer notre demeure et régler le cours des saisons, des animaux de toutes les espèces pour en faire nos esclaves, et en tirer divers services. Il rapporte toutes ces choses à la providence des dieux, et allègue une infinité d'exemples éclatants de leur bonté envers le genre humain. Il termine cet excellent discours par cette conclusion remarquable et judicieuse : *Nous devons honorer les dieux selon notre capacité, et attendre d'eux avec confiance les plus grandes bénédictions. Car de qui l'homme sensé doit-il espérer les plus grands dons, si ce n'est de ceux qui ont le pouvoir de faire du bien aux hommes dans les circonstances les plus essentielles? Ce que nous avons déjà reçu de leur bonté, nous répond de leurs dispositions favorables à notre égard. Mais comment l'homme peut-il espérer autrement de mériter leur faveur, sinon en s'étudiant à leur plaire? Et peut-on mieux leur plaire qu'en leur obéissant, selon tout son pouvoir* (1) ?

Il paraît, par l'ensemble de ce dialogue et du précédent, que si Socrate avait une notion de l'Etre suprême, comme il est probable qu'il l'avait, il n'a pas pris assez de soin de distinguer ce grand Être, le seul digne de nos adorations, des dieux populaires. Il parlait suivant les principes du polythéisme, lorsqu'il recommandait si instamment en toute occasion de respecter les dieux, de les adorer, de leur obéir, d'en attendre toutes sortes de biens, de chercher à mériter leur bienveillance, de s'appliquer à leur plaire en tout, de se soumettre entièrement à leur volonté. Ce que je dis de Socrate, est également vrai de Xénophon, qui suivit exactement la doctrine de ce grand philosophe.

§ 11. *De Platon.*

Platon fut aussi un des disciples de Socrate. Ce philosophe fut surnommé le Divin ; et si l'on doit juger de ses vrais sentiments par plusieurs passages de ses ouvrages, on ne saurait douter qu'il n'ait reconnu dans son cœur un seul Dieu suprême. Tantôt il l'appelle *l'Auteur et le Père de l'univers* (2) : il lui donne partout les épithètes les plus sublimes et les plus magnifiques : *c'est le Dieu au-dessus de tout* (3)... *l'Architecte du monde, celui qui en a ordonné et conçu le système* (4)... *la cause de toutes choses* (5)... *l'Etre par excellence, celui*

θεῖον, ὅτι τοσαῦτον καὶ τοιοῦτον ἔστιν, ὥσθ' ἅμα πάνθ' ὁρᾶν, καὶ πάντα ἀκούειν, καὶ πανταχοῦ παρεῖναι, καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι αὐτούς, id est θεούς.

(1) Τὸ θεῖον.

(2) Xenoph., Memorab. Socrat., lib. I, § 19.

(3) Id., ibid., lib. IV, cap. 3.

(4) Id., ibid., § 13.

(5) Οἱ ἄλλοι.

(6) Ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἐστι.

(7) Θεῶν τὰ μέγιστα καὶ καλλίστα συνταξάντων. Xenoph., Memorab. Socrat., lib. I, cap. 4, § 15.

(1) Xenophon., Memorab. Socrat., lib. IV, cap. 3, § 17.

(2) Ὁ ποιητὴς καὶ ὁ πατὴρ τοῦ παντός. Plato, in Timæo.

(3) Ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός.

(4) Τῆς συστάσεως κτίστης.

(5) Πάντων αἴτιος.

qui est véritablement et par qui tout le reste existe (1)... *le souverain bien* (2).

Mais Platon ne pensait pas qu'il convînt de communiquer au peuple ces sublimes spéculations. Ce Dieu suprême était le dieu des philosophes, et il ne le proposa jamais à l'adoration du peuple. Partout il parle des dieux selon les principes du polythéisme. Lorsqu'il entreprend de prouver l'existence de la Divinité contre les athées, il s'attache à démontrer qu'il y a des dieux ; et lorsqu'il parle de la Providence, c'est de la providence des dieux. Et quels sont ces dieux qu'il propose au peuple, pour des objets dignes de ses hommages, de ses prières, de sa confiance, de sa soumission? Ce sont les cieux et les corps célestes, le soleil, la lune, les étoiles et les autres dieux établis par les lois et adorés publiquement. Voilà les dieux que Platon recommande d'honorer, comme je le prouverai plus amplement ailleurs. C'est ce que Velleius reproche à Platon dans Cicéron. Ayant observé que ce philosophe dit que Dieu est un Etre ineffable que l'on ne saurait nommer, un Etre sans corps, qui a fait le monde, il ajoute : *Et ce même Platon assure, dans son Timée et dans le livre des Lois, que le monde est dieu, que le ciel, les astres, la terre, les âmes sont dieux, et ceux mêmes que les anciens ont adorés comme tels : ce qui répugne en soi et ne peut pas être. «Idem et in Timæo dicit, et in legibus, et mundum Deum esse, et cœlum, et astra, et terram, et animos, et eos quos majorum institutis accepimus: quæ et per se sunt falsa perspicue, et inter sese vehementer repugnantia* (3).»

§ 12. *D'Aristote.*

Les sentiments du célèbre Aristote concernant la Divinité ne sont ni clairs, ni d'accord entre eux. Il blâme ceux qui attribuent l'origine du mouvement au hasard ou à la pure matière ; il assure qu'il y a un premier moteur, éternel, et il l'appelle le Dieu suprême. Il lui donne les titres glorieux d'invisible, d'immuable, d'éternel, d'incommensurable, d'Etre sans parties, sans corps, et tout à fait dégagé de la matière.

Néanmoins lorsque l'on vient à examiner de plus près les sentiments d'Aristote, on trouve que ce Dieu suprême est seulement une Intelligence qui, comme une âme, ou une forme substantielle, anime et gouverne la sphère la plus élevée des cieux, cette sphère la plus parfaite de toutes, qui de toute éternité se meut d'un mouvement circulaire et uniforme, et donne le branle à toutes les autres parties de ce grand tout que l'on appelle monde. Cependant il y a encore d'autres sphères célestes, selon lui, qui se meuvent éternellement aussi, qui sont animées et gouvernées par des intelligences particulières ; et les intelligences unies à ces sphères sont des êtres éternels et immortels, comme le premier moteur, immuables, indivisibles, incommensurables et sans parties comme lui. Voilà les dieux de l'ancienne tradition, dit Aristote, voilà les dieux de la vraie théologie telle qu'elle fut dans la pureté de son origine. Quant aux autres dieux, savoir les héros déifiés, ils ne furent inventés que longtemps après, suivant le même philosophe, par des vues purement politiques, pour retenir le peuple dans l'obéissance des lois (1).

§ 13. *De Cicéron.*

Passons des Grecs aux Romains. Ceux-ci tirèrent toute leur philosophie des Grecs ; et le plus grand des philosophes romains est, sans contredit, le célèbre Cicéron, qu'il suffit de nommer pour en faire l'éloge. Il fut à la fois le père de l'éloquence et de la philosophie romaines. Il a fait un traité particulier de la Nature des dieux : et c'est là qu'il faut chercher ses vrais sentiments sur la Divinité. Il est vrai que, suivant la méthode de la nouvelle Académie, dont il avait adopté la manière de philosopher sinon les sentiments, il raisonne sur toutes ses opinions, sans se déterminer positivement pour aucune. Mais la manière dont il s'explique dans la conclusion de ce traité, fait assez connaître quelle est l'opinion que Cicéron estimait la plus probable. Il penchait pour la doctrine des stoïciens. Aussi tout le second livre est employé à développer et soutenir les sentiments des stoïciens concernant la Divinité. Balbus apporte les plus forts arguments en leur faveur. Il raisonne avec beaucoup de force et d'éloquence des beautés de la nature, de l'ordre et de la sagesse qui éclatent dans l'univers, pour montrer que ces merveilles si surprenantes, qui portent le caractère sensible d'une Intelligence, ne peuvent pas être l'effet du hasard ni du concours fortuit des atomes. Mais toute la conclusion que les stoïciens tiraient de cette considération se réduisait à regarder le monde comme animé par une intelligence qui lui servait d'âme universelle. Cette âme était Dieu, et cette âme n'était pourtant qu'un feu ou un éther intellectuel, répandu dans toutes les parties de la nature, pour y produire tous les phénomènes, toutes les générations, en un mot, tous les êtres suivant leurs différentes espèces (2). Balbus soutient aussi la divinité des astres, parce que les astres sont animés par l'âme universelle. C'est d'après ce sentiment des stoïciens qu'il faut expliquer plusieurs passages de Cicéron, qui regardent la Divinité, et que l'on rapporte assez ordinairement pour montrer qu'il rejetait, au moins intérieurement, les dieux populaires de la nation. Il parle en général de plusieurs dieux ; rien n'est plus certain. Lors même qu'il prouve l'existence de la Divinité et de la Providence, contre les athées et les épicuriens, il favorise le polythéisme ; et du reste lorsqu'il parle pour le peuple, il recommande et encourage fortement le culte des

(1) Τὸ ὄν.
(2) Τὸ ἀγαθόν.
(3) Cicero, de Natura Deorum, lib. I, cap. 12, p. 32.

(1) Aristot., Metaphys. lib. XIV, cap. 8. Oper. tom. II, p. 1005, edit. Paris., 1629. Si l'on veut connaître dans un plus grand détail les sentiments d'Aristote, on peut consulter la Nécessité de la révélation par le docteur Cumberl., p. 276 et suiv., où l'on trouvera plusieurs passages extraits des livres de ce philosophe.

(2) La doctrine des stoïciens concernant la Divinité sera plus amplement examinée dans le chapitre suivant.

dieux établis par les lois et maintenus par l'autorité des magistrats. Je reviendrai dans la suite sur cette matière.

§ 14. *Combien les systèmes philosophiques étaient peu capables de détruire l'idolâtrie.*

J'ai fait mention des plus grands philosophes de l'antiquité païenne, qui fleurirent avant le christianisme. J'ai donné un abrégé succinct, mais fidèle, de leurs sentiments. Qu'en résulte-t-il? que leurs systèmes philosophiques ou théologiques n'étaient rien moins que propres à retirer les nations de l'idolâtrie et du polythéisme où elles étaient plongées. Ils enseignèrent plusieurs bonnes choses; mais elles étaient mêlées de grandes erreurs; et à l'égard du vrai qu'ils purent découvrir et enseigner, ils manquaient encore d'une autorité suffisante pour le faire recevoir des hommes. L'excellence de leur philosophie ne prouve point que les seules lumières de la raison livrée à elle-même suffisent en matière de religion, à moins que l'on ne démontre auparavant qu'ils ne devaient qu'à leurs recherches et à la seule force de leurs génies, ce qu'ils enseignèrent de juste et de raisonnable. Mais quoi que l'on puisse penser de la possibilité d'un tel phénomène moral en lui-même, il n'a pas eu lieu dans le fait, autant que nous en pouvons juger par les éclaircissements que l'antiquité nous fournit sur ce point. Peu de personnes, j'en conviens, seront portées à croire que les païens, surtout les sages et les philosophes païens, tirèrent la connaissance qu'ils eurent de la Divinité et des premiers principes de la religion naturelle, d'une autre source que de leur propre raison, sans le secours de la révélation ou de la tradition. Le savant docteur Sykes a prétendu prouver que ces anciens sages ne devaient leur science qu'à eux-mêmes (1). Il pense que les premiers principes de la religion naturelle étant très-raisonnables en eux-mêmes, des hommes doués de raison, et d'une raison forte, vive et pénétrante, pouvaient bien les découvrir par la seule voie du raisonnement.

Quand on conviendrait qu'ils le pouvaient, s'ensuit-il qu'ils l'ont fait. Il y a plusieurs choses qui nous paraissent parfaitement conformes à la raison, lorsqu'on les connaît et que l'on n'aurait pourtant pas découvertes par la seule force de la raison, si l'on n'en avait pas été instruit d'ailleurs. J'en ai déjà donné des preuves et des exemples (2). J'y ajouterai le témoignage respectable de Cicéron, cité par le savant auteur de la Divine Légation de Moïse. Il n'y a point d'esprit si pénétrant, dit Cicéron, qui puisse découvrir de lui-même des choses si sublimes, si on ne les lui montre pas; et cependant ces choses ne sont pas si obscures qu'un bon esprit ne les comprenne parfaitement, lorsqu'on les lui montre. *Nam neque tam est acris acies in naturis hominum atque ingeniis, ut res tantas quisquam, nisi monstratas, possit videre : neque tanta tamen in rebus obscuritas, ut eas non penitus acri vir ingenio cernat, si modo adspexerit* (1).

Si nous devons nous en rapporter aux témoignages des païens mêmes, nous en conclurons qu'ils durent la plus grande partie de leurs connaissances religieuses et morales, à la tradition et à d'autres secours étrangers. Le docteur Sykes fait certains aveux à ce sujet, qui ne s'accordent guère avec son système. Il convient que Platon, qui surpassa de beaucoup tous les philosophes païens par ses sublimes spéculations sur la Divinité *apprit des étrangers les grands principes de sa philosophie, ainsi qu'il le confesse lui-même* (2). Il reconnaît que *la philosophie grecque était presque toute tirée de celle des Barbares, comme Clément d'Alexandrie le prouve avec certitude dans ses Stromates* (3). Il dit qu'*Eusèbe a aussi prouvé que les Grecs avaient reçu toutes leurs connaissances des étrangers, et qu'il l'a prouvé de la manière la plus incontestable par des preuves sans réplique* (4). Il déclare de plus qu'*il est très-sûr que les plus savants et les plus sages des Grecs voyagèrent en Egypte, et que ce fut là qu'ils apprirent le dogme de l'unité de Dieu et d'autres vérités également importantes* (5).

N'est-ce pas là réfuter ce que l'on voulait prouver? Le docteur Sykes prétend que les païens ne durent qu'à eux-mêmes et à la force de leurs facultés naturelles, la connaissance qu'ils eurent de Dieu, de ses perfections et des principaux articles de la religion naturelle, sans que leur raison fût aidée dans cette recherche par aucune révélation ou tradition. Si quelques philosophes du paganisme peuvent prétendre à cette gloire, ce sont assurément les philosophes grecs, qui surpassèrent tous les autres par la subtilité et la pénétration de leur génie. Ils étaient plus capables que tous les autres de s'élever à la connaissance de Dieu et aux grandes vérités de la religion naturelle. Cependant le docteur Sykes avoue que leur savoir ne vint point d'eux-mêmes par la voie du raisonnement; mais qu'ils le tirèrent des autres par la voie de la tradition et de l'instruction : quoiqu'ils fussent bien en état de trouver ensuite des arguments propres à soutenir les vérités qu'on leur avait apprises.

Notre auteur semble avoir aperçu le côté faible de son système, et après avoir dit que les Grecs puisèrent leurs connaissances chez les Egyptiens, il prétend que ceux-ci ne durent leur science à personne, ni à aucune sorte de tradition, qu'elle fut le fruit précieux de leurs recherches et de leurs profondes méditations (6). Mais est-il croyable que les Egyptiens découvrirent d'eux-mêmes ce

(1) Fondements et Connexion de la religion naturelle et révélée, chap. 14 et 15. Ces deux chapitres font le tiers de l'ouvrage.

(2) Voyez le discours préliminaire que j'ai mis à la tête de cet ouvrage.

(1) Cicero, de Oratore, lib. III, cap. 31.

(2) Fondements et Connexion de la religion naturelle et révélée, p. 450, en anglais.

(3) Là même, p. 479 de l'original anglais.

(4) Là même, p. 494.

(5) Là même, p. 585.

(6) Fondements et Connexion de la religion naturelle et révélée, p. 496.

que les plus habiles philosophes grecs, ceux de tous qui portèrent le plus loin l'art du raisonnement, ne purent trouver? Sans s'arrêter à la simple probabilité, n'est-il pas de fait que les Egyptiens ne raisonnaient point sur les principes de leur théologie; cette théologie était plus traditionnelle que rationnelle. Ils croyaient à la doctrine qu'ils tenaient d'une ancienne tradition : et cette doctrine, tenue secrète, n'était point communiquée au peuple. Ce n'est pas que cette tradition se fût conservée dans sa pureté. Plus on remonte dans l'antiquité, et plus on trouve de preuves que les connaissances religieuses venaient d'une tradition, et non des seules forces de la raison. Dans la suite, c'est-à-dire dans les âges de la science et de la philosophie, ces connaissances auraient dû se perfectionner. On devait s'y attendre. Cependant, malgré le double secours que les philosophes purent tirer des restes de la tradition et de l'exercice de leur raison, ils ne firent pas de progrès assez marqués dans la science de Dieu et de la religion, pour servir de guides et de maîtres au genre humain dans ces matières.

Après avoir combattu le sentiment du docteur Sykes, il convient de lui rendre justice. Quoiqu'il soutienne que les philosophes païens ne devaient qu'à eux seuls leurs connaissances religieuses et morales, il est bien éloigné d'en inférer l'inutilité de la révélation, comme font les déistes. *Quoique les païens*, dit-il, *découvrissent et connussent tant de choses touchant la Divinité, et un état à venir; cependant à cause du grand nombre d'absurdités et d'extravagances qu'ils y avaient ajoutées, à cause de l'idolâtrie grossière établie partout, à cause de la quantité de fables mêlées à la vérité, à cause des faussetés apparentes qu'ils avaient embrassées; à cause du danger imminent que courait tout honnête homme qui se hasardait à leur montrer la vérité, à cause*, dis-je, *de tout cela, il était nécessaire qu'il y eût une réformation et que l'on rappelât les hommes à la vraie règle des actions. Il était au-dessus des forces du plus sage d'entre les mortels d'éloigner la quantité des décombres qui s'étaient amassés par degrés sur le bel édifice de la vérité : il n'aurait pas même osé l'entreprendre. Toutes les ouvertures par où la lumière aurait pu entrer étaient bouchées. C'est ce qui faisait dire à Socrate que le meilleur était de se tranquilliser et d'attendre que quelqu'un vînt, qui, par des instructions divines, éloignât le nuage qui couvrait les yeux des hommes* (1).

CHAPITRE XIII.

Preuves ultérieures des sentiments erronés des anciens philosophes relativement à la Divinité. Opinion de Plutarque, qu'il dit avoir été très-générale parmi les anciens. Système des deux principes éternels, l'un bon et l'autre mauvais. Les philosophes qui enseignaient que le monde avait été mis par Dieu dans le bel ordre où il était, soutenaient pourtant l'éternité de la matière; et il y en avait très-peu parmi eux qui crussent que Dieu fût le créateur du monde dans le sens propre et véritable. Plusieurs, surtout après Aristote, soutinrent l'éternité du monde, non-seulement quant à la matière, mais aussi quant à sa forme présente. C'était une opinion établie parmi les plus célèbres philosophes, et reçue généralement entre les savants de l'antiquité païenne, que Dieu était l'âme du monde; et que tout le système animé de l'univers était Dieu. Conséquences pernicieuses de ce sentiment, et combien il était propre à étendre le polythéisme et à encourager l'idolâtrie.

§ 1. *Du système des deux principes, l'un bon, l'autre mauvais.*

Le célèbre Plutarque n'est pas aussi ancien que les grands philosophes dont j'ai parlé dans le chapitre précédent. Le christianisme avait déjà fait quelques progrès dans le monde, lorsque Plutarque se fit un nom. Personne n'était mieux instruit que lui des opinions de ceux qui l'avaient précédé. Il reconnaît un Dieu parfaitement sage et bon, auteur de tout bien et de l'ordre qui éclate si merveilleusement dans l'univers. Mais ne pouvant rendre raison de l'existence du mal sous l'administration d'un Dieu parfaitement bon, il admet un second principe, coéternel au premier, un principe mauvais et auteur de tout le mal : il suppose néanmoins que le premier principe, qui est bon, l'emporte sur le mauvais. Il admet donc deux principes éternels, l'un bon et l'autre mauvais, et il attribue quelque supériorité au bon principe. Voilà son système favori : il le soutenait avec beaucoup de zèle, comme il paraît par plusieurs passages de ses ouvrages (1). Il prétend que ce sentiment avait été celui des nations les plus anciennes et les plus fameuses, ainsi que des hommes les plus savants et les plus sages. Quelques partisans de ce système admettaient deux dieux. D'autres ne donnaient le nom de dieu qu'au bon principe, comme fait Plutarque, et appelaient le mauvais principe démon, ou génie (2) : car ce mot grec ne signifie pas autre chose.

Plutarque fait remonter fort haut l'antiquité du système des deux principes. Il le trouve chez les anciens Perses, dans le système astrologique des Chaldéens, dans les mystères et les rites sacrés des Egyptiens, et dans la théologie des Grecs mêmes. Il prétend faire voir que les plus excellents philosophes tels que Pythagore, Empédocle, Héraclite, Anaxagore, Platon, Aristote et d'autres avaient adopté cette opinion. Il est à croire que Plutarque, trop prévenu pour son sentiment particulier, a cru trop légèrement le trouver partout. Cudworth a pris soin de disculper ces philosophes de l'accusation de

(1) Plato, in Alcibiad. et in Phæd. Voyez les Fondements et la Connexion, etc., tom. II, p. 253 et 254 de la traduction française.

(1) Vide præsertim Tim. Psychogon.; Platon., Quæst., et de Iside et Osiride.

(2) Plutarch., de Iside et Osiride. Oper. tom. II, p. 369, 370 edit. Francof.

Plutarque, et peut-être a-t-il donné dans l'extrémité contraire. Il ne voit parmi les Grecs que Plutarque, Numénius et Atticus qui aient enseigné ouvertement dans leurs écrits la doctrine des deux principes. Mais si cela eût été, comment Plutarque, qui était très-versé dans l'histoire et les systèmes de la philosophie, et très-capable d'en juger et d'en saisir le vrai, aurait-il pu regarder comme très-générale une opinion qui eût eu si peu de partisans? Le docteur Cudworth lui-même l'attribue à Apulée; et il est assez probable qu'elle fut adoptée et enseignée par plusieurs philosophes orientaux.

§ 2. *De l'éternité de la matière, soutenue par les philosophes.*

Mais ce n'est pas là le point le plus important à éclaircir. Ce qu'il s'agit de faire voir, c'est qu'il y a eu très-peu de philosophes païens, si même il y en a eu quelques-uns qui aient admis un Dieu créateur du monde, dans le sens propre. Lorsqu'ils disaient que Dieu était auteur du monde, ou démiurge, ils n'entendaient pas que Dieu avait fait passer les choses de la non-existence à l'être, mais seulement qu'il avait formé le monde d'une matière préexistante, qu'il avait trouvée dans un état confus où les éléments étaient pêle-mêle, dans un chaos affreux: Dieu avait débrouillé ce chaos, il avait mis les éléments chacun à sa place, il avait façonné et arrangé les différentes parties de l'univers, il y avait mis de l'ordre et de l'harmonie: voilà tout ce qu'ils entendaient. Les philosophes mêmes qui tenaient Dieu pour une essence incorporelle, admettaient deux principes des choses réellement distincts l'un de l'autre, existants tous deux de toute éternité, savoir: un esprit incorporel et une matière passive. Cette opinion était celle d'Anaxagore; Numénius l'attribue aussi à Pythagore, à Archélaüs, à Archytas, et aux autres pythagoriciens. Parménide et Empédocle assuraient que Dieu ne pouvait rien faire que d'une matière préexistante; que si rien n'eût été, il n'aurait rien fait. Diogène Laërce dit expressément que Platon admit deux principes, Dieu et la matière; que, selon lui, la matière était sans forme et infinie, et que Dieu la mit en ordre (1). Plutarque attribue aussi ce sentiment à Platon et à Socrate, mais il ajoute qu'ils admettaient encore un troisième principe des choses, savoir, l'idée (2). Il soutient lui-même l'éternité de la matière, et prétend que Dieu n'aurait pas pu faire le monde, si la matière sur laquelle il opéra n'eût pas existé (1). Diogène Laërce observe, à l'égard des stoïciens, qu'ils admettaient deux principes de l'univers, *l'un actif et l'autre passif* (2): *le principe passif était une matière grossière et brute; le principe actif était la raison qui avait travaillé la matière, et ce second principe était Dieu.* Sénèque explique très-bien cette opinion des stoïciens dans sa lettre 65 au commencement. Stobée cite un passage de Zénon, où ce philosophe dit que *la première essence de toutes les choses qui existent est la matière, que cette matière est toute éternelle et absolument incapable d'augmentation et de diminution* (3). Cicéron, cité par Lactance, dit qu'*il n'est pas probable que la matière dont les choses ont été faites, soit elle-même une production des dieux; mais qu'elle a et qu'elle eut toujours en elle un principe d'existence.* Sur quoi il raisonne ainsi: *Si Dieu n'a pas fait la matière, il n'a fait ni la terre, ni l'air, ni l'eau, ni le feu* (4). Le fameux Galien, après avoir reconnu que l'opinion de Moïse, qui attribue la production des choses à Dieu, est plus conforme à la raison que celle d'Épicure, qui attribue le système universel au concours fortuit des atomes, soutient néanmoins la préexistence de la matière, assurant que le pouvoir de Dieu ne s'étendait pas au delà de la capacité de la matière sur laquelle il travaillait; et c'est en ce point, ajoute-t-il, que Platon et les autres philosophes grecs qui ont écrit le plus sensément sur la nature des choses, diffèrent de Moïse (5). Ce passage de Galien prouve que les savants du paganisme reconnaissaient que Moïse attribuait à Dieu la production du monde, non-seulement quant à la forme, mais aussi quant à la matière; au lieu que les philosophes grecs niaient que la matière eût été créée. Le savant docteur Burnet, qui avait bien étudié les dogmes de l'ancienne philosophie, dit que la secte ionique, la pythagoricienne, la platonicienne et celle des stoïciens s'accordaient toutes à soutenir l'éternité de la matière; et que la doctrine de la création proprement dite de la matière, c'est-à-dire de sa production *ex nihilo*, paraît avoir été absolument inconnue aux philosophes païens (6).

§ 3. *Si les philosophes qui croyaient la matière éternelle, peuvent être réputés de vrais théistes.*

Ce serait peut-être trop s'avancer que de prétendre que tous ceux qui niaient que Dieu eût créé le monde de rien, n'étaient pas de vrais théistes, et détruisaient toute sorte

(1) Diogen. Laërt. lib. III, § 69. Sur quoi voyez la note de Casaubon et les observations de Ménage. Cudworth s'efforce de faire voir que Platon reconnaissait Dieu pour créateur de la matière. Il serait aisé de prouver le contraire. Platon, il est vrai, suppose l'esprit avant le corps; mais par le corps, il n'entend pas la matière première brute et sans forme; il entend le monde qui en résulta lorsqu'elle fut façonnée. Le savant Mosheim qui a traduit en latin l'ouvrage de Cudworth, y a joint, je crois (car je n'ai pas cette traduction sous les yeux), une longue dissertation pour montrer, contre le docteur Cudworth, que Platon soutenait l'éternité de la matière; les ouvrages de Platon en font foi.

(2) Plutarch., de Placitis Philosoph., lib. I, cap. 3. Oper. tom. II, p. 878.

(1) Idem Psychogon., Oper. tom. II, p. 1014, B. C.

(2) Το ποιουν και το πασχον. Diogen. Laërt., lib. VII, § 134. Plutarch., de Placitis philosoph., lib. I, cap. 5.

(3) Οὐσίαν τὴν τῶν ὄντων ἁπάντων, πρώτην οὖσαν, ταύτην δὲ πάντα εἶναι οὔτε πλείω γεγονέναι οὔτε ἐλάττω. Stob., Eclog. Phys., lib. I, cap. 14, p. 29, edit. Plantin.

(4) Lactant., Institut. Divin., lib. II, cap. 8. Davies pense que ce passage qui ne se trouve plus dans les ouvrages de Cicéron, faisait partie du livre III du traité de la Nature des dieux, qui est imparfait. Voyez les fragments qui sont à la fin de ce livre dans l'édition de Davies.

(5) Galen., de Usu Partium, lib. II, apud Stillingfleet, Origin. Sacræ, lib. III, cap. 2, p. 441, edit. 5.

(6) Th. Burnet, Archæol. Philosoph., lib. I, cap. 12.

de religion. En supposant l'existence d'un esprit suprême, éternel, souverainement bon, infiniment parfait, qui a fait le monde d'une matière brute, informe et passive, qui l'a façonnée, arrangée, perfectionnée, en un mot qui en a tiré le bel ordre de choses qui excite notre admiration, quoiqu'il n'ait pas donné l'existence à cette matière, il est toujours juste et raisonnable que les hommes adorent celui qui a formé et ordonné le magnifique système de l'univers, et qui continue à le gouverner. Il y aurait donc de l'injustice à accuser d'athéisme ceux qui, contents de rapporter à Dieu la formation du monde et l'arrangement de la matière, ne lui en ont pas attribué la première production. Le docteur Cudworth les appelle des théistes imparfaits, et il me semble qu'il a raison, parce qu'ils n'avaient pas une juste idée de Dieu, ainsi qu'il l'observe. Il y a une grande absurdité à attribuer l'existence nécessaire, la plus sublime des prérogatives de Dieu, et celle d'où découlent toutes les autres, à une chose aussi vile, aussi imparfaite, aussi stupide que la matière dans son état le plus brut et le plus informe. C'est limiter la toute-puissance de Dieu : car, dans ce système, il ne peut ni créer ni anéantir la matière ; il peut seulement y produire des changements et en varier les formes. Je ne vois pas même sur quel principe ils pouvaient accorder à Dieu le pouvoir de façonner la matière. La matière supposée éternelle par la nécessité de sa nature, devait être réputée indépendante : elle ne pouvait être soumise à l'action d'aucun être. Dieu ne pouvait donc ni la tirer de son état naturel de repos pour la mettre en mouvement, ni la travailler, ni y produire aucun des changements qui étaient nécessaires pour en faire un monde tel que le nôtre (1). Plusieurs de ceux qui admettent l'éternité de la matière, la soumettaient pourtant à l'action de Dieu ; ils disaient que comme elle n'avait d'elle-même aucune propriété active, elle pouvait à plusieurs égards suivre l'impression que Dieu lui donnait en la travaillant ; que néanmoins, à cause de l'inertie et de l'inaptitude naturelle du sujet, le grand Architecte du monde n'avait pas pu en tirer tout le parti qu'il aurait désiré, ni faire un monde tel qu'il l'avait projeté, et qu'il l'avait fait seulement le meilleur que la matière le lui avait permis. C'est ce que Sénèque insinue dans les questions suivantes : *Jusqu'où s'étend la puissance de Dieu? Dieu fait-il la matière, ou la façonne-t-il seulement lorsqu'on la lui donne? Dieu peut-il faire tout ce qu'il veut? ou la matière sur laquelle il travaille, se refuse-t-elle à ses opérations? Lorsqu'il arrive que quelque chose est mal faite par le grand Ouvrier, est-ce défaut d'habilete dans lui, ou faute d'aptitude dans le sujet sur lequel il travaille? « Quantum Deus possit? Materiam ipse sibi formet, an data utatur? Utrum Deus quidquid vult, efficiat, an in multis rebus illum tractanda destituant, et a magno artifice prave formentur multa, non quia cessat ars, sed quia in quo exercetur sæpe inobsequens arti est* (1)? » Les stoïciens surtout rejetaient la cause du mal sur l'obstination, l'inaptitude ou la perversité de la matière. Plutarque leur objecte qu'il est absurde d'imaginer que la matière, supposée dépourvue de toute qualité ou propriété quelconque, puisse être la cause du mal (2).

Les derniers des platoniciens et des pythagoriciens, j'entends ceux qui vivaient lorsque le christianisme avait déjà fait des conquêtes sur le paganisme, Plotin, Iamblique, Proclus et les autres ne soutenaient pas que la matière existât absolument par elle-même : ils avouaient qu'elle devait son existence à Dieu comme à la cause originelle de tout ; ils n'admettaient pourtant pas la création de la matière dans le sens strict. Ils ne voulaient pas avouer que le monde eût eu un commencement. Ils supposaient qu'il procédait éternellement de Dieu par voie d'émanation, comme la lumière émane du soleil.

§ 4. *L'ancienne tradition de la création du monde, altérée par les philosophes.*

Ces considérations nous conduisent à un nouvel exemple de la corruption que les philosophes introduisirent dans l'ancienne tradition, au lieu de travailler à la rétablir dans la pureté qu'elle eut au commencement des âges. Nous avons vu que les païens, au moins les plus anciens, avaient conservé des restes de l'ancienne tradition du commencement du monde et de la création de la matière. Cette doctrine, en ce qu'elle assurait que le monde avait commencé, était maintenue par les anciens Egyptiens, comme Diogène Laërce nous l'apprend d'après Hécatée et Aristagoras. Les plus anciens philosophes et théologiens grecs l'adoptèrent. Mais les uns et les autres, en reconnaissant que le monde avait eu un commencement, comme Epicure l'enseigna dans la suite, laissèrent dans l'oubli la principale et la plus importante partie de cette ancienne tradition, savoir, que le monde avait été créé par Dieu.

On dira qu'Anaxagore la rétablit ou la

(1) Ceux qui regardaient la matière comme incréée, nécessairement et éternellement existante, lui attribuaient en effet l'attribut le plus essentiel de la divinité. Platon appelle Dieu l'Être par excellence, celui qui est ou qui existe proprement τὸ ὄν. Cicéron observe, sur ce mot de Platon, que ce qui a un commencement et une fin n'a pas une existence réelle, et que celui-là seul est ou existe véritablement, au sens de Platon, qui est toujours le même. *Nihil Plato putat esse quod oriatur et intereat; idque solum esse quod semper tale sit. Tuscul. Quæst. lib.* I, *cap.* 24. Plutarque dit de très-belles choses à ce sujet, dans son traité sur le mot grec ΕΙ qui servait d'inscription au temple d'Apollon à Delphes. Il fait voir qu'on ne peut pas dire de Dieu, qu'il a été ou qu'il sera, comme on dit qu'il est : que ce mot *il est* signifie que Dieu est éternel, indépendant, immuable, qu'il a seul une existence réelle et inaltérable. Comment donc Plutarque et tant d'autres, qui avaient de si sublimes idées de la Divinité, pouvaient-ils croire la matière éternelle et incréée, et pourtant sujette au changement. Ceux qui, avec l'éternité, donnaient encore à la matière l'immutabilité et l'immobilité, étaient plus conséquents, quoique non moins absurdes : tous les changements de la nature n'étaient pour eux que des apparences.

(1) Seneca, Quæst. Natural. lib. I, in proœmio.

(2) Plutarch., Psychogon., Oper. tom. II, p. 1014, 1015.

ressuscita en attribuant la formation de l'univers à une intelligence suprême. Mais cette formation du monde n'était point, selon Anaxagore, une création réelle de la matière. Il pensait bien qu'un esprit intelligent avait arrangé et mis en ordre les éléments du monde, qui étaient en confusion dans le chaos; mais il supposait la matière préexistante et éternelle. Dieu ne l'avait pas faite, suivant ce philosophe, il l'avait trouvée toute faite, quoique brute, grossière et informe, et il l'avait façonnée, il en avait fait le système présent de la nature.

Aristote acheva de corrompre entièrement l'ancienne tradition. Peu content du système d'Anaxagore, il soutint l'éternité du monde quant à la forme et quant à la matière. Il commence par dire qu'avant lui tous les philosophes avaient pensé que le monde avait eu un commencement (1). Cela est vrai de la plupart et non de tous. Ocellus de Lucanie, qui était pythagoricien et un peu antérieur à Aristote, croyait le monde éternel, comme il paraît par son traité de la Nature de l'univers, qui existe encore. Xénophon était du même sentiment, suivant le rapport de Plutarque (2). Stobée impute encore cette opinion à quelques autres philosophes grecs antérieurs à Aristote (3).

Si nous en croyons Diodore de Sicile, les anciens Chaldéens pensaient que le monde était éternel, que rien ne s'engendrait, que rien n'était sujet à la corruption : ce qui ne peut pas être vrai de tous les Chaldéens en général; car Bérose, leur historien, nous apprend qu'ils croyaient Bel l'auteur du ciel et de la terre. Bel était peut-être le nom qu'ils donnèrent au commencement au vrai Dieu, et qui devint ensuite le nom d'une idole, parce qu'il fut confondu avec le nom du soleil et celui du héros Bélus, un de leurs premiers rois. Maimonides dit des anciens sabéens qu'ils croyaient le monde éternel. Cette opinion fut la plus en vogue parmi les philosophes grecs depuis Aristote. C'était celle non-seulement des péripatéticiens, mais aussi de tous les derniers platoniciens et pythagoriciens : de Plotin, d'Apulée, d'Iamblique, d'Alcinoüs, de Proclus, qui enseignèrent tous que le monde éternel tirait son origine de Dieu comme la lumière est produite par le soleil. La matière dépendait de Dieu, selon eux, pour la forme et pour la substance; elle n'existait point par la nécessité de sa nature, elle ne pouvait pas exister sans Dieu, ni séparément de Dieu, comme sans le soleil il n'y a point de lumière. Mais il s'ensuivait aussi que Dieu ne pouvait pas exister sans le monde, non plus que le soleil sans être lumineux. Le monde devenait donc, dans leur système, une émanation necessaire de Dieu et ne dépendait point des déterminations libres de sa volonté.

Un des arguments qu'ils alléguaient en faveur de l'éternité du monde, et dont Aristote avait fait usage avant eux, se tirait de la bonté et de l'activité essentielles à la nature divine, qui devait avoir agi de toute éternité. Sur ce principe ils soutenaient que le monde matériel et tout ce qu'il renferme existaient de toute éternité, que les âmes des hommes et tous les animaux étaient aussi éternels et sans commencement; en un mot, que toutes les choses étaient aussi anciennes que Dieu, qui avait sur elles une priorité de nature et non de temps Mais si Dieu est un agent sage et libre, les effets particuliers de sa puissance et les communications de sa bonté doivent dépendre de ce que sa sagesse infinie juge le plus convenable, des lumières de son entendement divin et des déterminations libres de sa volonté. Ainsi l'on n'a pas droit de conclure l'éternité du monde de l'éternité de la puissance et de la bonté divines. On ne peut pas inférer non plus de ce que Dieu est nécessairement actif, que toutes les choses procèdent de lui par la nécessité de sa nature. Car alors le monde ne serait pas seulement éternel, il existerait aussi nécessairement que Dieu. La doctrine de ces philosophes tend naturellement au spinosisme et y aboutit tôt ou tard; car le principe fondamental du spinosisme est que toutes les choses procèdent de Dieu, non par une création proprement dite, mais par une émanation nécessaire : ou autrement, ce sont des modifications nécessaires de l'essence infinie : système affreux qui confond Dieu avec la créature, et qui par une suite nécessaire détruit également et la religion et la morale.

§ 5. *De la prétendue divinité du monde.*

Une autre hypothèse fort en vogue parmi les anciens philosophes païens, et qui a beaucoup de rapport avec celle que je viens d'examiner, est l'opinion de ceux qui soutenaient que tout le système animé du monde, et spécialement l'âme du monde, était Dieu : hypothèse absurde qui montre aussi formellement que la précédente combien les sages païens avaient de fausses notions de la Divinité. Telle était la doctrine des anciens Egyptiens, au rapport de Plutarque, qui nous dit, sur le témoignage d'Hécatée, qu'ils croyaient que le premier Dieu était le même que l'univers ou le tout (1). C'est probablement à ce principe qu'il faut rapporter la fameuse inscription du temple d'Isis : *Je suis tout ce qui a été ou qui sera.* C'était une maxime commune aux Egyptiens et à l'école orphique, ainsi que le docteur Cudworth l'a démontré, *que Dieu était un et toutes choses.* Les plus célèbres philosophes soutinrent la même chose. On peut sans doute donner un bon sens à ce principe, et peut-être, suivant la conjecture du même docteur, ces mots signifièrent-ils au commencement que l'essence divine agissait dans toutes les choses, qu'elle était la cause de toutes les choses, et qu'en vertu de cette action ou causalité, Dieu était virtuellement ou éminemment toutes choses, ce qui est le sentiment soutenu par les scolastiques modernes. Cud-

(1) Aristot., de Cœlo, lib. I, cap. 10.
(2) Plutarch., de Placitis philosoph., lib. II, cap. 4, Oper. tom. II, p. 886.
(3) Stob., Eclog. phys., libro I, capite 24, p. 44, edit Plantin.

(1) Τὸν πρῶτον θεὸν τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσι. Plutarch., de Iside et Osiride, Oper. t. II, p. 354, D.

worth donne ce sens favorable à un passage de la Métaphysique d'Aristote. Le philosophe grec dit que *tout l'univers est une seule essence.* C'est-à-dire, reprend le docteur anglais, *une essence qui contient virtuellement toutes choses.* La glose est de Cudworth, et ne paraît pas avoir été la pensée d'Aristote, dont les paroles semblent plutôt favoriser un système qui, comme celui de Spinosa, n'admettrait dans l'univers qu'une seule substance. Quel qu'ait été le premier sens de ce principe : Dieu est un et toutes choses, le savant docteur Cudworth convient qu'il fut étrangement altéré et corrompu, et qu'il donna occasion de confondre Dieu avec la créature et de rendre à celle-ci le culte qui n'était dû qu'au Créateur. Il observe que l'abus de ce principe fut le fondement du polythéisme apparent réel, non-seulement des Grecs et des Européens, mais aussi des Egyptiens et des autres païens. Ils concluaient que, Dieu étant toutes choses et conséquemment toutes choses étant Dieu, il convenait d'adorer Dieu en toutes choses, dans toutes les parties du monde, dans tous les êtres de la nature.

Il y a quelque chose de semblable dans la doctrine des Chinois. C'est un principe universellement reçu parmi eux et maintenu par les trois principales sectes, surtout par celle des lettrés, que toutes les choses sont une seule et même substance sous différentes formes et avec diverses qualités. Suivant cette idée ils se croient autorisés à faire des sacrifices aux êtres particuliers, comme étant des portions de la substance universelle : au ciel, à la terre, aux montagnes, aux rivières, etc. Le père Longobardi en cite un exemple remarquable d'un de leurs savants. Puen-Su dit qu'il peut adorer la tasse de thé qu'il tient dans la main, parce qu'il sait que le Tai-Kie ou la substance universelle est dans cette tasse comme dans le ciel et dans toutes les autres parties de l'univers. Le père Navarette, qui a fait des notes sur le Traité de la science des Chinois, par le père Longobardi, dit que les livres chinois répètent si souvent et si clairement ce principe, que toutes les choses sont une seule et même substance, que l'on ne peut pas douter que ce ne soit là leur doctrine favorite (1).

Revenons au docteur Cudworth. Il ne conviendra certainement pas que les Egyptiens regardaient le monde matériel, c'est-à-dire le monde inanimé comme le premier et le principal Dieu. Mais il suit des sentiments qu'il leur impute que, selon eux, tout le système animé de l'univers est Dieu; ou, comme il s'exprime, *ils prenaient le système entier des choses, Dieu et le monde ensemble, pour une divinité.* Il observe que *le tout ou l'univers était souvent pris par les théologiens païens, dans un sens collectif, pour la Divinité considérée dans toute l'étendue de sa fécondité, ou pour Dieu se manifestant lui-même dans le monde, ou pour Dieu et le monde ensemble, celui-ci étant réputé une émanation du premier.* Il ajoute que *les Grecs et les barbares donnaient cette même signification au dieu Pan, et que Zeus et Pan, suivant Diodore de Sicile, étaient deux noms différents de la même Divinité.* Parlant ensuite des païens qui ne reconnaissaient pas de Dieu plus sublime que l'âme du monde, il dit que *comme ils supposaient que le monde corporel animé était le Dieu suprême, ils étaient forcés de confesser que les diverses parties du monde étaient des parties ou des membres de Dieu* (1).

Cette notion semble avoir été assez généralement reçue parmi les savants du paganisme. Le célèbre antiquaire Varron, parlant de ce qu'il appelait la théologie physique la seule vraie, selon lui, expose ainsi son propre sentiment. *Dieu est l'âme du monde et le monde lui-même est Dieu.* « *Deum se arbitrari esse animam mundi, et hunc ipsum mundum esse Deum* (2). » Il explique en ce sens ces deux vers célèbres de Valérius Soranus :

Jupiter omnipotens, regum, rerumque, Deumque
Progenitor, Genitrixque Deum, Deus unus et omnis (3).

Ces vers nous représentent Jupiter le tout-puissant, comme le père des rois, des choses et des dieux, la mère des dieux, un seul dieu et tous les dieux ensemble : ce que Varron entend du monde ou de l'univers. Ainsi le bramin Iarchas disait à Apollonius : *Le monde est un animal, car il engendre toutes choses; il a les deux sexes, il agit comme mâle et comme femelle, car il est le père et la mère de toutes les choses.* On retrouve la même doctrine dans plusieurs des vers attribués à Orphée (4).

Les païens étaient si imbus de cette opinion que, voyant les Juifs adorer la Divinité, les mains et les yeux élevés au ciel, ils croyaient que ce peuple prenait aussi le ciel et le monde pour le Dieu suprême; et ils le croyaient d'autant mieux que les Juifs n'avaient point d'images. Strabon, écrivain exact et judicieux, louant la religion de Moïse et sa piété envers Dieu, assure que ce législateur des Hébreux enseignait que *cette chose-là seule était Dieu qui contenait tout en elle, les hommes, la terre et la mer, le ciel, le monde et toute la nature* (5). Diodore de Sicile, cité par Plotin, s'exprime de la même manière sur le même sujet (6).

§ 6. *Système des stoïciens : de l'âme du monde.*

Mais les stoïciens furent de tous les philosophes ceux qui soutinrent avec plus de zèle et plus positivement cette opinion. Arius Didyme, cité par Eusèbe, dit que les stoïciens

(1) Voyez le Traité de la science des Chinois par le P. Longobardi, dans le livre V de la Relation de l'empire de la Chine par le P. Navarette, tom. I de la collection des voyages par Churchill, p. 181, 184, 185, 191.

(1) Cudworth, Systema mundi intellect., pag. 545, 547 et 555.

(2) Apud Augustinum, de Civitate Dei, lib. VII, cap. 9, pag. 151.

(3) C'est ainsi que porte l'édition des Bénédictins. Dans les autres éditions, le premier vers finit ainsi : *Regum Rex ipse Deumque.*

(4) On trouvera beaucoup d'autres passages des anciens sur le même système dans les notes de Gataker sur Marc Antonin, p. 145, 146.

(5) [illegible] Strabo, lib. XVI, p. 1014, edit. Amstel., 1707.

(6) Apud Photium, Biblioth. cod. 244.

donnaient le nom de Dieu au monde entier avec toutes ses parties, et qu'ils le regardaient comme un seul tout (1). Diogène Laërce, dans la Vie de Zénon, expose ainsi la doctrine des stoïciens : *Ils pensent que le monde est gouverné par un Esprit et une Providence ; que cet Esprit pénètre toutes les parties du monde qu'il habite comme habite l'âme dans le corps : cependant il n'agit pas également dans toutes les parties du monde ; il y en a où il agit davantage, et d'autres où il agit moins. ... Le monde entier est un grand animal vivant et raisonnable, qui a comme nos âmes une partie hégémonique ou principale* (2). Quoique les stoïciens crussent que tout le monde animé était Dieu, ils supposaient pourtant que l'âme du monde agissait principalement dans une partie éminente de ce monde; et cette partie ils l'appelaient quelquefois Dieu par excellence, quoiqu'ils ne fussent pas d'accord entre eux quelle était cette partie. Mais, comme l'âme de l'homme agit principalement dans la tête, ainsi l'âme du monde devait avoir une partie destinée particulièrement à être le siége de son action. Zénon pense que l'éther est Dieu, dit Velléius chez Cicéron (3). Chrysippe n'a pas un sentiment constant, dit Diogène Laërce : tantôt l'éther est Dieu, selon lui, et tantôt c'est le ciel. Pour Cléanthe, il attribue la divinité au soleil (4). Cette diversité de sentiments fait dire à Cicéron que nous ne savons pas quel est le Dieu qui nous gouverne, si nous sommes soumis au soleil ou si nous suivons l'impression de l'éther. *Zenoni et reliquis fere stoïcis æther videtur summus Deus, mente præditus qua omnia regantur. Cleanthes. ... Solem dominari et rerum potiri putat. Ita cogimur dissensione sapientum dominum nostrum ignorare, quippe qui nesciamus, soli an ætheri serviamus* (5). Plutarque nous représente un peu différemment l'opinion des stoïciens; mais cette différence n'affecte pas le fond du système. *Ils définissent*, dit-il, *l'essence de Dieu un Esprit sublime, doué d'intelligence, ou, comme Plutarque l'appelle ailleurs, un feu technique* (6) *qui n'a ni forme ni figure, qui se change en tout ce qu'il veut, et s'assimile à toutes les choses. ... Cet Esprit pénètre tout l'univers et reçoit différentes dénominations des divers changements de la matière par où il passe. Le monde est Dieu selon eux, ainsi que les astres, la terre et surtout l'intelligence, qui réside dans l'éther le plus élevé et le plus subtil* (7).

On ne saurait trop s'étonner d'entendre Balbus, dans Cicéron, prouver par d'excellents raisonnements l'existence et la providence de Dieu par la beauté et l'ordre qui règnent dans les ouvrages de la nature, et en conclure gravement que le monde est un animal, qui a de l'intelligence, qu'il est heureux, raisonnable, sage, et que par conséquent il est Dieu. *Sapientem esse mundum, similiter beatum, similiter æternum... Nec mundo quidquam melius, ex quo efficitur esse mundum Deum* (1). Il dit et répète souvent la même chose dans les termes les plus formels. De la divinité du monde, il conclut celle des astres : ce sont, dit-il, des animaux qui ont du sentiment et de l'intelligence. C'est pourquoi on doit les mettre au nombre des dieux. *Hac mundi divinitate perspecta, tribuenda est sideribus eadem divinitas, ut ea quoque rectissime et animantia esse, et sentire atque intelligere dicantur... ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda* (2). L'harmonie de leurs mouvements, l'ordre et la constance admirable de leur cours prouvent encore, selon le même Balbus, que les astres ont de la raison et de l'entendement, et qu'ils se meuvent par leur propre force, en vertu de leur divinité. *Sequitur ergo ut ipsa sua sponte, suo sensu, ac divinitate moveantur* (3). Lors même que les stoïciens s'attachaient, dans leurs disputes contre les athées, à prouver l'existence et la providence de Dieu, ils entendaient toujours par ce Dieu, l'âme du monde, ou le monde même, compris quelquefois sous le nom d'Ether ou même de Jupiter, comme dans ce passage que je rapporterai tout entier, quoiqu'un peu long, parce qu'il me semble un des plus beaux exemples de la subtilité des stoïciens, et de leur adresse à ménager la religion du peuple, à soutenir en même temps leur système, et à combattre les athées et les épicuriens. *Peut-on regarder le ciel, et contempler tout ce qui s'y passe, sans voir avec toute l'évidence possible qu'il est gouverné par une intelligence suprême et divine? Autrement les hommes auraient-ils pu applaudir si unanimement à cette pensée d'Ennius.*

Contemplez ce brillant Ether
Que nous invoquons tous, et nommons Jupiter :

Jupiter, dis-je, *le maître du monde, celui qui d'un coup d'œil gouverne tout, dont la souveraine puissance opère partout, qui est, comme ajoute le même Ennius,*

Des dieux et des hommes le père ?

Quiconque aurait des doutes là-dessus, je crois qu'il pourrait aussi douter s'il y a un soleil : l'un est-il plus visible que l'autre? Cette persuasion, sans l'évidence qui l'accompagne, n'aurait pas été si ferme et si durable ; elle n'aurait pas acquis de nouvelles forces en vieillissant ; elle n'aurait pas pu résister au torrent des années, et passer de siècles en siècles jusqu'à nous ; car les opinions des

(1) Ὅλον τὸν κόσμον, σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι, προσαγορεύουσι θεὸν, τοῦτον δὲ ἕνα μόνον εἶναι. Euseb., Præparat. Evangel., lib. XI, cap. 15, pag. 817.
(2) Diogen. Laërt., in Zenone, lib. VII, § 138, 139.
(3) Cicero, de Natura Deorum, lib. I, cap. 14.
(4) Diogen. Laërt., in Zenone, lib. VI, ubi supra.
(5) Cicero, Academic. Quæst., lib. II, cap. 41.
(6) Πῦρ τεχνικόν.
(7) Plutarch., de Placitis philosophor., lib. I, cap. 6, initio. Conf. eum cap. 7, sub fin., Oper. tom. II, p. 879, 882.

Origène ne dit donc rien de trop lorsqu'il accuse les stoïciens de soutenir que Dieu est corporel, sujet au changement, et capable de toutes les variations possibles (*contra Cels.*, *lib.* I, *p.* 17). C'est pour cela qu'il les croit hors d'état de comprendre la nature de Dieu, absolument incorruptible, sans composition, simple et indivisible. *Ibid.*, lib. IV, p. 169.

(1) Cicero, de Natura Deorum, lib. II, cap. 8, et cap. 13 et seq.
(2) Id., ibid., cap. 15.
(3) Id., ibid., cap. 16 et 21.

hommes s'évanouissent avec le temps ; mais les jugements de la nature se fortifient. « *Quid enim potest esse tam apertum, tamque perspicuum, cum cœlum suspeximus, cœlestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen præstantissimæ mentis, quo hæc regantur? Quod ni ita esset, qui potuisset assensu omnium dicere Ennius :*

Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem ; illum vero Jovem, et dominatorem rerum, et omnia nutu regentem, et ut idem Ennius :

Patrem divumque hominumque.

Quod qui dubitet, haud sane intelligo cur non idem sol sit, an nullus sit, dubitare possit. Quid enim est hoc illo evidentius? Quod nisi cognitum comprehensumque animis haberemus, non tam stabilis opinio permaneret, nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum seculis ætatibusque hominum inveterare potuisset.... Opinionum enim commenta delet dies ; naturæ judicia confirmat (1). »

§ 7. *Spinosisme des stoïciens.*

Les stoïciens pensaient, conformément aux principes de leur théologie physique, que les âmes particulières étaient des portions de la grande âme universelle, et que les corps particuliers étaient des parties de la substance matérielle du grand tout. *Pourquoi ne voulez-vous pas*, dit Sénèque, *qu'il y ait quelque chose de divin, dans ce qui est une partie de Dieu? Le tout dans lequel nous sommes compris est un et est Dieu, et nous sommes ses compagnons et ses membres.* « *Quid est autem, cur non existimes in eo divini aliquid existere, qui Dei pars est? Totum hoc quo continemur et unum est et Deus : et socii ejus sumus et membra* (2). »

Il ne faut pas croire que cette pensée soit une extravagance particulière de Sénèque. On la retrouve dans Epictète. Pour répondre à cette question, *Comment l'homme peut-il être convaincu que chacune de ses actions est connue et aperçue de Dieu?* il insiste principalement sur ce que *nos âmes sont intimement liées et unies à la substance divine, étant des membres et des portions distinctes de Dieu* (3)... *Ne doit-il pas sentir*, ajoute Epictète, *leurs mouvements, puisqu'ils lui appartiennent, étant connaturels avec lui?* Il nous représente ensuite Dieu *comme ayant fait le soleil une petite partie de lui-même, en comparaison de la grandeur du tout* (4)... Il répète ailleurs que *l'homme est une portion distincte de l'essence divine ; qu'il a dans lui une partie de Dieu ; que chacun de nous doit considérer lorsqu'il prend quelque nourriture, ou qu'il fait quelque exercice, que c'est Dieu qu'il nourrit et qu'il exerce, en un mot qu'il porte Dieu partout avec lui* (5).

Marc-Antonin parle de la même manière du démon ou génie que Jupiter a donné à chaque homme, pour lui servir de conseil et de guide: c'est l'âme de chaque homme qu'il désigne ainsi. Cette âme, il l'appelle une partie que Dieu a tirée de lui-même, *particulam a se avulsam* (1). Le même empereur philosophe nous dit ailleurs que l'âme est une émanation du souverain arbitre du monde (2)... que l'esprit ou l'âme raisonnable de l'homme est la divinité ou Dieu, qui habite en lui (3). Sénèque tient souvent le même langage. Cette doctrine n'était point particulière aux stoïciens. Nous avons vu que c'était celle de Pythagore et des pythagoriciens. Cicéron la regardait comme l'opinion générale des hommes les plus sages et les plus savants. *A qua (natura deorum), ut doctissimis, sapientissimisque placuit, haustos animos et delibatos habemus* (4). Horace appelle l'âme une petite partie de l'air divin, *divinæ particulam auræ* (5). Platon favorise quelquefois cette opinion, souvent aussi il la contredit.

Marc-Antonin représente souvent Dieu sous le caractère de la nature universelle. Il adresse cette prière au monde : *O univers! tout ce qui t'accommode m'accommode aussi ; tout ce qui est de saison pour toi, ne peut être pour moi, ni prématuré, ni tardif. O nature! tout ce que tes saisons m'apportent, je le trouve un fruit délicieux. Tout vient de toi, tout est en toi, et tout retourne à toi* (6). Par le monde, Marc-Antonin entend l'âme du monde, qui, suivant les stoïciens, opérait toutes les générations et produisait tous les phénomènes. Saint Augustin parlant de l'opinion de Varron qui pensait aussi que le monde était Dieu, ajoute, par voie d'explication, que *comme un homme sage, quoique composé d'un corps et d'une âme, est appelé sage à cause de son âme à qui la sagesse convient ; de même le monde, quoique composé d'une âme et d'un corps matériel, est appelé Dieu, à cause de l'âme à laquelle seule la divinité appartient.* « *Sicut hominem sapientem, cum sit ex corpore et animo, tamen ab animo dici sapientem ; ita mundum dici Deum ab animo, cum sit ex animo et corpore* (7). » Lactance prend de là occasion de faire un reproche très-judicieux à ces philosophes : *Sous le nom de nature*, dit-il, *ils com-*

(1) Cicero, de Natura Deorum, lib. II, capite 2.
(2) Seneca, Quæst. Natural.
(3) Μέρη καὶ ἀπόσπασματα θεοῦ.
(4) Epictet., Dissertat., lib. I, cap. 14.
(5) Idem, ibid., lib. II, cap. 7, § 2.

(1) Ἀπόσπασμα αὐτοῦ. Anton., lib. V, § 27.
Dans la traduction de Glasgow on trouve, sur ce passage, une note qui porte « que les stoïciens concevaient la substance divine comme un éther infiniment diffus, et pénétrant tout, le siége de la sagesse, de la puissance et de la bonté ; qu'ils pensaient que nos âmes étaient de petites portions de cet éther divin ; que les âmes mêmes des brutes en étaient aussi des parties, quoiqu'enveloppées dans des éléments plus grossiers. »
(2) Marc Antonin, lib. II, § 4.
(3) Idem, lib. II, § 13, lib. III, § 5 et 16, lib. V, § 10.
(4) Cicero, de Divinat., lib. I, cap. 49.
(5) Voyez aussi Virg., Georg. lib. IV, vers 220, et seq.; Æneid. lib. VI, vers. 724 et seq.
(6) Voyez surtout liv. V, § 10, où Marc Antonin dit : « Il faut attendre la dissolution naturelle sans impatience et sans chagrin, et trouver son repos dans ces deux réflexions : l'une qu'il ne m'arrive rien qui ne soit utile et conforme à la nature du tout ou à la nature universelle. » Et liv. IX, § 1, qui commence ainsi : « Tout homme qui fait une injustice est impie. En effet, la nature universelle ayant créé les hommes les uns pour les autres, afin qu'ils se donnent des secours mutuels, celui qui viole cette loi, commet une impiété envers la divinité la plus ancienne : car la nature universelle est la mère de tous les êtres. »
(7) Apud Augustin., de Civitate Dei, lib. VII, cap. 6 p. 129, et cap. 9, p. 151.

prennent des choses très-différentes l'une de l'autre : Dieu et le monde, l'ouvrier et son ouvrage ; et ils prétendent que l'un ne peut rien sans l'autre, comme si la nature était Dieu et le monde mêlés ensemble, ou Dieu diffus dans le monde : car quelquefois ils les confondent ainsi, faisant de Dieu l'âme du monde, et du monde le corps de Dieu. « Naturæ nomine res diversissimas comprehendunt : Deum et mundum, artificem et opus : dicuntque alterum sine altero nihil posse : tanquam natura sit Deus mundo permixtus, nam interdum sic confundunt, ut sit Deus ipsa mens mundi, et mundus sit corpus Dei. »

§ 8. *Combien le système de l'âme du monde favorisait le polythéisme.*

Ce n'est pas là encore le côté le plus défavorable de cette façon de philosopher. Le sentiment des stoïciens tendait à égaler la créature au Créateur et à donner ainsi de nouveaux prétextes à l'idolâtrie païenne. Suivant leurs principes ils déifiaient toutes les parties du monde, tous les êtres physiques, et ils les adoraient comme des dieux ou des parties de Dieu. C'est ce que Cicéron impute avec raison aux stoïciens dans ses Questions Académiques: *Ils pensent,* dit-il, *que le monde est sage, qu'il a un esprit ou une âme qui s'est fait et qui l'a fait* (1), *qui règle, meut et gouverne toutes choses ; et que le soleil, la lune, la terre et la mer sont dieux, parce qu'une certaine intelligence animale parcourt et pénètre toutes les choses.* « *Hunc mundum esse sapientem, habere mentem qua et se et ipsum fabricata sit, et omnia moderetur, moveat, regat, erit persuasum etiam solem, lunam, stellas omnes, terram, mare deos esse : quod quædam animalis intelligentia per omnia permeet et transeat* » (2). Le grand et savant Varron a dit aussi que l'âme du monde et ses parties étaient les vrais dieux qui se voyaient par l'esprit, comme on voyait par les yeux du corps les images des dieux, leurs symboles et leurs ornements que les anciens avaient imaginés. Varron nous représente ce sentiment comme celui des gens sensés qui ont les plus justes notions des choses, et qui ont été instruits des secrets de la science. *Dicit Varro antiquos simulacra deorum, et insignia ornatusque finxisse ; quæ cum oculis animadvertissent hi qui adissent doctrinæ mysteria, possent animam mundi ac partes ejus, id est, veros deos, animo videre* (3). Il paraît donc que le dieu des philosophes était un assemblage de plusieurs divinités, et que l'unité de Dieu, qu'ils exaltaient avec tant d'emphase, était l'unité du monde qui résultait d'une multitude innombrable de parties. Le grand raisonnement dont les stoïciens se servaient à prouver l'existence d'un Dieu, c'était qu'il n'y avait qu'un monde. Mais ce dieu était multiplié ou divisé en autant de dieux qu'il y avait de parties dans le monde, animées par l'âme universelle ; et toutes ces parties ne faisaient qu'un Dieu.

On voit combien cette théologie ou philosophie favorisait le polythéisme : elle donnait un prétexte plausible d'adorer tous les êtres physiques et toutes les vertus et propriétés dont les différentes parties du monde étaient douées, sous les noms des divinités populaires (1). Plutarque a bien raison de reprocher aux stoïciens d'avoir rempli l'air, le ciel, la terre et la mer, de dieux (2). Quel secours pouvait-on attendre d'une pareille philosophie pour remédier aux erreurs et aux désordres de l'idolâtrie?

Lorsque le christianisme commença à répandre sa lumière salutaire parmi les hommes, quelques-uns des plus savants philosophes païens voulurent se servir du système de l'âme du monde pour justifier le polythéisme des idolâtres. Plotin, le célèbre Plotin, dit que *c'est par l'âme que le monde est dieu ;* que *le soleil est aussi dieu, parce qu'il en est animé ;* que *les autres astres participent à la même divinité pour la même raison* (3). Plotin a fait une longue dissertation pour montrer que non-seulement les astres sont animés, mais encore les corps sublunaires ou les éléments. *Si le monde,* dit-il, *est un dieu heureux, il n'y a aucune de ses parties qui ne soit dieu et douée d'intelligence et de sagesse.* Il se met en devoir de prouver que toutes les choses participent à la divinité du tout (4).

§ 9. *Si l'on peut excuser les adorateurs du monde.*

Suivant la judicieuse remarque du docteur Cudworth, *les derniers platoniciens et pythagoriciens compassèrent tellement les principes de leur philosophie, qu'elle pût servir de base et de justification à leur polythéisme qui était une vraie cosmolâtrie, astrolâtrie et démonolâtrie ; c'est-à-dire au culte qu'ils rendaient aux créatures, savoir au monde, aux astres et aux génies* (5).... *Pour quelques-uns le monde était le corps de Dieu ; pour d'autres, il en était le temple : dans l'un et l'autre sens il méritait d'être adoré... Ainsi les païens furent universellement cosmolâtres ou adorateurs du monde dans un sens ou dans un autre ; non pas qu'ils adorassent le monde comme une chose insensible et inanimée ; mais parce qu'il était réputé ou le corps de Dieu, ou son temple, ou son image... Du reste ni les uns ni les autres ne rapportaient leur culte au seul monde sensible ou visible ; le véritable objet de leurs adorations était le grand Esprit ou l'âme universelle qui en avait arrangé le système merveilleux et qui le gouvernait avec sagesse* (6).... Il venait

(1) Cette manière de parler comme si Dieu s'était fait lui-même, quoique très-impropre et très-absurde, était pourtant usitée des stoïciens, et même de Platon et de quelques autres philosophes.

(2) Cicero, Academic. Quæst., lib. II, cap. 37.

(3) Apud Augustin., de Civitate Dei, lib. VII, cap. V, pag. 128.

(1) C'est ainsi que S. Augustin appelle les dieux des grandes nations, Jupiter, Junon, Saturne, Neptune, Vulcain, Vesta et les autres, que Varron étend des éléments ou des différentes parties du monde : *Quos Varro conferr ad mundi partes sive elementa transferre.* Augustin., de Civitate Dei, lib. VIII, cap. 5.

(2) Plutarch., de commun. Notit., adversus Stoïcos, t. II, pag. 1275.

(3) Δι' ταυτὸν ὁ κόσμος, εἴπερ θεὸς, ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεὸς, ὅτι ἐμψυχος, καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα. Ennead., lib. V, cap. 2, p. 485, E.

(4) Proclus in Tim., Plut., lib. IV, apud Cudworth, Syst. intell., p. 257.

(5) Cudworth, Systema mundi intellect., p. 595.

(6) Ibidem, p. 558, 559.

de dire de ceux qui reconnaissaient l'âme du monde pour Dieu, qu'ils adoraient *les membres ou les différentes parties du monde, non pas comme autant de dieux particuliers, mais comme des portions d'un seul Dieu ou comme ses vertus et ses qualités, dont l'assemblage formait une seule divinité, que l'on pouvait néanmoins adorer dans ses différentes parties* (1)... *Les êtres physiques personnifiés et déifiés n'étaient pas adorés proprement et directement pour eux-mêmes; du moins ils ne l'étaient pas par les païens intelligents qui les estimaient des choses insensibles et inanimées: ils n'avaient garde de leur rendre aucun culte qui se rapportât à eux seuls. Ils les adoraient en vue de Dieu, par voie de complication avec cet être suprême, dont ils les regardaient comme des dons, des effets ou les images. C'était moins eux qu'on adorait que Dieu en eux* (2).

Voilà la meilleure apologie que l'on puisse faire de ces païens cosmolâtres. On ne peut rien dire de plus plausible pour leur justification. Ainsi les défenseurs de l'idolâtrie ont plaidé sa cause dans tous les temps : sur quoi je me contenterai de faire quelques courtes observations.

Si une pareille excuse était recevable, on pourrait adorer toute la nature en détail, en prétendant que c'est Dieu que l'on adore dans ses moindres productions. Et depuis quand est-il permis de faire entrer la créature dans le culte que l'on rend au Créateur, comme si elle participait à sa divinité? Qu'est-ce qu'adorer les êtres physiques en vue de Dieu et par voie de complication avec lui? Est-ce que les choses naturelles sont mêlées ou compliquées avec Dieu? Font-elles donc un seul tout avec lui? Nous avons vu l'absurdité de ce système. Les païens, aveuglés par leur fausse et vaine philosophie, parvinrent au dernier point de l'extravagance. *Ils donnèrent le nom de Dieu à toutes les choses, et le nom de toutes les choses à Dieu* (3).

Cudworth, quelque porté qu'il soit à excuser l'idolâtrie païenne, ne peut s'empêcher de les blâmer *d'avoir ainsi mêlé le culte de la créature à celui du Créateur. Ils n'ont point adoré Dieu selon sa nature simple, une et incommunicable, incompréhensible et sans égale. Adorer Dieu dans ses dons et dans ses effets, sous différents noms personnifiés et déifiés, c'est une chose absurde en elle-même et qui tend grandement à l'athéisme lorsque ces noms sont donnés à ces biens, comme s'ils étaient réellement les seuls dieux. Adorer le monde corporel comme le seul Dieu suprême et ses différentes parties comme les membres de Dieu, c'est manifestement confondre Dieu et la créature, et non pas adorer Dieu comme Créateur et suivant sa nature unique, infiniment différente de celle du monde* (4).

Je crois avoir suffisamment prouvé combien les philosophes païens, même les plus célèbres d'entre eux par leur sagesse et leur savoir, se sont égarés dans leurs raisonnements, sur des points de la plus grande importance, tels que la création et la dépendance du monde, et la supériorité de la nature divine. D'où il suit qu'ils étaient des guides peu sûrs en matière de religion, et peu propres à retirer les peuples de leur idolâtrie. Quelle preuve plus convaincante de la faiblesse de la raison humaine, livrée à elle-même et à ses seules lumières dans la recherche des vérités sublimes qui ont Dieu pour objet? La science des hommes n'est qu'illusion ; et saint Paul avait bien raison de dire : *Prenez garde de vous laisser tromper par la philosophie.* Saint Justin dit : *Il n'y a de philosophie vraiment sûre et utile que celle qu'on apprend à l'école de Jésus-Christ.*

CHAPITRE XIV.

Les philosophes les plus savants et les plus sages ont presque toujours parlé le langage du polythéisme; de sorte qu'au lieu de rappeler le peuple à l'idée pure d'un seul Dieu, ils parurent adopter la pluralité des dieux dans leurs discours les plus sérieux. Ils attribuèrent aux dieux les ouvrages du Très-Haut, et ils exhortèrent le peuple à rendre aux dieux des devoirs que méritait seul le Dieu suprême.

§ 1. *Les philosophes auteurs du polythéisme par leur langage.*

Une autre considération qui prouve combien les anciens philosophes païens étaient peu capables de porter le peuple à la connaissance et au culte du vrai Dieu, et à renoncer aux erreurs et aux absurdités de l'idolâtrie, c'est qu'ils parlèrent presque toujours le langage ordinaire du polythéisme, même dans leurs discours les plus sérieux. Ils parlaient des dieux à peu près comme aurait pu faire un prêtre païen ou un homme du peuple. Au lieu d'exhorter les hommes au culte du seul vrai Dieu, au lieu d'entretenir dans les esprits le sentiment de la distance infinie qu'il y a entre Dieu et tous les autres êtres, ils recommandèrent instamment au peuple d'adorer plusieurs dieux, auxquels ils attribuèrent les noms, les titres et les honneurs dus au seul Dieu suprême.

Zaleucus de Locres, réputé aussi sage philosophe que grand législateur, parle en polythéiste dans la préface de ses Lois. Lorsque de l'ordre et de la merveilleuse harmonie qu'il y a entre les diverses parties de l'univers, il conclut qu'il doit y avoir une puissance, une sagesse et une bonté divines, auxquelles on doit rapporter ces merveilles, ce n'est point un seul Dieu suprême qu'il propose à l'adoration du peuple. Il lui prescrit d'adorer les dieux, comme auteurs de tout

(1) Cette assertion n'est pas juste dans toute son étendue. Plusieurs païens se sont expliqués assez clairement sur cette matière, pour faire comprendre qu'ils regardaient chaque partie du monde-dieu, comme un dieu particulier, qui méritait d'être adoré comme tel. Cudworth en convient lui-même quelquefois.

(2) Cudworth, ubi supra, p. 515.

(3) Idem, ibidem.

(4) Voyez le sommaire que Cudworth a mis à la tête du chapitre 4 de son livre, section 37. Voilà ce que cet habile homme se proposait de prouver en particulier; c'est dommage qu'il n'ait pas pu achever cette partie de son grand ouvrage.

le bien qui arrive aux hommes (1). Ce sont les dieux qu'il lui représente comme les vengeurs du crime et de l'injustice. Il lui recommande de se souvenir que les dieux existent réellement et qu'ils punissent les malfaiteurs (2).

Archytas, célèbre pythagoricien, avait fait un traité des Lois, dont Stobée nous a conservé quelques fragments. Il commençait à peu près comme celui de Zaleucus, au moins quant au point dont il s'agit ici. *La première loi de toute constitution civile*, dit-il, *doit régler et établir ce qui concerne les dieux, les génies, et nos parents.* Le savant évêque de Glocester, qui cite ce fragment, observe que *tous les codes des lois civiles commençaient par une préface semblable à celles-là, si nous en devons croire le témoignage de l'antiquité. Lorsqu'elle parle de quelque législateur*, dit le docteur Warburton, *voici les termes dont elle se sert communément : Il établit le bon ordre et la police dans l'État en commençant par les dieux* (3).

Nous avons déjà vu que Socrate, le sage Socrate, le meilleur des anciens philosophes, s'exprime souvent en polythéiste dans ses entretiens avec Aristodème et Euthymène, dans lesquels il traite particulièrement de la Divinité et de la religion. Il y parle indifféremment de Dieu et des dieux, comme auteurs du genre humain et de tous les biens dont ils jouissent. Velleius, dans Cicéron, blâme Xénophon d'avoir fait tenir à Socrate ce langage si peu uniforme. *Modo unum, tum autem plures deos* (4). Le même Socrate parle des lois non écrites, ainsi qu'il les appelle : elles sont observées, dit-il, de la même manière dans toutes les contrées; d'où il conclut qu'elles n'ont pas été faites par les hommes, puisqu'outre que tous les hommes ne parlent pas partout un même langage, ils n'ont pas pu s'assembler de toutes les parties du monde pour consulter ensemble et établir ces lois : elles leur ont donc été données par les dieux. La première loi universelle reçue de tous les hommes, est *d'adorer les dieux* (5). Voilà le sentiment du sage Socrate, comme si la loi naturelle obligeait tous les hommes d'adorer non pas un seul Dieu, mais plusieurs dieux. Xénophon remarque à la louange de Socrate, que *tandis que l'on croyait généralement qu'il y avait certaines choses que les dieux savaient, et d'autres qu'ils ne savaient pas, Socrate prétendait, avec plus de raison, que les dieux connaissaient tout ce qui se disait ou se faisait, qu'ils n'ignoraient pas même les pensées les plus secrètes des hommes et ce qu'ils projetaient en secret ; qu'ils étaient présents partout et qu'ils donnaient aux hommes des lumières et des éclaircissements concernant les affaires humaines* (6). Rien de plus magnifique que cette notion si elle était appliquée à un seul Dieu. Mais Socrate, parlant en ces termes de plusieurs dieux, égarait les peuples et les confirmait dans leur polythéisme, en leur persuadant faussement qu'il y avait plusieurs Êtres divins présents partout et connaissant tout. On demandait un jour à Thalès, si l'homme pouvait cacher aux dieux ses actions injustes. Pas même ses pensées, répondit le philosophe. Thalès eût eu raison s'il eût parlé du vrai Dieu ; il se trompait et trompait les autres, parce qu'il attribuait la toute-science à de fausses divinités (1).

Platon prouve contre les athées l'existence de la Divinité, dans le livre X de son traité des Lois ; mais c'est toujours de plusieurs dieux qu'il parle. Ce n'est donc pas le pur théisme qu'il oppose à l'athéisme, ce n'est que le polythéisme. Peut-on rien lire de plus formel sur ce point que le commencement de ce livre. *Il est aisé de prouver*, dit un de ses interlocuteurs, *qu'il y a des dieux : la terre, le soleil, les astres, l'univers, la variété des saisons, le bel ordre des choses, tout prouve l'existence des dieux. Le consentement des Grecs et des barbares vient à l'appui de cette vérité ; car ils conviennent tous qu'il y a des dieux* (2). Lorsqu'il parle de la Providence, c'est de la providence des dieux, et non d'un seul Dieu. *Les dieux ont soin des hommes et de leurs affaires : leur attention se porte jusqu'aux plus petites choses* (3). Dans la suite de son traité des Lois, il pose pour principe *que les dieux existent et qu'ils prennent soin de tous les êtres, des plus petits comme des plus grands.* Partout il traite de la providence des dieux. Et de quels dieux? des dieux établis par les lois, des dieux du peuple (4).

§ 2. *Cicéron.*

Cicéron a dit de très-belles choses sur l'existence de la Divinité et sur la Providence. Elles tendent pourtant moins à porter le peuple à embrasser le théisme et à adorer un seul Dieu suprême, qu'à le confirmer dans le polythéisme et l'idolâtrie. Nous en avons déjà parlé dans le second chapitre de cet ouvrage. Lorsqu'il parle du consentement des nations touchant l'existence de la Divinité, comme Platon l'avait fait avant lui, on comprend bien qu'il ne s'agit pas de la croyance d'un seul vrai Dieu, cause unique et créateur de toutes choses, mais de la pluralité des dieux. *C'est*, dit-il, *un argument bien fort pour nous faire croire l'existence des dieux, que de considérer qu'il n'y a point de nation si barbare et si sauvage, ni d'homme si ignorant et si grossier qui n'admette des dieux. Plusieurs ont des opinions fausses concernant les dieux : mais tous reconnaissent unanimement qu'il existe une nature et une puissance divines... En toute chose, le consentement unanime de toutes les nations doit être regardé comme une*

(1) Voyez ci-devant chapitre 2, où j'ai cité une partie de cette préface des Lois de Zaleucus.
(2) Apud Stobæum, Serm. 42.
(3) Διεκόσμει τὴν πολιτείαν ἀπὸ θεῶν ἀρξάμενος. Divine Légation de Moïse, vol. I, p. 112, édit. 4, en anglais.
(4) Cicero, de Natura Deorum, lib. I, cap. 12.
(5) Τοὺς θεοὺς σέβειν.
(6) Xenophon, Memorab. Socrat., lib. IV, § 19, p. 527, edit. Sympson.

(1) Diogen. Laërt., lib. I, § 36.
(2) Plato, Oper., p. 664, E, edit. Ficin. Lugdun., 1590.
(3) Id., ibid., p. 670, 671.
(4) Ὡς δὲ θεοὶ ἐπιμελοῦνται πάντων, σμικρῶν καὶ μεγάλων. Plato, Oper., p. 700, E.

loi infaillible, comme une loi de la nature.... C'est une opinion innée à tous les hommes, imprimée dans tous les esprits, qu'il y a des dieux. On dispute sur leur nature, mais personne ne révoque en doute leur existence. « Ut porro firmissimum hoc afferri videtur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cujus mentem non imbuerit deorum opinio. Multi de diis prava sentiunt, omnes autem esse vim et naturam divinam arbitrantur (1)... *Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturæ putanda est* (2)... *Omnibus innatum est, et animo quasi insculptum, esse deos ; quales sint varium est, esse nemo negat* (3). » *Tous les hommes,* dit encore Cotta, *conviennent qu'il y a des dieux, excepté ceux qui sont parvenus au comble de l'impiété : pour moi, je suis si convaincu de leur existence, qu'on ne saurait ôter de mon esprit cette conviction. « Quod inter omnes, nisi admodum impios, convenit, mihi quidem ex animo erui non potest, esse deos* (4). »

Je pourrais rapporter beaucoup d'autres passages où Cicéron prouve l'existence des dieux par le consentement unanime de toutes les nations (5). Outre le consentement des nations, l'orateur romain se sert encore de l'argument tiré de l'ordre et de la beauté de l'univers, et de quelques autres semblables, allégués ordinairement en preuve de l'existence de la Divinité. Balbus, le stoïcien, après avoir rassemblé toutes ces preuves (6), conclut ainsi : *Quiconque considère toutes ces choses, ne peut s'empêcher d'avouer qu'il y a des dieux. « Hæc et innumerabilia ex eodem genere qui videat, nonne cogitur confiteri deos esse ?* » Je trouverais cinquante passages semblables dans le seul traité de la Nature des dieux. J'en ai rapporté assez pour montrer que les disputes des philosophes païens contre les athées étaient tellement ménagées qu'elles tendaient plutôt à favoriser et autoriser le polythéisme public, à prouver l'existence de plusieurs dieux, et même des dieux populaires, qu'à établir l'existence et le culte d'un seul vrai Dieu. Ainsi Balbus dit que *le monde est gouverné par la providence des dieux, « Deorum providentia mundum administrari* (7) ; » que *le monde et toutes ses parties,* que *toutes les choses ont été ordonnées et arrangées au commencement, et* qu'*elles continuent d'être réglées, administrées et gouvernées par la providence des dieux. « Dico igitur providentia deorum, mundum et omnes mundi partes, et initio constitutas esse, et omni tempore administrari* (1). » Cicéron, parlant en son nom, au premier livre du traité des Lois, dit que *toute la nature est gouvernée par le pouvoir, la raison, l'autorité, l'esprit et la divinité des dieux immortels. « Deorum immortalium vi, ratione, potestate, mente, numine, naturam omnem regi* (2). » Au second livre du même traité, il pose pour principe que *tous les citoyens doivent être premièrement persuadés qu'il y a des dieux, maîtres et arbitres souverains de toutes choses ;* que *tout ce qui se fait dans le monde, arrive sous leur bon plaisir, par leur pouvoir et sous leur direction ;* qu'*ils font du bien aux hommes,* qu'*ils pèsent leurs actions, considérant avec un très-grand soin le mérite personnel de chacun, qui il est, ce qu'il fait, les fautes secrètes qu'il commet, en quel esprit et avec quelle piété il s'acquitte des devoirs que la religion prescrit ; de sorte qu'ils ont les yeux également ouverts sur les bons et sur les méchants. Les esprits imbus de ces vérités n'auront point de peine à embrasser le vrai et à faire le bien. « Sit hoc jam in principio persuasum civibus, dominos esse omnium rerum et moderatores deos : eaque quæ geruntur, eorum geri ditione et numine ; eosdemque optime de genere hominum mereri, et qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat, qua mente, qua pietate colat religiones, intueri ; piorumque et impiorum habere rationem. His enim rebus imbutæ mentes haud sane abhorrebunt ab utili ac vera sententia* (3). » Je trouve encore dans le second livre du traité de la Nature des dieux un beau passage, qui serait admirable s'il y était question du seul vrai Dieu. Balbus dit : *Le culte des dieux, le meilleur, le plus pur, le plus saint, le plus religieux, est de les adorer avec un cœur droit, chaste, incorruptible, et une bouche également pure. « Cultus deorum est optimus, idemque castissimus atque sanctissimus, plenissimusque pietatis, ut eos pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur* (4). »

Tel était le langage des philosophes les plus sages et les plus savants de l'antiquité païenne ; si quelquefois ils ont parlé de Dieu au singulier, comme a fait Cicéron lorsqu'il a dit qu'il devait y avoir quelque auteur des merveilles que nous admirons dans la nature, qui eût fait un si grand ouvrage, ou du moins qui en eût réglé l'ordonnance : *Aliquis effector aut moderator tanti operis ;* ce mot dans leur bouche ne signifie que la collection des dieux, ou la divinité à laquelle ils étaient tous supposés participer. En effet les philosophes leur attribuaient la même puissance et les mêmes opérations qu'à ce Dieu : ils étaient comme lui les maîtres et les arbitres de toutes les choses : *Domini omnium rerum et moderatores.* Ainsi ils disaient indifféremment *Dieu* ou *les dieux ;* et leur langage, quel

(1) Il faut observer sur ce passage, où il est supposé que toutes les nations ont reconnu l'existence d'une nature et d'une puissance divines; il faut remarquer, dis-je, que plusieurs se figuraient que cette nature et cette puissance divines résidaient dans plusieurs dieux.

(2) Cicero, Tusculan. Quæst., lib. I, cap. 15.

(3) Idem, de Natura Deorum, lib. II, cap. 4.

(4) Idem, de Natura Deorum, lib. III, cap. 5.

(5) Je trouve dans Sénèque, au commencement de la Lettre 117, un passage analogue à cet argument de Cicéron : *Apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri : tanquam deos esse inter alia sic cogimur, quod omnibus de diis opinio insita est, nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos deos credat.*

(6) Apud Ciceronem, de Natura Deor., lib. II.

(7) Cicero, de Natura deorum, lib. II, cap. 29, pag. 175, edit. Davies secunda.

(1) Cic., de Nat. Deor., l. II, c. 29, p. 177.

(2) Cicero, de Legibus, lib. I, cap. 7, edit. Davies quarta, pag. 95.

(3) Idem, ibidem, p. 94, 95.

(4) Cicero, de Natura deorum, lib. II, cap. 28, p. 174.

qu'il fût, tendait toujours à confirmer le peuple dans le polythéisme et l'idolâtrie.

Il est vrai que, quand le christianisme eut répandu sa lumière bienfaisante dans le monde, la notion d'un seul Dieu suprême devint plus commune et plus familière aux païens ; et même plusieurs personnes du peuple sentirent davantage la vanité et l'absurdité du polythéisme. Les philosophes affirmèrent l'existence d'un seul Dieu avec plus de clarté et de solidité qu'ils n'avaient fait auparavant. Cependant ils continuèrent encore à s'exprimer d'une manière propre à entretenir les hommes dans le polythéisme et l'idolâtrie de leurs ancêtres. C'est ce qui paraît évidemment par l'exemple de deux philosophes célèbres qui fleurirent dans les premiers siècles du christianisme, je veux dire Epictète et l'empereur Marc-Antonin.

§ 3. *Epictète.*

Je commencerai par Epictète. Souvent il parle de Dieu au singulier : souvent aussi il s'exprime à la manière des polythéistes. *L'essence de la piété,* dit-il dans son Enchiridion, *consiste à se former une juste notion des dieux, à être persuadé qu'ils existent et qu'ils gouvernent l'univers avec bonté et justice. Prenez une ferme résolution de leur obéir en tout,* poursuit-il, *soumettez-vous volontairement et avec résignation à tous les événements qui arrivent, parce qu'ils procèdent des arrangements établis par leur sagesse infiniment parfaite. Alors vous ne blâmerez jamais les dieux ; et jamais vous ne les accuserez de vous avoir oublié* (1). Ce passage où Epictète fait consister l'essence de la piété à avoir une juste notion des dieux, à croire qu'ils existent, à reconnaître leur providence, à leur obéir, à leur être soumis, à regarder tous les événements comme des effets de leur bonté et de leur sagesse, doit être mis en parallèle avec un autre passage du livre premier de ses Dissertations, où on lit ce qui suit : *Les philosophes nous disent qu'il faut savoir d'abord qu'il y a un Dieu, et que sa providence règle tout ; et qu'il est impossible de lui cacher aucune de nos actions, ni même nos pensées ou le moindre de nos sentiments. La seconde chose qu'ils recommandent c'est d'apprendre ce que les dieux sont : car celui qui cherche à leur plaire et à leur obéir doit tâcher de les imiter et de se rendre semblable à eux, autant qu'il le peut... Il doit parler et agir comme un vrai imitateur de Dieu* (2). On voit que, dans ce second passage, aussi beau que le précédent, Epictète parle indifféremment de Dieu et des dieux, attachant le même sens à l'une et à l'autre de ces expressions. La première et la plus importante vérité que nous devions savoir est, sans contredit, qu'il y a un Dieu, et ensuite quel est Dieu. Mais Epictète ne s'exprime pas aussi correctement. Il dit : Nous devons savoir d'abord que Dieu est, ou qu'il y a un Dieu, et ensuite quels sont les dieux. C'est un devoir, dit ce philosophe, de parler et d'agir comme un vrai imitateur de Dieu. Mais il recommande la même chose à l'égard des dieux. Dieu est et Dieu règle tout par sa providence, dit-il au premier livre de ses Dissertations : il s'exprime encore d'une manière plus forte sur l'existence et la providence des dieux, dans son Enchiridion. Il observe qu'on ne peut rien cacher à Dieu, pas même les pensées les plus secrètes de son âme. Ne dit-il pas la même chose des dieux. *N'y a-t-il pas des dieux présents partout, et partout également proches de nous? Ne voient-ils pas tout ce qu'on fait, dans quelque endroit que l'on soit?* Il dit encore : *Soumettez tous vos désirs et toutes vos aversions à Jupiter et aux autres dieux : confiez-vous entièrement à eux : laissez-les gouverner.* Le titre et l'objet du troisième chapitre du livre I de ses Dissertations est conçu en ces termes : *Montrer comment on peut rendre ses actions agréables aux dieux.* Là Epictète parle de l'obligation où sont les hommes d'obéir aux lois des dieux. Il rapporte ce mot célèbre de Socrate : *Qu'il soit comme il plaît à Dieu.* Mais il l'exprime tantôt d'une façon et tantôt d'une autre manière. Il lui fait dire dans un endroit : *S'il plaît à Dieu, qu'il soit ainsi ;* et dans un autre endroit : *S'il plaît aux dieux, qu'il soit ainsi* (1). Il suppose que la raison est un présent que les dieux ont fait aux hommes (2). Lorsqu'il parle de l'empire du sage sur lui-même, du courage avec lequel il résiste à la concupiscence, dompte les passions, et se forme de bonnes habitudes, il ajoute : *Vous devez ces précieux avantages à vous-même et aux dieux* (3).

§ 4. *Marc Antonin.*

Marc Antonin fit monter la philosophie avec lui sur le trône des Césars. *Fais et pense chaque chose,* dit cet empereur philosophe, *comme pouvant mourir à chaque moment. S'il y a des dieux, ce n'est pas une chose bien facheuse que de quitter le monde, car ils ne te feront aucun mal ; et s'il n'y en a point, ou qu'ils ne se mêlent pas des affaires des hommes, qu'ai-je affaire de vivre dans un monde sans providence et sans dieux? Mais il y a des dieux, et ils ont soin des hommes, et ils ont donné à chacun le pouvoir de s'empêcher de tomber dans de véritables maux ; et si dans toutes les autres choses qui arrivent nécessairement, il y avait aussi des maux qui fussent de ce nombre, les dieux y auraient pourvu et nous auraient donné les moyens de les éviter* (4). Il dit ailleurs : *Ne manque pas d'invoquer les dieux dans toutes tes actions ; et ne te mets point du tout en peine combien de temps tu le pourras faire. Trois heures de vie suffisent, pourvu que tu les puisses passer en*

(1) Epict., Enchir., cap. 31, edit. Upton. In aliis edit., cap. 38.

(2) Idem, Dissert., lib. I, cap. 14, § 2.

(1) Epict., Dissert., lib. I, cap. 29, § 5; conf. cum ultimo capite ejusdem Enchirid.

(2) Idem, Dissert., lib. III, cap. 24, § 1. Les stoïciens disaient : « Les hommes ont reçu des dieux la prudence et l'intelligence, » *prudentiam et mentem a dis ad homines pervenisse.* Cic., de Natura Deor., lib. II, n. 51.

(3) Epictet., Dissert., lib. IV, cap. 4, § 6.

(4) Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin, lib. II, § 11.

cet état (1). Conseil salutaire! avis sage et vraiment pieux! s'écrie Gataker, s'il ne sortait pas de la bouche d'un polythéiste (2). On pourrait faire la même observation sur plusieurs autres passages des Maximes ou méditations morales de cet empereur. A la fin du premier livre, il remercie les dieux de la bonne éducation qu'il a reçue : il les remercie de lui avoir donné de bons amis, des maîtres et des parents qui l'ont conduit dans le chemin de la sagesse, des dispositions vertueuses : il les remercie de l'avoir préservé des tentations, de l'avoir placé dans des circonstances favorables à son avancement dans la vertu. Il reconnaît devoir toutes ces choses à la bonté des dieux. Ce morceau est beau et mérite d'être cité en entier, quoiqu'un peu long.

Je dois remercier les dieux de m'avoir donné de bons aïeux, un bon père, une bonne mère, une bonne sœur, de bons précepteurs, de bons domestiques, de bons amis, et tout ce qu'on peut souhaiter de bon ; de m'avoir fait la grâce de ne rien faire qui ait pu les désobliger, quoique je me sois trouvé quelquefois en de certaines dispositions, où quelque chose de semblable aurait pu m'échapper, si l'occasion s'en fût présentée : mais par un bienfait tout particulier des dieux, il ne s'est jamais offert aucune de ces occasions qui auraient pu me faire tomber dans ce malheur.

Je leur ai encore l'obligation de ce que j'ai été élevé plus longtemps auprès de la concubine de mon aïeul, et de ce que j'ai préservé ma jeunesse de toutes sortes de taches. C'est par un effet de leur bonté que j'ai eu pour père un prince qui seul aurait pu me guérir de toute sorte d'orgueil et me faire connaître qu'un empereur peut vivre de manière qu'il n'aura besoin ni de gardes, ni d'habits d'or et de pourpre, ni d'avoir la nuit dans son palais de ces flambeaux soutenus par des statues, ni de toutes les autres choses qui marquent le faste ; mais qu'il peut être habillé simplement et vivre en tout comme un particulier, sans pourtant manquer ni de vigueur ni de courage pour se faire obéir dans les choses où le bien de l'Etat demande qu'il se serve de son pouvoir ; que j'ai eu un frère dont les grandes qualités et les bonnes mœurs pouvaient me donner une noble émulation, et qui ne manquait pour moi ni d'égards ni de tendresse, et des enfants de corps et d'esprit bien faits. Je dois encore rendre grâces aux dieux de n'avoir pas permis que j'aie fait un plus grand progrès dans la rhétorique, dans la poétique et dans toutes les autres sciences de cette nature, qui m'auraient peut-être retenu par leurs charmes, si j'y avais mieux réussi ; de ce que j'ai élevé de bonne heure ceux qui ont eu soin de mon éducation, aux dignités et aux emplois qu'ils m'ont paru souhaiter ; et de ce que, sous prétexte qu'ils étaient jeunes, je ne les ai pas renvoyés en les flattant de l'espérance que je les avancerais dans un autre temps ; enfin de ce que j'ai connu Apollonius, Rusticus et Maximus.

C'est par une grâce toute particulière de ces mêmes dieux, que je me suis souvent appliqué à connaître véritablement quelle est la vie la plus conforme à la nature, de sorte qu'il n'a pas tenu à eux, à leurs inspirations, ni à leurs conseils, que je ne l'aie suivie; et si je ne puis pas encore vivre selon ces règles, c'est ma faute ; cela vient de ce que je n'ai pas obéi à leurs avertissements, ou plutôt, si je l'ose dire, à leurs ordres et à leurs préceptes; qu'un corps aussi faible et aussi valétudinaire que le mien, a pu résister à toutes les fatigues que j'ai essuyées, que je n'ai point eu de commerce criminel avec Bénédicte et Théodote, et que j'ai été guéri de bonne heure de toutes les amours qui avaient surpris mon cœur; qu'ayant été souvent en colère contre Rusticus, je n'ai rien fait dont je pusse me repentir dans la suite; que ma mère devant mourir fort jeune, a pourtant passé ses dernières années avec moi ; que toutes les fois que j'ai voulu assister quelque pauvre ou d'autres gens qui avaient besoin de mon secours, on ne m'a jamais répondu que je n'avais point de fonds pour le faire; que je ne suis jamais tombé dans la nécessité de recevoir ce même secours des autres; que j'ai une femme si douce et si complaisante, pleine de tendresse pour moi, et d'une merveilleuse simplicité de mœurs (1) ; *que j'ai trouvé des précepteurs habiles pour mes enfants. Une grande marque encore du soin des dieux pour moi, c'est que, dans mes songes, ils m'ont enseigné des remèdes pour mes maux, et particulièrement pour mes vertiges et mon crachement de sang, comme cela m'arriva à Gayette et à Chryse : qu'ayant une grande passion pour la philosophie, je ne suis tombé entre les mains d'aucun sophiste, que je ne me suis point amusé à lire leurs livres, ni à démêler les vaines subtilités de leurs raisonnements, ni à vouloir pénétrer dans la connaissance des choses célestes. Tous les avantages dont je viens de parler ne peuvent venir que des dieux et de leur providence* (2).

Il y a encore des choses admirables sur la prière et la manière de prier, dans le livre IX, paragraphe 40. Il y est parlé des secours que les hommes peuvent attendre des dieux dans les choses mêmes qui sont en notre pouvoir. Antonin s'y exprime d'une manière qui serait admirable, s'il avait eu le vrai Dieu pour objet. *Ou les dieux ne peuvent rien*, dit-il, *ou ils peuvent quelque chose. S'ils ne peuvent rien, pourquoi les pries-tu? Et s'ils peuvent quelque chose, au lieu de les prier qu'un tel accident arrive ou n'arrive pas, pourquoi ne les pries-tu pas plutôt de te faire la grâce de ne rien craindre, de ne rien désirer,*

(1) Réflexions morales, etc., liv. IV, § 25. Le grec porte : [illegible]. Epictète dit : [illegible], Dissert., liv. I, cap. I, § 2.

(2) *Plum monitum, si ethnicismi, [illegible], resecetur.*

(1) Antonin ne connut jamais les déréglements de sa femme ; et cela ne doit pas paraître bien surprenant si l'on considère d'un côté la simplicité d'Antonin, et de l'autre l'esprit de Faustine, qui n'avait pas moins d'adresse que de beauté, et qui avait pris l'empereur par toutes les démonstrations extérieures d'une tendresse qui paraissait d'autant plus grande qu'elle était fausse. La moitié moins aurait suffit pour tromper un homme beaucoup plus défiant et plus soupçonneux qu'Antonin.

(2) [illegible].

de ne t'affliger de rien, de te résigner entièrement à leur volonté; car, si les dieux peuvent aider les hommes, ils peuvent surtout les aider en cela. Tu me diras peut-être qu'ils ont mis tout cela en ton pouvoir. Ne ferais-tu pas mieux de te servir avec une entière liberté de ce qui dépend uniquement de toi, que de te tant tourmenter pour ce qui n'en dépend point, et que de le désirer dans la servitude et dans la bassesse? Mais qui t'a dit que les dieux ne nous secourent pas dans les choses qui sont en notre pouvoir? Commence seulement à faire de ces sortes de prières, et tu verras. Celui-ci prie qu'il puisse obtenir des faveurs de sa maîtresse, et toi prie de n'avoir jamais de pareils désirs. Celui-là demande d'être défait d'une telle chose; et toi demande de n'avoir pas besoin d'en être défait. Un autre demande que son fils ne meure point; et toi prie de ne pas craindre qu'il meure. En un mot tourne ainsi toutes tes prières, et tu en verras le fruit (1).

§ 5. *On ne doit point juger de la doctrine des philosophes païens sur des idées prises dans le christianisme.*

Ce passage et d'autres semblables, mais surtout celui qui termine le livre I dans lequel Antonin remercie les dieux de tous les avantages dont il croit être redevable à leur bonté, ont été allégués comme une preuve *de la soumission entière de cet empereur à la volonté de Dieu, de la simplicité et de la profonde humilité avec laquelle il reconnaît devoir à la providence et à une grâce spéciale de Dieu, les vertueuses dispositions dans lesquelles il a trouvé tant de douceur* (2).

Ainsi les auteurs chrétiens appliquent indiscrètement aux écrits des philosophes païens des idées pieuses prises des livres saints. Les prières et les actions de grâces de Marc Antonin ne s'adressent point à Dieu, mais aux dieux. Dans tous ces beaux passages, les dieux populaires sont les objets de la confiance, de la soumission et de l'obéissance des hommes. On exhorte les peuples à avoir recours aux dieux et non pas à un seul Dieu, ce qui met une différence considérable entre les préceptes et les devoirs de religion, tels qu'ils sont tracés par l'empereur Marc Antonin, et les préceptes de l'Evangile.

Je remarquerai à cette occasion une méprise commune à presque tous les théologiens chrétiens qui ont traité de la théologie païenne. Lorsqu'ils ont rapporté des passages des auteurs païens concernant les dieux, ils leur ont toujours prêté un sens chrétien, afin de prouver que les philosophes du paganisme reconnaissaient la providence et les attributs de Dieu. Le docteur Sykes a donné tête baissée dans cette faute, et il ne s'en est pas même douté. Il s'était proposé de montrer que les païens, guidés par les seules lumières de la raison, sans le secours d'une révélation ni tradition quelconque, avaient reconnu et étaient fermement persuadés qu'*il y avait un être indépendant, éternel, suprême, intelligent, qui avait créé et qui gouvernait l'univers; bon, facile à pardonner, qui punissait le vice et récompensait la vertu; à qui ils se croyaient obligés de rendre un culte, qu'il était de leur devoir de prier et de louer, et auquel ils donnaient le nom de Dieu* (1). Le docteur Sykes entreprend de prouver les différentes parties de cette assertion par des témoignages formels pris des écrits que nous ont laissés les auteurs païens. Il ne rapporte guère que ceux que Cudworth avait allégués avant lui, et j'ai examiné les plus importants et les plus décisifs, si toutefois il y en a quelqu'un qui mérite ce nom. Quand on conviendrait que quelque philosophe du paganisme a véritablement parlé d'un seul Dieu (j'ai fait voir que cette connaissance venait d'une ancienne tradition qui tirait sa source d'une révélation divine communiquée aux hommes dès le commencement, et qui par malheur s'altéra dans la suite des âges), il faudrait encore montrer que cette opinion était le fruit de ses recherches particulières, de ses réflexions, et non de la tradition ou de l'instruction. C'est ce que notre auteur assure, mais il l'assure sans preuves. Du reste, ce dont il s'agit à présent, c'est que le docteur Sykes allègue une infinité de passages où il est parlé indifféremment de Dieu et des dieux, de sorte qu'il y en a au moins une moitié qui détruit ce que l'autre pourrait établir. Pour montrer, par exemple, que les philosophes reconnaissaient la toute-science, ou la science universelle de Dieu, il rapporte des passages de Socrate et de Platon, où il est dit que les dieux voient tout et savent tout, et qu'ils peuvent faire tout ce qui en soi ne répugne pas. Pour faire voir qu'ils admettaient la providence de Dieu, il cite des passages qui assurent que les dieux gouvernent le monde. Il fait dire à Cicéron que, *si nous avouons que Dieu est un être intelligent, nous devons convenir qu'il règle et gouverne toutes choses.* Mais Cicéron, dans ce passage-là même, cité par le docteur Sykes, ne parle point de Dieu, au singulier, mais des dieux. *Si concedimus intelligentes esse deos, concedimus etiam providentes, et rerum quidem maximarum :* Si nous reconnaissons l'intelligence des dieux, nous devons aussi reconnaître leur providence (2). Pour montrer que les païens croyaient un Dieu, créateur et arbitre souverain du monde, bon, facile à pardonner, juste, vengeur du vice, et rémunérateur de la vertu, il cite des témoignages qui prouvent seulement que les païens croyaient que les dieux pardonnaient aisément : *Quoique les païens estimassent que les dieux sont faciles à apaiser, ils les regardaient cependant comme les vengeurs des mauvaises actions et les rémunérateurs des bonnes.* Veut-il prouver que les païens ont soutenu qu'il fallait adorer Dieu, il dit seulement : *De tels sentiments touchant les dieux devaient nécessaire-*

(1) Je me suis servi de la traduction de Dacier.

(2) Voyez la vie de Marc Antonin, à la tête de la traduction anglaise imprimée à Glasgow, p. 71, 72.

(1) Fondements et Connexion de la religion naturelle et de la religion révélée, chap. 14, tom. II, pag. 158, de la traduction française.

(2) Cicero, De Natura Deor., lib. II.

ment porter les hommes à leur rendre un culte convenable, à les prier, à les louer, à leur rendre des actions de grâces, à se soumettre à leur volonté. Mais tout cela se rapporte aux dieux et non à un seul Dieu ; et il en est de même de presque tous les passages qu'il rapporte. Les païens avaient des notions assez claires et assez justes, au moins de quelques-uns des attributs de la Divinité ; mais au lieu de les appliquer au Dieu suprême, ils les appliquaient aux faux dieux, aux dieux du paganisme : car ce Jupiter même, appelé souvent le dieu suprême, n'était que le chef ou le principal des dieux païens. Souvent encore les philosophes confondaient ensemble Dieu et le monde, pour en faire une seule Divinité.

§ 6. *Suite de l'examen du polythéisme de Marc Antonin.*

Revenons à Marc Antonin. *Ce que la nature et la raison demandent de toi*, dit cet empereur, *c'est que tu suspendes ton jugement, que tu aimes les hommes et que tu obéisses aux dieux* (1)... *Qu'as-tu à faire ici-bas,* dit-il ailleurs, *tandis que tu es encore en vie? à honorer et à bénir les dieux, et à faire du bien aux hommes* (2)... *Aime les hommes et obéis aux dieux* (3). Tous ces préceptes sont beaux et dignes d'un sage. Obéir à Dieu et faire du bien à nos semblables, c'est, en vérité ! l'abrégé de tous nos devoirs. C'est grand dommage que de si beaux préceptes, et des sentiments si chrétiens soient infectés du levain de l'idolâtrie ! Nous prescrire d'obéir aux idoles, et de leur obéir sans réserve, c'est encourager le polythéisme et appesantir sur les hommes le joug de l'idolâtrie.

Les dieux, dit Antonin, *usent tous les jours de clémence envers les hommes, et en plusieurs rencontres ils les aident de leurs secours ; ils leur donnent la santé, les richesses et la gloire, tant ils ont de bonté ! Tu peux les imiter, ou tu dois dire qui t'en empêche... Quand on te blâme où qu'on te hait, ou enfin qu'on s'oppose à tes sentiments, entre dans l'esprit de ces gens-là, pénètre dans leur intention, et vois quels ils sont, tu verras en même temps que, quelque chose qu'ils pensent de toi, tu ne dois pas t'en chagriner, mais au contraire leur vouloir du bien : car ils sont naturellement tes amis. Et les dieux mêmes ont la bonté de leur donner, par les songes et par les oracles, les secours dont ils ont besoin, pour parvenir à ce qu'ils souhaitent avec tant d'inquiétude et d'empressement* (4)... *Les dieux immortels ne se fâchent point d'avoir à supporter, pendant une si longue suite de siècles, un nombre infini de méchants : au contraire, ils ont soin d'eux en toutes manières; et toi qui vas mourir, tu es las de les supporter ; et cela quoique tu sois toi-même du nombre* (1). Ainsi cet empereur exhorte les hommes à la douceur et à la patience par l'exemple des dieux.

Antonin nous représente souvent les dieux comme la cause de toutes choses, mais il s'exprime toujours à la manière des stoïciens. *Fais-je quelque chose? je le fais en le rapportant au bien des hommes. M'arrive-t-il quelque chose? je le reçois en le rapportant aux dieux, comme à la source commune d'où dérive tout événement de cet univers* (2). Gataker, dans ses notes sur ce passage, rapporte plusieurs textes de l'Ecriture pour faire voir que les hommes les plus saints rapportent toutes choses, tous les événements qui leur arrivent, à Dieu comme auteur de tout. Mais la différence de la doctrine des Ecritures sur cet article, à celle d'Antonin, c'est que Dieu auquel les Ecritures rapportent tout ce qui arrive dans le monde, est véritablement le maître de la nature et des événements, au lieu que les dieux, qu'Antonin appelle la source commune d'où dérive tout événement qui a lieu dans l'univers, ne sont que de vaines idoles, qui n'ont et ne peuvent avoir aucune influence dans le monde physique.

Mon âme, quand seras-tu donc bonne, simple, sans mélange et sans fard? Quand seras-tu plus visible et plus aisée à connaître que les corps qui t'environnent? Quand goûteras-tu les douceurs qu'on trouve à avoir de la bienveillance et de l'affection pour tous les hommes? Quand seras-tu pleine de toi-même et riche de tes propres biens? Quand renonceras-tu à ces folles cupidités et à ces vains désirs qui te font souhaiter des créatures animées ou inanimées pour contenter tes passions, du temps pour en jouir davantage, des lieux et des pays mieux situés, un air plus pur, des hommes plus sociables? Sois satisfaite de ton état : mets ton plaisir dans les choses qui t'arrivent. Sois persuadée que tout est en toi, que tout va bien pour toi, que tout ce que tu as vient des dieux, que ce qui leur plaît est le meilleur pour toi, et que tout ce qu'ils t'envoient tend à la conservation de cet animal très-parfait, très-bon, infiniment juste, infiniment beau, qui produit, qui comprend, qui environne et qui embrasse toutes choses, et qui, quand elles se dissolvent et se séparent, les reçoit dans lui pour en produire de nouvelles et toutes semblables. Enfin sois bien d'accord et si bien unie avec les hommes et avec les dieux, que vivant avec eux sous les mêmes lois et comme sous la même police, tu ne puisses plus ni te plaindre d'eux, ni leur donner lieu de condamner ta conduite (3). Voilà de très-beaux préceptes de résignation ; mais on y remarque toujours le langage d'un polythéiste et celui d'un stoïcien, qui semble ne reconnaître d'autre divinité que l'univers, le Tout, qu'il appelle un animal très-parfait, et auquel

(1) Réflexions Morales de l'empereur Marc Antonin, liv. III, § 9.
(2) La même, liv. V, § 35 [illegible]
(3) La même, liv. VII, § 31.
(4) La même, liv. IX, § 11 et 27.

(1) Réflexions morales de l'empereur Marc-Antonin, liv. VII, § 70.
(2) La même, liv. VIII, § 25. L'auteur suit toujours la traduction anglaise imprimée à Glasgow.
(3) La même, liv. X, § 1. Le monde est encore appelé un animal dans quelques autres endroits, et en particulier liv. IV, § 25.

il donne tous les attributs divins : il est bon, il est infiniment juste et beau, il comprend, environne et embrasse toutes les choses (1).

Le livre de Marc Antonin est plein de maximes semblables, qui inspirent la soumission à la volonté des dieux. *Quoi qu'il arrive, dans le cours ordinaire de la nature*, dit-il, *il ne faut point se plaindre des dieux, car ils ne font point de mal, ni volontairement ni involontairement* (2)... *C'est le caractère d'un homme raisonnable et sage de se montrer en toutes rencontres juste, tempérant et soumis aux ordres des dieux, avec une simplicité sans fard* (3)... *Quand les libertins te demanderont où tu as vu les dieux et comment tu sais qu'il y en a, pour leur rendre un si grand culte; tu leur répondras premièrement qu'ils sont visibles, et que d'ailleurs, quoique tu ne voies pas ton âme, tu ne laisses pas de la respecter; qu'il en est de même des dieux : les effets merveilleux que tu ressens tous les jours de leur pouvoir, te prouvent qu'ils sont et font que tu les adores* (4). Lorsqu'Antonin dit que les dieux sont visibles, peut-être veut-il parler des astres dont la divinité était reconnue des stoïciens. Du reste son raisonnement serait juste, s'il prétendait qu'il faut adorer Dieu, quoiqu'il soit invisible aux yeux de la chair; car son invisibilité n'empêche pas qu'en vertu de son immensité, il ne soit présent partout et à toutes ses créatures. Mais cette force de raisonnement et cette noblesse de sentiment s'évanouissent lorsqu'il s'agit des dieux, comme si l'on était convaincu qu'il y en a plusieurs.

J'observerai ici, en passant, l'empire étrange de la prévention sur l'esprit humain, quand il se laisse dominer par une opinion particulière, et entraîner à une envie indiscrète de la soutenir par toutes sortes de moyens. Un auteur moderne ayant remarqué que l'empereur Marc Antonin parle souvent des dieux au pluriel, avertit le lecteur de n'en pas être étonné, parce que cette façon de parler était commune aux païens et aux Juifs (5). Mais le contraire est évident par la comparaison des auteurs juifs et des auteurs païens. Quant à ceux-ci, ils parlent le langage du polythéisme dans leur histoire, leur poésie, leur philosophie, leur morale, leurs lois. Le grand principe de la religion juive, établi par leurs lois et rappelé dans tous leurs écrits historiques, poétiques, moraux et ascétiques, c'est qu'il y a un seul Dieu, créateur et gouverneur de l'univers, qui seul mérite d'être adoré. Les dieux des païens y sont détestés, chargés d'imprécations prononcées contre eux et contre ceux qui les adorent. Il est vrai qu'un des noms hébreux donnés à Dieu, semble être au nombre pluriel, *Elohim*; et que même il est aussi donné quelquefois aux créatures. Mais, outre que le principal nom de Dieu, *Jehovah*, est constamment au singulier, le mot *Elohim*, appliqué à Dieu, est toujours joint à un verbe au singulier qui en détermine le nombre. En conséquence la version des Septante le traduit toujours par Θεός, et la Vulgate par *Deus*; au lieu que, suivant le chevalier de Ramsay, il devrait être traduit en grec par Θεοί et en latin par *dei* ou *dii*. Lorsqu'il est parlé des dieux au pluriel, dans l'Ecriture, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament, c'est toujours des dieux des païens qu'il s'agit, et les auteurs sacrés n'en parlent que pour les détester. Ainsi saint Paul dit : *Nous savons qu'il n'y a point d'autre Dieu qu'un seul Dieu. Car, quoiqu'il y en ait beaucoup que l'on appelle dieux dans le ciel et sur la terre, comme s'il y avait plusieurs dieux et plusieurs seigneurs; il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père de qui sont toutes choses et nous en lui, et un seul Seigneur Jésus-Christ par qui sont toutes choses et nous en lui* (1). On voit que, dans ce passage, l'Apôtre met le théisme pur de la religion chrétienne en opposition avec le polythéisme des païens.

(1) La traduction française de Dacier porte : *un être très-parfait*, au lieu de : *un animal parfait*.

(2) Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin, liv. XII, § 12.

(3) Là même, § 27.

(4) Là même, § 28.

(5) Principes de la religion naturelle et révélée, par le chevalier de Ramsay.

(1) Première Épître aux Corinthiens, chap. VIII, v. 4-6.

(2) [illegible] Plutarch., Oper. tom. II, p. 111, edit. Francof., 1620.

§ 7. *Plutarque.*

Plutarque fleurit aussi après la publication de l'Evangile. Son langage n'est pas plus épuré que celui d'Epictète ou de l'empereur Marc Antonin. Je n'en rapporterai qu'un passage : je le tire de sa Consolation à Apollonius. *Nous ne venons pas au monde*, dit-il, *pour y établir les lois qu'il nous plaira de suivre. Ces lois sont aussi anciennes que le monde, et nous devons suivre l'ordre des événements tel qu'il a été réglé par les dieux qui gouvernent l'univers : nous devons nous soumettre aux décrets du destin et de la Providence* (2).

Que l'on réfléchisse un moment sur le langage des plus célèbres philosophes du paganisme. J'ai rapporté fidèlement leurs expressions et la manière dont ils parlaient de la Divinité dans leurs discours les plus sérieux. Tout y porte le caractère du polythéisme; tout y prêche le polythéisme le plus décidé. On a beaucoup exalté la piété religieuse qui semble caractériser la morale stoïcienne. Quiconque lit l'éloge que Gataker en fait dans le discours préliminaire qu'il a mis à la tête de sa version latine des Réflexions Morales de l'empereur Marc Antonin, sera tenté de la regarder comme un abrégé des principaux devoirs que les saintes Ecritures nous prescrivent envers Dieu. Mais il y a toujours cette différence que l'Ecriture nous parle toujours du seul vrai Dieu, au lieu que les stoïciens ne font mention que des dieux : et ce vernis de polythéisme altère et falsifie les plus beaux préceptes et les sentiments les plus religieux. Leur façon de s'exprimer à cet égard rend leurs maximes suspectes, incertaines, et jette beaucoup de confusion et d'obscurité sur cette belle partie de la science des devoirs. Il paraît même que cette con-

fusion régnait dans leurs idées sur cet objet. Qu'on ne s'imagine donc pas que cette foule de dieux n'était, selon eux, que le Dieu suprême, le vrai Dieu désigné sous différents noms ou divers attributs : c'est un faux prétexte dont on s'est servi quelquefois pour rendre le polythéisme des païens moins absurde. En relisant seulement quelques-uns des passages que je viens de citer, on sentira qu'il n'est pas admissible : il y est parlé des dieux comme d'autant d'êtres distincts.

Je trouve une note remarquable dans la version anglaise des Réflexions Morales de l'empereur Marc Antonin, imprimée à Glascow. Il est dit dans le texte (1) : *Chaque chose est faite pour un usage particulier... Le soleil te dira qu'il est au monde pour faire quelque chose, et les autres dieux t'en diront autant.* Le traducteur observe, sur cet endroit, que *les plus habiles sectes des philosophes païens concevaient qu'outre la Divinité suprême, il y avait un grand nombre de natures supérieures revêtues d'un pouvoir plus ou moins étendu, selon qu'elles avaient plus ou moins de part au gouvernement de l'univers...* Il ajoute que *les païens donnaient le nom de dieux à ces êtres supérieurs, et* que *les chrétiens les appelaient des anges.* Quoi qu'en dise le traducteur, il est évident que les philosophes païens attribuaient aux dieux des choses qui ne s'accordent point avec l'idée que l'Ecriture nous donne des anges, et qui ne sauraient appartenir qu'à Dieu seul. Qu'on se donne la peine de jeter un coup d'œil sur les seuls passages cités dans ce chapitre, on y verra les dieux représentés comme les auteurs et les gouverneurs du monde, qui règlent et arrangent l'ordre des événements, dont le pouvoir et la providence s'étendent à toutes les choses, aux plus petites aussi bien qu'aux plus grandes ; présents partout, voyant et sachant tout, non-seulement les actions des hommes, mais encore leurs plus secrètes pensées ; comme la source de tous les biens, les arbitres souverains de l'univers et de tout ce qui arrive, auxquels nous devons la plus humble soumission, une résignation parfaite, une entière obéissance ; on y verra que nous devons être contents de tout ce qu'ils ordonnent, quoi que ce soit, persuadés qu'ils ne font jamais de mal, que ce qu'ils veulent est le meilleur, parce qu'ils gouvernent toutes les choses avec une intelligence parfaite, une sagesse infinie et une bonté qui n'a point d'égale ; on y verra qu'il est de notre devoir d'honorer et d'adorer les dieux, de leur adresser des vœux et des prières, d'en attendre du secours dans les choses mêmes qu'ils ont mises en notre pouvoir, de leur rapporter tout le bien qui nous arrive, comme un effet de leur bienveillance pour nous, de les en remercier, en un mot, de mettre en eux toute notre confiance. Les Ecritures nous ordonnent tout cela à l'égard de Dieu ; mais elles ne nous parlent jamais le même langage lorsqu'il s'agit des anges.

(1) Réflexions Morales de l'empereur Marc Antonin, liv. VIII, § 19.

Les reproches que Cudworth fait aux poëtes regardent pareillement les philosophes. *Ils font des dieux du paganisme une espèce d'aristocratie divine... ; parce qu'ils parlent toujours des dieux en général et indistinctement et qu'ils leur attribuent à tous en commun le gouvernement de toutes les choses, comme si ce monde était réellement gouverné par l'assemblée générale et la république des dieux* (1) ; *que tout se réglât à la pluralité des voix, que Jupiter ou le Dieu suprême ne fût rien de plus dans cette assemblée que l'orateur de la chambre des pairs ou des communes, ou le président d'un comité* (2). Le même docteur reconnaît encore ailleurs que *les stoïciens dérogèrent souvent à la majesté du Dieu suprême, en attribuant aux dieux populaires des dons et des bienfaits qui ne pouvaient venir que du seul vrai Dieu* (3).

Ainsi les philosophes, en parlant indifféremment de Dieu et des dieux, contribuèrent à confondre les notions du peuple, à le maintenir et à le confirmer dans les erreurs du polythéisme et dans son respect idolâtrique pour de vaines divinités.

CHAPITRE XV.

Nouvelles considérations qui prouvent l'insuffisance des philosophes païens pour détruire le polythéisme et l'idolâtrie. Ils renvoyaient le peuple aux oracles pour s'instruire des matières religieuses ; et ces oracles étaient rendus par les prêtres des faux dieux. Preuves tirées de l'exemple de Socrate, de Platon et des stoïciens. C'était une maxime générale reçue parmi eux, qu'il était du devoir de tout homme sage et prudent de se conformer à la religion de son pays. Non-seulement les philosophes adorèrent les dieux nationaux suivant les rites établis, non-seulement ils exhortèrent les autres à en faire autant ; mais lorsqu'ils prirent le caractère de législateurs et qu'ils voulurent établir de bonnes lois et la forme de gouvernement qui leur semblait la meilleure, la religion qu'ils adoptèrent ne fut point le culte du vrai Dieu, mais le polythéisme.

§ 1. *Des oracles. Les philosophes en faisaient beaucoup de cas. Socrate.*

Tous les philosophes, si l'on en excepte Epicure et ceux qui niaient absolument la Providence, encouragèrent la divination et les oracles. Socrate lui-même se distingua en ce point. Xénophon rapporte, comme une preuve de sa grande piété, qu'il consultait ouvertement l'art des devins ; parlant de ceux qui croyaient que les dieux faisaient connaître aux hommes différentes choses par

(1) Balbus, dans Cicéron, dit que « le monde est gouverné par un conseil de dieux, » *Deorum concilio mundum administrari* : De Natura Deorum, lib. II, cap. 29, p. 177, edit. Davis 2 : que « les dieux forment une espèce d'association civile, pour gouverner le monde, comme une république ou une cité commune. » *Inter se quasi civili conciliatione et societate conjunctos, unum mundum ut communem rempublicam atque urbem aliquam regentes. Ibid.*, cap. 31, p. 179.

(2) Cudworth, *Systema mundi intell.*, p. 357.

(3) Id., ibid., p. 427.

le vol des oiseaux, des présages et des sacrifices, il dit que Socrate pensait ainsi (1). Socrate exhortait souvent les hommes à suivre la direction des oracles, surtout en matière de religion (2) : il témoignait surtout une profonde vénération pour l'oracle de Delphes. Xénophon nous apprend que lorsqu'on venait consulter l'oracle de Python sur les sacrifices, la religion de ses ancêtres et autres choses de cette nature, il avait coutume de répondre que la piété bien entendue prescrivait à chacun de suivre sur tous ces points la religion de son pays : sur quoi le même historien observe que Socrate suivait à la lettre le conseil de l'oracle dans ce qui concernait les dieux (3) et leur culte ; qu'il parlait et agissait conformément à cet oracle, qu'il exhortait les autres à s'y conformer ; et qu'il regardait ceux qui tenaient une conduite contraire, comme des gens vains et superstitieux, des esprits inquiets, des brouillons impertinents, qui se mêlaient de ce qui ne les regardait pas.

Nous en avons un bel exemple dans l'entretien de Socrate avec Euthidème, dont j'ai déjà parlé plus haut. Ce jeune homme se plaignant au philosophe qu'il ne savait comment remercier dignement les dieux de tous les bienfaits qu'il en recevait, Socrate lui répond qu'il ne doit point se décourager : *car*, ajoute-t-il, *tu connais le dieu qui est à Delphes, tu sais que, quand quelqu'un vient lui demander ce qu'il doit faire pour se rendre agréable aux dieux, l'oracle répond qu'il doit les honorer suivant les lois de sa patrie* (4) *ou de sa ville.* C'est d'après ce principe que Socrate trace le portrait de la vraie piété et de l'homme vraiment pieux. Après avoir observé que la piété est une des plus belles et des plus excellentes vertus, il nous peint l'homme pieux honorant les dieux, suivant le culte prescrit par les lois : car, dit-il, il n'est pas permis à chacun de les honorer de la manière qui lui semble la plus convenable. Il y a des lois religieuses auxquelles il faut se conformer ; et celui-là seul qui observe ces lois rend aux dieux un culte qui leur est agréable. Il conclut que celui qui honore les dieux suivant les lois, les honore comme il le doit ; et celui qui honore les dieux, comme il le doit, est l'homme vraiment pieux. Tel est en substance ce que Xénophon fait dire à Socrate sur ce point (5). Nous voyons par là que Socrate faisait consister la piété à honorer les dieux suivant les rites du culte établi par les lois de chaque pays. Les Athéniens avaient une loi conçue en ces termes : *Que les Athéniens regardent comme une loi à jamais sacrée et inviolable, de rendre aux dieux et aux héros de la nation les hommages publics qui leur sont dus, suivant la coutume ordinaire au pays, et de leur offrir en particulier, avec toute la sincérité possible, les premices de leurs fruits avec des gâteaux au renouvellement de l'année* (1). Nous avons déjà vu plus haut que tous les Athéniens s'engageaient par un serment solennel à suivre et à maintenir la religion nationale.

C'est une grande méprise de s'imaginer que Socrate entreprit de changer la religion de son pays et de détruire le culte public que l'on y rendait aux dieux populaires. Dacier, dans son introduction à l'Apologie de Socrate, dit que *ce philosophe attaqua la superstition des Athéniens et leur polythéisme en exposant le ridicule et l'absurdité des fables dont leur théologie était remplie, et qu'il cherche par ce moyen, à les ramener à la connaissance et au culte du vrai Dieu.* Il est vrai que Socrate désapprouvait le sens littéral des fables poétiques, ce qui indisposa les Athéniens contre lui : cependant il supposait que ces fables avaient un sens secret et mystérieux (2) ; et que les poëtes, ainsi que les devins et ceux qui prononçaient les oracles, étaient divinement inspirés. Je renvoie les lecteurs aux passages que j'ai cités dans le chapitre VI. Jamais il ne s'opposa au culte que le peuple rendait aux dieux ; jamais il ne dissuada ses concitoyens de les honorer suivant les lois. L'accusation d'Anytus et de Mélitus était que Socrate ne croyait point aux dieux d'Athènes et qu'il introduisait de nouveaux dieux. Xénophon réfute cette accusation en faisant voir qu'il sacrifiait ouvertement aux dieux, souvent chez lui et souvent sur les autels publics de la ville (3). Socrate lui-même déclare dans son apologie à ses juges, qu'il s'étonne que Mélitus ose l'accuser de ne point croire aux dieux d'Athènes, puisqu'on l'a vu sacrifier à ces dieux dans les fêtes solennelles, sur les autels publics, et que Mélitus l'aurait pu voir lui-même, s'il y eût assisté. Il appelle à témoin l'oracle d'Apollon, pour qui il avait beaucoup de respect, comme je viens de le dire. Il composa, dans sa prison, un hymne en l'honneur de ce dieu : il en parlait à ses amis le jour même de sa mort (4).

§ 2. *Ce que Platon pensait des oracles.*

Ce que j'ai dit de Socrate est pareillement vrai de Platon (5). Au quatrième livre de la République, il rend gloire à l'oracle delphique, il en exalte la sagesse, il le loue d'avoir fait les plus beaux établissements en matière de religion, d'avoir réglé ce qui regarde les

(1) Xenophon, *Memorab. Socrat.*, lib. I, cap. 1, § 2, 3.

(2) Socrate était d'avis que quiconque voulait connaître les choses qui sont au dessus de la sagesse humaine, devait s'appliquer à l'art de la divination, parce que les dieux ne manquaient jamais d'instruire et de diriger par leurs oracles quiconque savait et observait ces signes par lesquels ils faisaient connaître les choses aux hommes. Xenoph., *Memorab. Socrat.*, lib. IV, cap. 7, § 10.

Ceci prouve combien Socrate était persuadé que les hommes ont besoin d'être instruits par les dieux mêmes de ce qui concerne la religion. Mais il est mortifiant pour l'humanité de penser qu'un sage aussi sensé crût que l'on pouvait connaître la volonté divine par l'art de la divination et en consultant les oracles.

(3) Τὰ πρὸς τοὺς θεούς.

(4) Νόμῳ πόλεως. Xenoph., *ubi supra*, cap. 3, § 16.

(5) Xenophon, *Memorab. Socrat.*, lib. IV, cap. 6, § 2-4.

(1) Potter's greeck antiquities, vol. I, p. 156.

(2) Voyez la Vie de l'empereur Julien, par le savant M. Des Veaux.

(3) Xenophon, *Memorab. Socrat.*, lib. I, cap. 1, § 1-3.

(4) Id., ibid., pag. 509, edit. Sympson. 2.

(5) Plato, *Phædo*, Oper., p. 376, H, edit. Ficin. Lugd., 1590.

temples, les sacrifices et toutes les cérémonies qui ont rapport au culte des dieux, des démons et des héros..., et tout ce qu'il est nécessaire d'observer pour se les rendre propices. Nous ne savons ces choses, ajoute-t-il, que par le dieu protecteur de notre pays : nous ne saurions suivre un meilleur guide, nous ne saurions écouter un maître plus sage, dans tout ce qui concerne le bon ordre à établir dans la cité. Ce dieu protecteur du pays est l'Apollon de Delphes dont Platon venait de parler (1). Au livre VI du traité des Lois, il dit que *les lois qui règlent le culte des dieux ont été enseignées par l'oracle de Delphes, dont les prêtres sont les interprètes* (2). Au livre X du même traité, il accuse d'impiété ceux qui osent enseigner à la jeunesse que les dieux regardés comme tels par les lois et par le peuple, ne sont pas réellement des dieux (3); et il regarde comme un des premiers devoirs de la législation et de la magistrature, de punir ceux qui refusent de croire à la divinité des êtres que les lois reconnaissent pour des dieux (4). C'est là qu'il traite d'athées ceux qui rejettent les dieux de la loi et du pays, dont il prend la défense contre ces impies. Dans la suite du traité des Lois, il suppose comme un fait que plusieurs dieux et démons ont déclaré aux hommes des choses importantes dans des songes, par l'art prophétique et celui de la divination, par des voix qui ont été entendues de plusieurs personnes en santé ou malades, ou même près d'expirer : ce qui a occasionné l'établissement de quantité de rites religieusement observés en public et en particulier, dont aucun n'est à négliger, selon lui : il ne veut pas même que l'on y fasse le moindre changement, dans la crainte sans doute que la plus légère altération n'en détruise l'efficacité. Tout législateur, pour peu qu'il ait de bon sens et de jugement, ajoute Platon, ne souffrira jamais que l'on apporte le moindre changement à toutes ces cérémonies. Elles doivent lui paraître essentielles en tout. Il doit entretenir le culte le plus uniforme dans l'État, et ne jamais rien innover dans les sacrifices réglés par les lois du pays (5).

Que l'on juge à présent si l'on doit ajouter foi à ce que Dacier avance dans son discours sur Platon, et il répète la même chose dans la Vie de ce philosophe, savoir, que *Platon tâchait de rétablir la religion naturelle, en s'opposant fortement au paganisme, qui l'avait corrompue; et* que *pour guérir les hommes de la superstition et de l'idolâtrie qui régnaient alors dans le monde, il n'oublia et n'omit rien de tout ce qui pouvait les porter à rendre au vrai Dieu un culte raisonnable.*

Ficin, qui était aussi grand admirateur de Platon que Dacier et qui sûrement connaissait mieux que lui les ouvrages de ce philosophe, nous dit que « Platon, à l'imitation des plus anciens théologiens, et ensuite tous les platoniciens, reçurent l'histoire des oracles comme vraie, et qu'ils se mirent en devoir de la prouver par le raisonnement. Platon paraît y ajouter beaucoup de foi dans son Phædon et son Timée. Il dit, dans l'un, que toute la sagesse humaine n'est rien en comparaison de celle qu'on acquérait par les oracles et l'enthousiasme divin. Il dit, dans le Timée, qu'à l'égard des matières divines et religieuses un philosophe ne doit rien affirmer qui ne soit conforme aux oracles divins et approuvé par eux. » Platon tient souvent le même langage, ajoute Ficin. *Profecto et ipse Plato, antiquiores theologos imitatus, et platonici omnes, oraculorum historiam ubique tanquam veram accipiunt, rationibusque confirmant. Mitto quantam his in Phædo adhibeat fidem, quantam et in Timæo : in Phædo quidem, humanam sapientiam præ illa quæ ab oraculis furoribusque divinis habetur nihili pendens : in Timæo autem, dicens eatenus a philosopho de rebus divinis affirmandum esse quatenus divinis oraculis confirmetur. Mitto quam plurima apud Platonem similia* (1).

§ 3. *Maxime et conduite des philosophes à l'égard de la religion nationale.*

Tous les philosophes, sans exception, enseignèrent que chacun devait adorer les dieux suivant les lois et les coutumes établies dans son pays. Le premier précepte, prescrit par les vers dorés de Pythagore, qui, s'ils ne sont pas de lui, contiennent au moins un abrégé de sa doctrine, ordonne d'adorer les dieux suivant que les lois le prescrivent (2). On n'y fait aucune mention du Dieu suprême, du vrai Dieu. Cicéron exprime la pensée de tous les philosophes païens, aussi bien que des législateurs, lorsqu'il dit : « Il est d'un homme sage de suivre les institutions de ses ancêtres dans les sacrifices et les cérémonies religieuses. » *Majorum instituta tueri sacris cæremoniisque retinendis sapientis est* (3). Cotta, qui pour l'ordinaire parle très-librement des dieux et des fables poétiques qui les concernent, est plus réservé lorsqu'il s'agit des opinions et des établissements que les Romains avaient reçus de leurs ancêtres, relativement aux dieux immortels et aux rites du culte religieux. Il déclare qu'il les a toujours soutenus et qu'il les soutiendra toujours; que personne, ni savant, ni ignorant, n'est capable de le faire changer de sentiment sur cet article. *Ego vero eas semper defendam, semperque defendi : nec me ex ea opinione quam a majoribus accepi, de cultu deorum immortalium, ullius unquam oratio, aut docti aut indocti, movebit* (4). Epictète nous représente comme un devoir prescrit à tous les hommes d'offrir aux dieux des libations, des

(1) Οὐδεὶς ἄλλος πωποτέ ποθ, ἐὰν νῶν ἔχωμεν, οὐδὲ χρησόμεθα ἡγεμόνι ἄλλῳ ἢ τῷ τοῦτον θεῷ. Plat., Oper., p. 148, B, C.

(2) Plat., Oper., p. 616, G.

(3) Ὡς δὲ ὅταν ἡμῶν θεοὺς ὁ νόμος παραδίδοῦναι.

(4) Plat., Oper., p. 666.

(5) Plat., Oper., p. 792, F.

(1) Ficin., *Argument. in apologiam Socratis.* Plat., Oper., p. 797, edit. Lugd., 1590.

(2) Θεοὺς μὲν πρῶτα νόμῳ ὡς διάκεται, Τίμα.

(3) Cicero, *de Divinatione*, lib. II, cap. 72, p. 205, edit. Davies.

(4) Cicero, *de Natura Deorum*, lib. III, cap. 2, p. 266.

sacrifices et les prémices des fruits, suivant les coutumes et les cérémonies usitées dans chaque pays (1). Plutarque, qui était prêtre d'Apollon et qui par conséquent connaissait les rites et les oracles de Delphes, tient souvent le même langage. Marc Antonin, qui honora l'empire et la philosophie, était très-sévère sur tout ce qui concernait le culte des dieux, et il se montra toujours religieux observateur des cérémonies sacrées. Dans un temps de calamité publique, lorsqu'une peste cruelle ravageait l'Italie, lorsque la guerre était allumée entre les Quades et les Marcomans, Marc Antonin faisait des sacrifices aux dieux pour se les rendre propices, et il leur rendait des actions de grâces aussi solennelles, lorsqu'il gagnait quelque victoire sous ses ennemis. Sa piété alla si loin qu'elle fut tournée en ridicule par des mauvais plaisants. On disait publiquement, suivant le rapport d'Ammien Marcellin : *C'est fait de l'empire, si l'on peut s'emparer des bœufs blancs de l'empereur* (2).

§ 4. *Le polythéisme adopté et établi par les philosophes législateurs.*

Les philosophes exhortèrent constamment le peuple à suivre la religion de leur pays et à la pratiquer suivant les rites ordonnés par les lois. Lorsqu'eux-mêmes ils prirent le caractère de législateurs, lorsqu'ils entreprirent de donner des lois, d'établir une forme de gouvernement, la plus convenable à la raison et la plus propre à rendre les hommes heureux, ils eurent égard à la religion, ainsi qu'aux objets purement civils; mais le culte qu'ils ordonnèrent ne fut point celui du vrai Dieu, créateur de l'univers. Non, ils n'établirent point leur législation sur cette base inébranlable, comme fit le législateur des Hébreux : ils adoptèrent le polythéisme dans la religion et dans le civil.

§ 5. *Traité des Lois de Platon.*

Platon passe avec raison pour un des législateurs les plus célèbres, au moins dans la spéculation : son plan même était peut-être trop sublime et trop philosophique pour des hommes. Quelque opinion particulière qu'il eût du Dieu suprême, le principe et la cause de toutes choses, ce n'est point ce grand Etre qu'il propose au peuple pour objet de ses adorations. Il ne croit pas que l'on puisse dire ni que l'on doive déclarer au peuple quel est cet être, ni comment il faut l'adorer. Il commence le livre VIII de son traité des Lois par dire que, pour ce qui regarde la religion, les fêtes solennelles, les sacrifices les plus convenables, et les dieux qu'il est le plus à propos d'adorer, on doit suivre les conseils de l'oracle de Delphes. Cependant il propose lui-même douze solennités principales, une pour chaque mois, et douze dieux dont les différentes tribus prendront le nom. Il fait aussi mention des solennités des dieux célestes et terrestres. Il attribue souvent la divinité aux astres; et, à la fin de son septième livre du même traité, il appelle le soleil et la lune les grands dieux. Dans la suite de ce traité, il dit d'un ton décisif : *Il faut convenir de l'une de ces deux choses : ou que les astres sont dieux, ou qu'ils sont des images et comme des statues des dieux, faites et façonnées par les dieux mêmes* (1). Il appelle ensuite *les plus grands dieux visibles, les premiers dieux visibles, qu'on doit le plus honorer, ceux qui voient tout avec un œil plus perçant..... On doit mettre au nombre des méchants ceux qui n'annoncent pas au peuple des dieux qui se montrent d'une manière si sensible à nos yeux, ou qui souffrent qu'on les néglige, ou qui ne leur offrent point de sacrifices, ou enfin qui ne leur rendent pas les honneurs qui leur sont dus.* En conséquence, il détermine les sacrifices qu'on doit leur offrir, et établit des fêtes solennelles en leur honneur. (2)

Steuchus Eugubinus, qui connaissait bien la philosophie de Platon pour qui il avait beaucoup d'estime, observe que Platon ne dit pas un mot du Dieu suprême dans tout son traité des Lois, parce qu'il estimait qu'il n'était convenable ni de nommer ce grand Etre, ni d'en décrire la nature. C'est pourquoi il ne parle point de son culte : c'eût été un crime, suivant lui, d'annoncer au vulgaire le Père souverain de l'univers. Le peuple, ne comprenant pas ce qu'on lui aurait dit d'un être si sublime, aurait pu s'en moquer comme de choses trop éloignées de ses idées, et trop contraires à ses conceptions grossières. Voilà la raison qui porta le divin Platon à ne rien dire de ce Dieu impénétrable dans son traité des Lois, composé à l'usage du peuple. Il se contenta d'y parler du culte des cieux et des autres dieux que le vulgaire adorait comme tels (3). Quand Eugubinus dit que Platon proposa au peuple le culte des cieux, il entend non-seulement les corps célestes dont Platon recommanda souvent le culte, mais encore le ciel visible, que Platon appelle le Dieu suprême, l'auteur de tous les biens, et celui que les hommes et même tous les autres dieux révèrent et adorent. On peut l'appeler, dit ce philosophe, ou le monde, ou l'olympe, ou le ciel, selon que l'on considère ses opérations diverses; c'est lui qui règle le cours des astres, c'est lui qui cause la différence des temps et la vicissitude des saisons, c'est lui qui fournit à tous les animaux la nourriture dont ils ont besoin (4).

Mais pourquoi Platon ne parle-t-il d'autres dieux en public que des dieux célestes, c'est-

(1) Epictet., *Enchiridion*, cap. 31, edit. Upton.
(2) Ammian. Marcell., lib. XXV, p. 427, ed. Paris., 1681.

(1) Remarquez qu'il ne les appelle pas des images de Dieu, comme quelques-uns l'ont faussement avancé, mais des images des dieux, c'est-à-dire des dieux qui habitent en eux, ou qui les animent et qui les ont fabriqués pour eux-mêmes. Ficin a eu grande raison de dire que Platon donne le nom de dieux aux âmes des astres, et qu'il appelle les corps des astres les images des dieux. *Appellat animas stellarum deos, eorum vero corpora deorum simulacra.* Argum. in Epin., Plat., Oper., edit. Ficin., p. 701, H, et p. 865.
(2) Plat., Oper., p. 702, F.
(3) Steuch. Eugubin., *de Perenni Philosophia*, lib. V, cap. 5.
(4) Plat., Oper., *ubi supra*, p. 699.

à-dire des corps célestes ? C'est Ficin qui se fait cette question, Ficin, qui avait une connaissance aussi parfaite qu'on peut l'avoir des écrits et de la doctrine de Platon, et qui d'ailleurs en était admirateur jusqu'à l'enthousiasme. Voici sa réponse : *Platon en agit ainsi parce que la connaissance, ou la contemplation d'une divinité plus élevée est étrangère à la matière des lois; de plus, en parlant des dieux célestes, de ces dieux visibles qui se meuvent dans des orbes et s'acquittent chacun de la charge qui leur est imposée, il insinue assez qu'il faut remonter à un dieu supérieur qui, étant lui-même immuable, meut tout, et qui, étant le chef et l'arbitre de tous les êtres, assigne à chacun d'eux un emploi particulier. «Quoniam superiorum contemplatio est a legum materia admodum aliena, et per cœlestes deos qui moventur, et propriis mancipantur officiis, satis admonet superiorem esse quærendum, qui et immotus ipse moveat omnia et communis dux propria singulis assignet officia* (1). »

Cette excuse n'est rien moins que suffisante. Puisque Platon se mêle de parler de religion dans son traité des Lois, puisqu'il entreprend de prouver l'existence et la providence des dieux contre les athées, puisqu'il croit devoir donner au peuple des instructions sur le culte qu'il doit rendre aux dieux, il devait lui prescrire clairement et de la manière la plus forte, de reconnaître un seul Dieu suprême, de n'adorer que lui ; il devait insister sur ce point et le lui recommander comme le plus important de tous. Sa conduite contraire, malgré toutes les excuses qu'on allègue pour la disculper, son affectation à recommander le culte des autres dieux, spécialement des corps célestes, la défense qu'il fait de rien changer aux coutumes et aux lois de son pays relativement à la religion et aux culte des dieux, sont autant de preuves non équivoques qu'il favorisa le polythéisme, qu'il le regarda comme la seule religion convenable au peuple, et que, par conséquent, loin de vouloir le tirer de la superstition idolâtrique où il le voyait plongé, il jugea à propos de l'y entretenir (2).

§ 6. *Traité des Lois de Cicéron.*

Cicéron a fait aussi un excellent traité des Lois, qui contient, au jugement du docteur Middleton (1) ses véritables sentiments. Il y parle en philosophe et en législateur. Dans tout ce qui nous reste de ce traité, il n'est fait aucune mention du Dieu suprême. C'est toujours le culte des dieux que Cicéron recommande, tant de ceux qui ont toujours joui de la divinité, qui sont les dieux des grandes nations ou les grands dieux (2), que de ceux que leurs mérites ont fait passer de la terre au ciel, comme Hercule, Bacchus, Esculape, Castor et Pollux, et Quirinus, ainsi que des dieux pénates. Il recommande aussi comme un devoir indispensable de suivre la religion de ses ancêtres (3).

Voilà, ce me semble, des observations propres à faire sentir combien les plus habiles philosophes et les plus grands législateurs étaient incapables de dessiller les yeux du peuple, de le faire revenir de ses égarements, de ses erreurs, de sa folle superstition et de substituer au culte des faux dieux l'hommage pur et saint que la créature doit au seul auteur de son être.

§ 7. *Confucius.*

Je n'ai parlé que des philosophes de la Grèce et de Rome. Je vais ajouter ici quelques remarques particulières relatives à Confucius, le plus grand des philosophes chinois. Je suivrai pour guide le livre intitulé : *Confucius Sinarum philosophus, sive scientia sinensis latine exposita.* L'auteur, quoique fort prévenu en faveur de Confucius, nous le représente néanmoins comme très-zélé pour l'ancienne religion chinoise, et ennemi de toute innovation dans le culte établi par la coutume, et transmis par les ancêtres. Il blâme ceux qui ne suivent pas les rites accoutumés, qui prétendent se distinguer du vulgaire en sacrifiant à des esprits d'un rang trop élevé au-dessus d'eux. On sait que, suivant les lois des Chinois, il n'y avait que l'empereur qui eût le droit de sacrifier solennellement au ciel et à la terre. Les rois tributaires et les autres princes qui approchaient le plus de l'empereur en dignité pouvaient sacrifier aux montagnes, aux rivières et aux esprits des montagnes et des rivières. Les gouverneurs de provinces, qui avaient un rang inférieur à celui des princes, sacrifiaient à des êtres subalternes, et ainsi de suite jusqu'aux dernières conditions de l'Etat. L'espèce des sacrifices était aussi réglée suivant la qualité de celui qui les offrait, et le rang des esprits auxquels ils étaient offerts. Confucius voulait donc que l'on observât strictement ces règlements (4). Il ne considérait donc la religion que sous un rapport politique. Les sectateurs de Confucius et les lettrés entendent ordinairement par le ciel, le ciel matériel ; et par l'esprit du ciel, sa vertu physique, aveugle et privée d'intelligence. C'est ainsi que Cu-Su, neveu de Confucius, paraît l'avoir entendu, comme le prouve un passage du livre intitulé (5) *Chum-*

(1) Voyez les arguments de Ficin sur le dixième livre du traité des Lois. Plat. *Oper.*, p. 841, F.

(2) Origène semble avoir eu Platon particulièrement en vue lorsqu'il blâme ceux qui, ayant des idées grandes et sublimes du souverain bien, de l'Etre suprême, la première cause de toutes choses, donnèrent dans toutes les absurdités de l'idolâtrie populaire. Il leur applique ces paroles de saint Paul dans l'Epître aux Romains, chap. I, v. 18 : « Ayant connu Dieu, ils ne le glorifièrent pas comme Dieu, mais ils s'égarèrent dans leurs vaines imaginations et leurs faux raisonnements.» *Orig., contra Celsum*, lib. VI, p. 276, 277, edit. Spencer. Le même Origène observe que les philosophes qui s'enorgueillirent le plus de leur savoir et de leur philosophie, fréquentaient les temples des dieux, se prosternaient aux pieds de leurs statues, participaient à leurs mystères et à toutes les fêtes païennes, comme le vulgaire le plus ignorant, et qu'ils exhortaient les autres à en faire autant : ils n'avaient pas honte d'adresser des prières aux êtres inanimés comme à des dieux ou à des images des dieux : en quoi le plus simple chrétien était plus sage qu'eux. *Ibid.*, lib. VII, p. 362.

(1) Vie de Cicéron, par le docteur Middleton.

(2) *Dii consentes et selecti, dii majorum gentium.*

(3) Cicero, *de Legibus*, lib. II, cap. 8, p. 100, ed. Davies 2.

(4) Scientia sinensis, lib. III, part. I, p. 21, et part. II, p. 3 et 4.

(5) *Ibidem*, lib. II, p. 87.

Yum. Mais supposons, pour le présent, que Confucius lui-même entendit par le ciel et par l'esprit du ciel un Dieu suprême, le vrai Dieu, il est toujours vrai que le culte qu'il prescrivit au peuple n'était pas le culte de ce Dieu suprême. Il était réservé à l'empereur seul, et défendu par les lois à toute autre personne. Le reste des Chinois devait adorer les êtres physiques de la nature et les esprits qui les animaient : ces dieux inférieurs étaient ceux de la nation. Les esprits des choses physiques étaient, suivant la philosophie chinoise, leurs vertus et leurs propriétés actives, lesquelles étaient seulement leurs particules les plus déliées. Le père Longobardi, que j'ai déjà cité plus d'une fois, le prouve d'une manière évidente; et les savants jésuites, éditeurs du Confucius, avouent que ce philosophe supposait les esprits si intimement unis aux êtres physiques, qu'ils n'en pouvaient pas être séparés (1).

CHAPITRE XVI.

Les philosophes employèrent leur savoir et leur habileté à maintenir et à encourager le polythéisme et l'idolâtrie populaires, en cherchant à justifier le culte des faux dieux. Ils prétendirent que le culte des dieux inférieurs tendait à la gloire du Dieu suprême : vaine prétention ! des tentatives que firent plusieurs d'eux pour changer en allégories physiques les fables absurdes et indécentes de la théologie poétique. Le culte même que les Egyptiens rendaient aux animaux, et que les autres nations tournaient en ridicule, trouva des apologistes parmi les philosophes. Si le culte des symboles de la Divinité était nécessaire pour empêcher le peuple de tomber dans l'irréligion et l'athéisme? Le culte extérieur du Dieu suprême désapprouvé par quelques philosophes subtils.

§ 1. *Les philosophes apologistes du paganisme.*

Les philosophes sont bien éloignés de prendre les moyens convenables de ramener le peuple des erreurs de l'idolâtrie aux saintes vérités du pur théisme, lorsqu'ils emploient leur savoir et leur habileté à défendre le polythéisme populaire, à le justifier, à lui trouver des prétextes plausibles, en un mot, à le faire envisager comme une espèce de théisme.

Une observation qui n'avait garde d'échapper à ceux qui ont étudié l'histoire de la philosophie, c'est que, quand le christianisme commença à faire des conquêtes dans le monde païen, les philosophes se firent les défenseurs du paganisme expirant. Ils affectèrent une grande piété. Ils regardèrent d'un œil religieux la nature et les êtres physiques comme s'ils y eussent vu l'empreinte de la Divinité ou la Divinité même. Ils prétendirent que le monde devait être considéré comme quelque chose de sacré, n'étant rien autre chose que Dieu lui-même répandu et manifesté dans ses œuvres. Suivant ce principe, la dévotion des hommes ne devait point se borner à une croyance générale d'un Etre suprême, invisible, auteur et gouverneur de ce vaste univers; mais toutes les différentes puissances, vertus et manifestations de Dieu dans le monde, considérées chacune en particulier et dans elle-même, pouvaient avoir des noms particuliers, et devenir autant d'objets de vénération pour les hommes. Ainsi ils parlaient des êtres physiques et des parties du monde, comme d'autant de dieux et de déesses. Voilà leur système tel que le représente le docteur Cudworth, à qui l'on ne peut pas reprocher d'être prévenu contre eux (1). Par cette explication, les philosophes voulaient faire envisager sous un aspect supportable, la stupide idolâtrie, dont une partie du peuple sentit bientôt l'absurdité lorsqu'il fut éclairé des lumières de l'Evangile (2).

§ 2. *Système des platoniciens et des pythagoriciens qui vécurent après la publication du christianisme.*

Quels philosophes du paganisme furent réputés avoir des idées plus sublimes de la Divinité, que les platoniciens et les pythagoriciens, surtout ceux qui vécurent après la publication du christianisme? Et quels philosophes montrèrent plus de zèle qu'eux pour la défense du culte des dieux inférieurs? Quel système de philosophie fut jamais plus favorable au polythéisme que le leur? Ils plaçaient le Dieu suprême dans une sphère si élevée au-dessus de nous, qu'il n'était pas possible d'en approcher, même par la pensée. La classe supérieure des dieux les plus près de la Divinité suprême était encore à une si grande distance de nous, qu'il n'y avait aucune communication immédiate entre ces dieux supérieurs et les hommes. Mais ils supposaient un nombre innombrable de puissances intermédiaires qui habitaient les vastes régions qu'il y a entre l'éther le plus élevé et notre terre : ces dieux inférieurs se chargeaient de faire parvenir nos vœux et nos prières aux dieux supérieurs; le gouvernement des choses d'ici-bas leur était commis, et à ce titre ils méritaient un culte et des honneurs divins. Il est évident que ces principes de l'école platonicienne favorisaient le polythéisme (3). Ils prétendaient que le culte des dieux inférieurs tournait à la gloire du Dieu suprême, et ils blâmaient sévèrement ceux qui n'adoraient que le Dieu suprême. *Le roi suprême de l'univers*, dit le célèbre philosophe Plotin, *fait éclater sa grandeur dans la multitude des dieux. Ceux qui connaissent toute la puissance de Dieu n'ont garde de resserrer la Divinité en un seul*

(1) Scientia sinensis, lib. II, p. 51.

(1) Cudworth, *Systema mundi intellect.*, p. 228.

(2) Julian., *Orat.* IV; apud Cudworth, *System. intell.*, p. 511. Voyez aussi une lettre de Maxime de Madaure, célèbre philosophe païen, à saint Augustin, dans les Œuvres de ce Père, tom. II, lettre 16.

(3) Les brahmes de l'Inde justifient par les mêmes raisonnements le culte qu'ils rendent aux dieux fétiches. Voyez la relation des missionnaires danois, part. II, p. 7

être (1); *au contraire, ils l'étendent autant qu'il l'a lui-même étendue; lui qui, sans cesser d'être ce qu'il est, un par essence, a fait plusieurs dieux, lesquels dépendent tous de lui, sont par lui et de lui* (2). Onatus, le pythagoricien, assure, dans un passage conservé par Stobée, qu'*il n'y a pas seulement un Dieu; qu'outre le plus grand et le plus haut des dieux, il y en a plusieurs autres qui ont un pouvoir plus ou moins étendu; mais que le Dieu suprême règne sur eux tous, et qu'il les surpasse tous en puissance, en sagesse et en vertu... Ceux qui pensent qu'il n'y a qu'un Dieu se trompent, selon lui; et leur erreur vient de ce qu'ils ne font pas attention que la grandeur de la majesté divine consiste en ce que le Dieu suprême gouverne d'autres dieux, étant d'une essence plus excellente que la leur, et leur supérieur en tout* (3). Ainsi les philosophes employèrent leur esprit à trouver des prétextes plausibles pour rendre des honneurs divins aux créatures. Que la doctrine des Ecritures est pure et sublime! Elle nous enseigne qu'il y a un nombre presque infini d'anges qui, s'élevant les uns au-dessus des autres, forment une hiérarchie sainte et céleste; mais toutes ces intelligences angéliques sont soumises à Dieu, et elle nous défend de les adorer; il nous est seulement permis de nous joindre à elles pour adorer leur Seigneur suprême et le nôtre. Maxime de Tyr s'exprime ainsi à la fin de sa première dissertation: *Si vous êtes trop faible pour contempler le Père et l'Auteur de toutes les choses, c'est assez pour vous à présent d'admirer ses œuvres et de l'adorer dans ce qu'il a fait* (4), *dans sa progéniture qui est très-nombreuse et de différente espèce. Il y a bien plus de dieux que les poëtes béotiens n'en comptent. Il n'y a pas seulement trois mille fils ou amis de Dieu; le nombre en est incompréhensible; il y en a autant qu'il y a d'étoiles au ciel et de génies dans l'éther* (5).

Voilà comme les philosophes multipliaient les dieux jusqu'à un nombre incompréhensible (6). Voilà comme, sous prétexte que la pure notion du Dieu suprême était trop élevée, trop sublime pour le peuple, ils évitaient de lui en parler et de l'exhorter à l'adorer. Ils disaient que le vulgaire n'était point capable de concevoir une Divinité invisible, un Etre qui ne tombait point sous les sens; et qu'il n'y avait point d'autre moyen d'empêcher le peuple de tomber dans l'athéisme que de lui faire adorer les objets physiques et les dieux inférieurs. C'était sur le même principe qu'ils recommandaient instamment le culte des images et des statues des dieux. Maxime de Tyr observe à cette occasion que *la nature divine n'a pas besoin d'images ni de statues, mais que la nature humaine étant faible et aussi éloignée de la Divinité que le ciel est au-dessus de la terre, elle a fait ses représentations pour son usage, et leur a donné les noms et les titres des dieux.* Il pense que les législateurs ont fait sagement d'imaginer ces images pour le peuple. Il approuve surtout les formes humaines des dieux; il justifie aussi le culte des rivières, des montagnes et des autres parties du monde, considérées comme des symboles ou des représentations de la Divinité (1).

Moïse et les prophètes, sous l'Ancien Testament, notre divin Sauveur et ses apôtres sous le Nouveau, agirent sur des principes bien plus nobles. Ils ne cherchèrent point des raisons qui les autorisassent à enseigner aux peuples de fausses maximes en fait de religion, ou à leur proposer un culte indigne de la majesté divine. Animés d'un saint zèle pour la gloire de Dieu, et sûrs de sa protection, ils apprirent aux hommes à adorer un Dieu invisible, d'une manière pure et spirituelle, et non à partager leurs hommages religieux entre le Dieu de l'univers et ses créatures, ni à rendre à une multitude de fausses divinités un culte et des honneurs qui n'étaient dus qu'au seul vrai Dieu.

§ 3. *De l'explication physique de la mythologie des poëtes.*

Un autre moyen que prirent les philosophes pour justifier la théologie païenne, fut de convertir en allégories physiques les fables des poëtes et des mythologistes, qui servaient de fondement à la plupart de leurs rites sacrés. J'en ai déjà fait mention ci-dessus, et j'ai observé que les stoïciens se distinguèrent par les explications allégoriques et physiologiques qu'ils donnèrent de ces fables, quoique un grand nombre de païens les raillassent sur leurs allusions forcées et peu naturelles. Cependant les philosophes insistaient beaucoup sur le sens physique de la théologie païenne, lorsque les chrétiens leur reprochaient l'absurdité des contes mythologiques sur lesquels leur religion était fondée. Au lieu de convenir du fait et de rejeter ces fables ridicules dont il y en avait plusieurs d'aussi contraires aux bonnes mœurs qu'indignes de la Divinité, les philosophes les représentèrent comme des allégories pleines d'une sagesse cachée, et confirmèrent

(1) Τὸ πυστεῦλαι ἐς ἓν.

(2) Plotin, Ennead. II, lib. IX, cap. 9.

(3) Apud Stob., *Eclog. physic.*, lib. I, cap. 3, p. 1, edit. Plant.

Onatus semble insinuer ici que, de son temps, il y avait quelques gens qui n'admettaient qu'un seul Dieu, soit qu'il veuille parler des Juifs ou de quelques païens qui embrassèrent ce sentiment. Quels qu'ils fussent, il les accuse d'erreur; et c'est ainsi que pensaient et parlaient les plus grands philosophes.

(4) Τὰ ἔκγονα, les choses qui procèdent de lui.

(5) Maxim. Tyriens., Dissertat. I, p. 18, ed. Oxon., 1677.

(6) Non-seulement les philosophes se joignirent au peuple païen pour déifier et adorer les objets sensibles et toutes les parties de la nature; mais les platoniciens, les plus raffinés de tous, inventèrent un grand nombre de dieux nouveaux relatifs à leur monde idéal, ce monde intelligible et archétypique dont le monde sensible n'était, selon eux, que l'ombre et l'image, ainsi que l'idée l'appelle. *Ennead.* III, lib. VIII, cap. 10. Ils avaient la manie de déifier toutes les idées abstraites de leur esprit et d'en faire des intelligences, des essences et des puissances divines. Les derniers platoniciens surtout, qui recherchèrent beaucoup sur la subtilité et le raffinement de leurs prédécesseurs, montrèrent beaucoup d'extravagance en ce point. Si l'on veut en avoir des preuves convaincantes, on peut consulter le traité de la Théologie platonicienne par Proclus: il y traite fort au long des divinités mystiques et métaphysiques, surtout dans le troisième livre et les suivants. J'y renvoie le lecteur.

(1) Maxim. Tyr., Dissert. 38, p. 452, edit. Oxon. 1677.

ainsi le peuple dans l'idée qu'ils avaient eux-mêmes de l'origine et de l'autorité divine de la théologie mythologique; ce qui était de la plus pernicieuse conséquence. Plotin essaya d'accommoder les fables et la théogonie des poëtes à son système philosophique particulier (1). Les derniers platoniciens et pythagoriciens adoptèrent tous le sens physique, et la théologie païenne devint pour eux une physique où ils crurent voir l'explication des phénomènes de la nature. Nous en avons un exemple frappant dans l'explication que Porphyre donnait de l'attentat de Saturne sur son père Cœlus à qui il coupa les parties viriles (2). Fable si indécente et si horrible, dit Platon, qu'on doit la mettre au nombre de celles qu'on ne saurait tolérer dans une république bien réglée, quelque sens allégorique qu'on lui donne.

§ 4. *Vaine apologie de l'idolâtrie égyptienne.*

L'idolâtrie des Egyptiens, qui adorèrent toutes sortes d'animaux, quoique tournée en ridicule par les autres nations qui en sentaient toute l'absurdité, trouva pourtant des défenseurs et des apologistes parmi les philosophes. Celse dit que les Egyptiens regardaient les animaux qu'ils adoraient comme des espèces de symboles de Dieu (3), et que les honneurs qu'ils leur rendaient se rapportaient aux idées éternelles : aussi il trouvait mauvais que les chrétiens raillassent les Egyptiens sur leur culte (4). D'autres philosophes, qui se piquaient de raffiner sur tout, prétendaient persuader au monde qu'il y avait une profonde sagesse cachée dans l'idolâtrie égyptienne. Plotin paraît faire beaucoup de cas des prêtres égyptiens ; il exalte surtout leur sagesse en ce qu'ils ont représenté les mystères religieux sous les figures des animaux (5). Porphyre, après avoir donné des louanges exagérées à la piété, à l'abstinence, à la pureté, à la continence, à la philosophie des prêtres égyptiens, et surtout à leur assiduité infatigable à l'étude (6), observe que la Divinité habite non-seulement dans les hommes, mais encore dans les animaux ; que c'est pour cette raison que les Egyptiens représentaient les dieux sous la figure des animaux, ne faisant même aucune difficulté de mettre la tête d'un animal sauvage ou d'un oiseau sur un corps humain (1); que dans quelques parties de l'Egypte on adorait le lion, dans d'autres le loup ; mais que dans chaque province la vertu et la puissance du Dieu suprême était ce que l'on adorait dans les animaux affectés à chacune, de sorte que chaque province avait ses dieux particuliers. Mais dans le village d'Anubis on adorait tous les animaux et même les hommes. Porphyre ajoute que les prêtres avaient appris, par leur profonde sagesse et leur intime communication avec la Divinité, à quels dieux certains animaux étaient plus chers que les hommes (2). La grande connaissance qu'ils avaient de Dieu et des choses divines, leur avait encore appris à adorer les animaux, suivant le sentiment du même auteur, quoiqu'il avoue que les gens non lettrés devaient trouver étrange que des sages, supérieurs aux préjugés du vulgaire et infiniment au-dessus du peuple ignorant par l'étendue de leur savoir, prissent pour objets de leur culte religieux des choses qui ne semblaient mériter aucune sorte d'honneurs.

Cette apologie de l'idolâtrie égyptienne est tout entière de l'invention de Porphyre ; car, suivant le rapport de Philostrate, lorsqu'Apollonius de Tyane demanda aux Egyptiens sur quelles raisons ils fondaient le culte qu'ils rendaient aux animaux, ils ne purent lui en donner aucune. Nous avons vu de plus que les prêtres et les philosophes égyptiens avaient grand soin de cacher au peuple leur théologie sous le voile des hiéroglyphes, des caractères symboliques et des fables allégoriques. D'où il arriva que, le sens mystérieux et vrai de ces hiéroglyphes, devenant un secret que l'on ne communiquait qu'à un très-petit nombre de personnes d'un profond savoir, il se perdit peu à peu dans l'oubli, et les sages même n'en eurent plus l'intelligence. Au temps de Plutarque il n'y avait peut-être pas un seul Egyptien qui pût se flatter de les entendre dans le vrai sens. Aussi ce philosophe, quelque haute opinion qu'il eût de la sagesse des Egyptiens, montre, dans son traité d'Isis et d'Osiris, qu'il y avait beaucoup de confusion et d'obscurité dans leur théologie, qu'elle était pleine de fables monstrueuses, entendues dans le sens littéral par le vulgaire, et sur l'interprétation desquelles les savants et les prêtres étaient fort partagés.

§ 5. *Des philosophes qui se déclarèrent contre le culte extérieur.*

Enfin les philosophes païens qui passaient pour avoir les plus sublimes notions de la Divinité, parurent se déclarer contre le culte extérieur ; ils prétendaient que comme on ne devait ni nommer ni décrire le Dieu suprême, il n'était pas permis aussi de lui rendre des hommages sensibles auxquels le corps participait. C'est la dernière observation que

(1) Plotin., Ennead. V, lib. VIII, cap. 13, p. 554.
(2) Porphyr., De Musarum antro, p. 260, 261, in Cantab. edit.; Porphyr., de Abstinentia.
(3) Τινα αὐτὰ θεοῦ σύμβολα.
(4) Origen., contra Celsum, lib. III, p. 121.
Pour entendre ce passage, il faut savoir que les platoniciens parlaient des idées éternelles en Dieu comme d'autant d'êtres distincts qui existaient dans et avec le Dieu suprême. Platon nous les représente dans son Timée, comme des animaux intelligibles, νοητὰ ζῶα, les modèles et les prototypes des animaux sensibles. Il enseigne aussi que ces idées sont les seuls êtres réellement existants, dérivés de la substance divine, et que toutes les choses de ce monde ne sont que les images ou les représentations de ces idées. Voyez la Nécessité de la révélation, etc., par Campbell, pag. 504, 505, note marg. Cette philosophie conduit à l'idolâtrie et fournit des prétextes à l'espèce la plus grossière de polythéisme, puisqu'elle autorise les hommes à adorer les choses les plus viles, en prétendant honorer dans elles les idées éternelles et les archétypes divins, dont les êtres sensibles de ce monde sont des représentations.
(5) Plotin., Ennead. V, lib. VIII, cap. 6, p. 547.
(6) Porphyr., de Abstin., lib. IV, § 6, p. 149, edit. Cantab. 1655.

(1) Porphyr., de Abstinentia, lib. IV, § 9, p. 154.
(2) Id., ibid., p. 155, edit. Cantab.

je ferai dans ce chapitre; mais il faut la reprendre de plus haut, et examiner l'idée que Platon s'était faite de l'Etre incompréhensible.

Nous avons déjà observé qu'il ne proposait point au peuple, pour objet du culte public, le Dieu suprême, parce qu'il le regardait comme un Etre incompréhensible et ineffable, qu'on ne pouvait ni nommer ni faire connaître. La notion que Platon et les platoniciens donnaient du premier principe, qui, dans leur théologie, était le premier et le plus grand Dieu, est absolument inintelligible. Cet Etre était la simple unité ou l'unité elle-même, si simple *que*, comme dit Plotin, *on n'en peut rien affirmer, ni être, ni essence, ni vie, parce qu'elle est au-dessus de toutes les choses* (1). Ce premier principe, que Plotin appelle le souverain bien d'après Platon (2), n'est point une intelligence, selon lui, parce que l'intelligence renferme quelque sorte de multiplicité (3). *Lors donc*, ajoute-t-il, *que vous parlez du bien, gardez-vous d'y rien ajouter, même en pensée... Vous ne pouvez pas même dire qu'il est intelligence sans lui attribuer quelque chose d'étranger pour lui, et sans faire deux êtres d'un seul, savoir, l'intelligence et le souverain bien* (4).

Telle était donc la simplicité du premier principe, qu'on ne pouvait lui assigner aucune sorte d'attribut sans détruire son unité. Ils poussaient cette idée jusqu'à l'extrême. Ce souverain Bien, cet Un n'avait absolument rien à démêler ni dans la création ni dans le gouvernement du monde; c'eût été encore déroger à son unité. Numénius, célèbre philosophe platonicien cité par Eusèbe, nous donne, comme le sentiment de son maître, *qu'il ne convenait pas au premier principe d'agir comme démiurge*, c'est-à-dire de faire le monde (5). Il assure ensuite, comme une chose indubitable, que *le premier dieu reste oisif sans rien faire; mais que le dieu démiurge, ou qui a fait le monde, gouverne toutes choses en parcourant toutes les sphères célestes* (6). Le même philosophe nous représente Platon reprochant aux hommes de ne pas connaître le premier dieu, parce que le démiurge, qu'ils regardent comme le premier, ne l'est pas réellement, y en ayant un autre plus ancien et plus divin que lui (7). C'est sur ce principe que l'empereur Julien prétendait que les Hébreux ne connaissaient pas le premier dieu : car, disait-il, ils supposent faussement que celui qui a fait le monde est le premier dieu, et cependant il y en a un autre avant lui et plus grand que lui (8). Ce premier principe des platoniciens semble être une divinité abstraite et métaphysique, très-différente du vrai Dieu, du Dieu suprême, tel qu'il nous est décrit dans les Livres saints, comme une intelligence infinie qui, par sa toute-puissance, a tiré du néant le ciel et la terre, et qui gouverne toutes choses par sa sagesse, sa providence, sa bonté. En effet on ne pouvait donner aucun de ces attributs au premier principe de Platon, qui était l'Un sans attribut, sans action, sans providence. C'était le dieu oisif d'Epicure, qui, par conséquent, ne pouvait être l'objet ni des prières, ni des vœux, ni des louanges, ni des remercîments des hommes, ni d'aucune sorte de culte extérieur, comme le soutinrent quelques philosophes subtils.

Il paraît, par un passage qu'Eusèbe cite d'un livre sur les sacrifices, composé par Apollonius de Tyane; il paraît, dis-je, que ce philosophe pensait qu'*aucune chose sensible ne pouvait être offerte ou consacrée convenablement au dieu appelé le premier dieu..., au Dieu suprême, auquel nul être sensible ne peut être comparé sans crime; mais qu'il fallait l'adorer par une voix tout intérieure, qui procédât de la raison, et non par des paroles sorties de la bouche; que l'entendement, qui est le meilleur et le plus excellent en nous, pouvait seul prier dignement le meilleur et le plus excellent des êtres, et lui demander les biens dont nous avons besoin. L'intelligence n'a point besoin d'organes ni de voix pour prier et adorer* (1). Porphyre, qui avait peut-être ce passage d'Apollonius en vue, dit *qu'un sage a observé fort à propos que nous ne devions point consacrer ni offrir des choses sensibles au Dieu suprême, toute chose sensible étant immonde pour celui qui n'a rien de commun avec la matière, étant absolument incorporel; qu'on ne devait point offrir des paroles à celui qui n'a point d'oreilles pour entendre; qu'il ne convenait pas même de lui offrir l'hommage intérieur de l'esprit, à moins qu'il ne fût pur et libre de toute passion; en un mot, qu'il fallait l'adorer en silence et par la simple pensée* (2).

Ainsi, sous prétexte d'une dévotion pure et d'une religion toute intérieure, les philosophes rejetaient le culte public; et, selon eux, on ne devait rendre aucun hommage extérieur au vrai Dieu, qui mérite seul d'être adoré. C'est un raffinement blâmable et illusoire qui tend à bannir du monde toute apparence de religion, parce qu'il attaque particulièrement le culte du vrai Dieu. Il n'attaquait même que ce culte, dans l'intention des platoniciens et des pythagoriciens; car, quoiqu'ils jugeassent indécent d'offrir des sacrifices extérieurs et matériels à celui qu'ils réputaient le premier et le plus grand dieu, ils recommandaient pourtant l'observation des rites et des cérémonies de la religion publique, et le culte des dieux ordonné par les lois, dont les sacrifices et les oblations faisaient la principale partie : preuve évidente que le culte des dieux inférieurs n'était point,

(1) Plotin., Ennead. III, lib. VIII, capite 9.
(2) Τὸ ἀγαθόν.
(3) Id., ibid., cap. 7 et 8.
(4) Ποιήτις δυο νοῦς καὶ ἀγαθόν. Plotin., Ennead. III, lib. VIII, cap. 10.
(5) Τὸ δημιουργεῖν, mundum fabricari aut facere.
(6) Τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων συμπάντων καὶ βασιλέα, τὸν δημιουργὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν, διὰ οὐρανοῦ ἰόντα. Euseb., Præparat. Evangel., lib. XI, cap. 18, p. 557, B, C, edit. Paris., 1628.
(7) Euseb. ubi supra, p. 559, C.
(8) Apud Cyril., contra Julianum, lib. IV.

(1) Apud Euseb., Præparat. Evangel., lib. IV, cap. 13 pag. 150.
(2) Ibid., cap. 11, p. 149.

selon leurs principes, le culte du Dieu suprême, et que même il ne s'y rapportait pas; car, s'il s'y fût rapporté, ils auraient dû s'élever contre cette impiété, puisqu'ils regardaient toute adoration extérieure comme indigne de ce premier Dieu.

CHAPITRE XVII.

Notions que les païens avaient de la providence divine. Ils admettaient une providence qui avait soin des affaires humaines; mais ils partageaient cette providence entre une multitude de dieux et de déesses. Leurs notions de la providence divine étaient encore fort imparfaites et défectueuses à d'autres égards. Sentiment particulier des philosophes. Plusieurs d'entre eux nièrent absolument la Providence. Quelques-uns de ceux qui l'admirent, la bornèrent aux cieux et aux choses célestes : d'autres l'étendirent jusqu'à la terre et au genre humain en général, sans vouloir qu'elle s'étendît jusqu'aux individus : d'autres enfin mirent toutes les choses, les plus petites comme les plus grandes, sous le gouvernement de la Providence; mais cette providence n'était pas celle du Dieu suprême : trop élevé, selon eux, pour se mêler des affaires des hommes, il remettait ce soin aux dieux inférieurs. Avantages de la révélation divine pour instruire les hommes dans la vraie doctrine de la Providence: idée sublime que l'Ecriture sainte nous en donne.

§ 1. *Utilité du dogme de la Providence divine.*

Ce qu'il nous importe le plus de savoir, après l'existence de Dieu, c'est qu'il gouverne le monde par sa providence, et surtout qu'il prend un soin particulier des hommes et de ce qui les concerne. Sans la croyance d'une providence, il n'y a point de religion. Les plus sages des païens ont reconnu cette vérité. *Il y a eu et il y a encore des philosophes,* dit Cicéron, *qui ont soutenu que les dieux ne prenaient aucun soin des hommes et de leurs affaires. Si leur sentiment était vrai, il n'y aurait ni piété, ni sainteté, ni religion.... Si les dieux ne se mêlent point des hommes, ni de ce qui leur arrive, quelle raison peut-on avoir de les prier et de les adorer? Et si l'on ôte de la société des hommes la piété et la religion, on y verra bientôt régner le désordre et la confusion. En ôtant la piété du monde, on en bannirait la bonne foi et la justice, cette vertu si excellente; on briserait tous les liens de la société, on détruirait la société elle-même. «Sunt enim philosophi et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quæ potest esse pietas? quæ sanctitas? quæ religio?... quibus sublatis, perturbatio vitæ sequitur, et magna confusio. Atque haud scio, an pietate adversus deos sublata, fides etiam et societas generis humani, et una excellentissima virtus justitia tollatur* (1).»

Si nous remontons dans la plus haute antiquité, nous trouverons que la doctrine de la Providence a fait partie de la tradition universelle des premiers âges. Plutarque, parlant de la Divinité et d'une providence (1), l'appelle *une pieuse croyance dérivée de leurs pères et de leurs ancêtres, dont ils ne devaient pas se départir* (2). On retrouve des restes de ces précieuses notions au milieu de la plus grande corruption du paganisme. C'est à ces restes d'une doctrine si salutaire que l'on doit attribuer l'ordre, la vertu et la bonne police, autant qu'il y en eut parmi les païens. Les plus habiles politiques sentant combien la croyance d'une providence divine était utile et nécessaire pour le maintien du bon ordre dans la société des hommes, la recommandèrent instamment au peuple; et généralement tous les législateurs en firent la base de leurs institutions civiles, comme l'a clairement démontré le savant évêque de Glocester, dans son livre de la Divine Légation de Moïse.

Tous ceux qui admettaient des pouvoirs supérieurs invisibles croyaient qu'ils avaient beaucoup d'influence sur les affaires des hommes, sur les événements bons et mauvais de ce bas monde. C'est ce que l'on trouve fortement exprimé dans les écrits des poëtes, qui, pour l'ordinaire, représentaient les choses selon les notions populaires : car les poëtes étaient regardés comme les précepteurs du peuple. J'ai rapporté ci-devant un passage de Cicéron (3) où cet orateur loue les anciens Romains d'avoir surpassé tous les autres peuples de la terre en piété et en religion, surtout par la croyance sage et pieuse de la providence des dieux immortels, qui gouverne toutes choses (4). Le même Cicéron nous représente ailleurs cette doctrine comme vraie en elle-même, et comme très-utile au public, qu'il faut avoir grand soin d'entretenir et d'inculquer de plus en plus dans l'esprit des citoyens, afin qu'ils en soient fermement persuadés (5). Comme j'ai cité plus haut ces passages en entier, je ne les répéterai point : il suffit de les rappeler.

§ 2. *Notions populaires de la Providence.*

Quoique la croyance d'une providence divine qui prend soin des affaires des hommes, fût assez généralement reçue des nations païennes, et qu'elle servît à y maintenir le bon ordre dans la société; cependant comme cette notion n'avait point le vrai Dieu pour objet, elle s'altéra et se pervertit par le mé-

(1) Cicero, de Natura Deorum, lib. I, cap. 2.

(1) Ἡ πρόνοια καὶ τὸ θεῖον.

(2) Ἐν εὐσεβείᾳ καὶ πατρίῳ μὴ προΐεσθαι πίστει. Plut., Oper. tom. II, p. 402. edit., Francof.

(3) Cicero, in Orat. de Haruspic. Respons., n. 9.

(4) C'est une observation de milord Bolingbroke, que la croyance d'une providence particulière fut une des causes principales de la prospérité de la république romaine; et que, quoique la religion établie par Numa fût très-absurde, cependant, comme elle supposait l'existence d'un pouvoir supérieur et une providence qui gouvernait le cours des événements, elle produisit les merveilleux effets que Machiavel lui attribue après Polybe, Cicéron et Plutarque. Œuvres de Bolingbroke, vol. IV, p. 121, édit. anglaise in-4°. Dans les derniers temps de la république romaine, lorsque l'on perdit presque de vue et la Providence et toute sorte de religion, l'État déclina, les Romains dégénérèrent de leur ancien courage et leur ancienne splendeur.

(5) Cicero, de Legibus, libro II, cap. 7.

lange des idées erronées dont on la surchargea : effet nécessaire du polythéisme monstrueux qui dominait dans le monde. La providence reconnue par le peuple, était la providence des dieux populaires. Elle était partagée entre une multitude de dieux et de déesses, qui avaient part à l'administration des choses : ces dieux étaient cogouverneurs du monde avec le dieu suprême (1), et partageaient avec lui son empire (2), ainsi que s'exprime Maxime de Tyr. Ils avaient chacun son emploi particulier ; et il y avait bien des gens du peuple, suivant l'observation de Cudworth, qui les regardaient comme souverains et indépendants dans leurs emplois. Aussi ils leur faisaient des prières et des sacrifices, à tous en commun, et à chacun en particulier, pour en obtenir les biens qu'ils désiraient, ou pour être préservés des maux qu'ils appréhendaient; tandis que le vrai Dieu, le seul maître absolu de tous les biens, l'arbitre souverain de tous les événements, était oublié et négligé.

Platon dit expressément, dans son Timée, que *tous ceux qui avaient quelque portion de prudence et de sens commun, n'entreprenaient jamais aucune affaire, petite ou grande, sans commencer par invoquer Dieu* (3). Un chrétien imbu des principes du christianisme, qui lit ce passage, se sent porté à croire, sur la foi de Platon, que les sages païens avaient coutume, dans toutes leurs entreprises, d'invoquer le vrai Dieu et de lui demander son assistance et ses bénédictions. Ce passage isolé a cette signification ; mais en l'examinant de plus près, on trouvera qu'il a un autre sens. Il signifie seulement que les païens, dans de telles occasions, avaient coutume d'invoquer un dieu ou quelque dieu, probablement le dieu du pays (4), comme Platon s'exprime quelquefois, ou enfin, un des dieux établis par les lois. C'est ce qui paraît évident par ce qui précède ce passage. Socrate venait de dire à Timée, qu'il devait commencer son discours par invoquer les dieux suivant les lois : à quoi Timée répond, par le passage que j'ai cité, que c'était la coutume de tous les hommes sages et prudents, de ne rien entreprendre sans invoquer Dieu, ou *un Dieu*. Il ajoute : *Nous devons suivre cette pieuse pratique, à plus forte raison, nous qui nous disposons à discourir de l'univers, et à examiner s'il a été fait, ou s'il est sans commencement. Invoquons les dieux et les déesses afin de parler de ces matières sublimes d'une manière qui leur soit agréable et d'accord avec nous-mêmes* (1). Platon observe encore ailleurs qu'il est nécessaire de penser aux dieux, ou de les invoquer avant de commencer aucune affaire (2). Xénophon rapporte, dans ses Economiques, que Socrate avait coutume de recommander à ses disciples comme un précepte important, *de commencer toute sorte d'affaire et d'occupation par l'invocation des dieux* (3). Nous avons vu plus haut que Varron estimait avoir rendu un grand service à ses concitoyens, en leur donnant un catalogue des dieux, et en leur apprenant à quel dieu et à quelle déesse en particulier ils devaient s'adresser suivant chaque occurrence.

§ 3. *Différentes sources de la corruption des idées du peuple sur la Providence.*

Le peuple avait certainement des notions imparfaites et défectueuses de la providence divine. Aussi Xénophon, lorsqu'il dit que Socrate pensait que les dieux avaient soin des affaires des hommes, observe que *son sentiment sur ce point important était fort au-dessus des pensées de la multitude*, c'est-à-dire du peuple d'Athènes : *car le peuple*, dit-il, *s'imagine qu'il y a des choses que les dieux savent, et d'autres qu'ils ne savent pas. Socrate pensait que les dieux savent tout et qu'ils sont présents partout* (4).

L'idée que les païens avaient de la Fortune dont ils faisaient une déesse aveugle, capricieuse, inconstante, qui pourtant avait beaucoup de part aux événements de ce bas monde, avait corrompu chez eux celle de la Providence. En effet l'idée d'une Fortune aveugle ne pouvait guère s'accorder avec les sentiments d'une religieuse dépendance des dieux, d'une confiance sincère, d'une résignation entière à leur volonté : cette résignation est néanmoins une partie essentielle de la vraie piété. On lit dans Pline l'Ancien un très-beau passage au sujet de la Fortune: *Par tout le monde*, dit-il, *dans toutes les contrées, dans tous les temps, la Fortune a été invoquée par tous les mortels. On la loue de tout le bien qui arrive, on la blâme de tout le mal. On l'adore en même temps qu'on lui fait des reproches. La plupart des hommes la regardent comme une divinité aveugle, inconstante, capricieuse, fantasque, qui distribue ses*

(1) Συνάρχοντες τῷ θεῷ.

(2) Κοινωνοὶ τῆς ἀρχῆς. Maxim. Tyr., Dissert. 1, p. 5 et 19, edit. Oxon., 1675.

(3) Πάντες ὅσοι κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσι, ἐπὶ πάσῃ ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεόν ἀεί που ἐπικαλοῦσι. Plat. Oper., pag. 526.

(4) Πατρῴους θεούς. Quoique les païens, en général, parlassent des dieux au pluriel, cependant ils en parlaient aussi quelquefois au singulier. Les anciens Pères et les apologistes du christianisme, surtout Tertullien, Minucius Félix et Lactance, ont remarqué cette façon de parler, ainsi que d'autres expressions usitées parmi les païens de leur temps, comme celles-ci : *Deus videt*, *Deus reddet*, *Deus inter nos judicabit*, *Si Deus voluerit*, etc. « Dieu nous voit ; Dieu rendra à chacun selon ses œuvres ; Dieu nous jugera ; S'il plaît à Dieu, » et autres semblables. Les Pères regardaient ces paroles comme un témoignage que les païens rendaient à l'unité et aux perfections de Dieu, par un sentiment naturel et involontaire, ou comme dit Tertullien, *Testimonium animæ naturaliter christianæ*. Il ne faut pas faire un grand fond sur ces expressions. Le docteur Cudworth convient que les païens se servaient du nom de dieu au singulier d'une manière indéfinie, sans qu'ils eussent en vue le Dieu suprême, soit qu'il désignât la Divinité en général, ou la collection des dieux, soit qu'il signifiât quelqu'un des dieux qu'ils adoraient. Manque de faire cette attention, quelques savants ont mal jugé des vrais sentiments des païens. Il faut remarquer aussi qu'après la publication du christianisme, les auteurs païens durent se servir plus souvent du nom de Dieu au singulier, qu'auparavant, pour les raisons que nous avons vues.

(1) Plato Oper., pag. 526, edit. Lugd., 1590.

(2) Ἀπὸ θεῶν χρὴ πάντα ἀρχόμενον αὐ λέγειν τε καὶ νοεῖν. Plat., Epist. 8.

(3) Πειρᾶσθαι σὺν τοῖς θεοῖς ἀρχεσθαι πάντος ἔργου. Ce qui signifie à la lettre, *commencer toute occupation avec les dieux*.

(4) Xenophon, Memorab. Socrat., lib. 1, cap. 1, § 19. J'ai déjà rapporté ce passage plus haut dans le chap. 14 : j'y renvoie le lecteur.

dons au hasard, souvent à ceux qui en sont les plus indignes. On lui attribue tous les événements heureux ou malheureux ; et dans le calcul des affaires humaines, elle remplit les deux côtés de la page: «Toto quippe mundo, in locis omnibus, omnibusque horis, omnium vocibus, Fortuna sola invocatur, sola laudatur, sola arguitur, et cum conviciis colitur : volubilis a plerisque vero et cæca etiam existimata, vaga, inconstans, incerta, varia, indignorum fautrix : huic omnia expensa, huic omnia feruntur accepta, et in tota ratione mortalium utramque paginam facit (1). » Salluste dit pareillement *que la Fortune règle tout : Fortuna in omni re dominatur.* Le poëte Ménandre étend le pouvoir de la Fortune jusque sur les dieux. *La Fortune,* dit-il avec énergie, *est le roi et le tyran de tous les dieux* (2). Le lord Herbert de Cherbury avoue que la Fortune était en si grande vénération parmi les païens, qu'ils la révéraient comme une sorte de divinité. La bonne et la mauvaise Fortune étaient adorées, elles avaient des statues et des autels, des temples et des sacrifices, chez les Grecs et chez les Romains. Il y avait surtout un temple fameux de la Fortune à Préneste(3).

Une autre observation à faire, c'est que les païens s'imaginaient que la providence divine s'étendait seulement aux commodités et aux agréments extérieurs de la vie ; en conséquence ils s'adressaient aux dieux, pour en obtenir les richesses, la santé et la réussite de leurs affaires, mais ils ne leur demandaient ni la sagesse ni la vertu. Cotta dit fort bien à ce propos : *Tous les hommes rapportent aux dieux les biens sensibles et les commodités extérieures dont ils jouissent dans la vie : ils leur attribuent l'abondance du blé, du vin, de l'huile, des fruits, et tous les événements heureux de ce monde... Mais pour ce qui est de la sagesse et de la vertu, personne ne convient qu'il en est redevable aux dieux. Car qui est-ce qui remercie les dieux de ce qu'il est honnête homme? mais chacun les remercie de ce qu'il devient riche, de ce qu'il parvient aux honneurs, de ce qu'il prospère dans toutes ses entreprises. C'est comme auteur de tous ces biens que l'on donne à Jupiter les titres augustes de très-grand et de très-bon,* optimus et maximus : *non parce qu'il rend les hommes justes, tempérants et sages, mais parce qu'il leur donne la santé, l'abondance et la prospérité. C'est une maxime adoptée de tout le monde, qu'il faut demander à Dieu les biens de la fortune, et n'attendre la sagesse que de soi-même : «Hæc quidem omnes mortales sic habent: externas commoditates, vineta, segetes, oliveta, ubertatem frugum et fructuum, omnem denique commoditatem, prosperitatemque vitæ a diis se habere : virtutem autem nemo unquam acceptam Deo retulit... Num quis quod bonus vir esset gratias diis egit unquam? at quod dives, quod honoratus, quod incolumis ; Jovem optimum et maximum ob eas res appellant : non quod nos justos, temperatos, sapientes efficiat, sed quod salvos, incolumes, opulentos, copiosos. Judicium hoc omnium mortalium est, fortunam a Deo petendam, a seipso sumendam esse sapientiam* (1). » Je ne pense pourtant pas que cette maxime fût aussi générale que Cotta le prétend ici. Il est aisé de faire voir que Socrate, Platon, Epictète, Marc-Antonin et même quelques poëtes ont pensé plus sensément. Si cependant ce n'avait pas été là le sentiment le plus général parmi les grands et les petits, le peuple et les sénateurs, un homme aussi instruit que Cotta ne l'aurait pas avancé ; Cicéron n'avait garde de lui faire dire si positivement une chose qui n'aurait pas été vraie. Du reste ce passage est d'accord avec ce que dit le Sauveur du monde en parlant des aisances de la vie : *Les païens recherchent ces choses.* C'est-à-dire qu'ils les recherchent comme l'objet essentiel ; et Jésus-Christ au contraire recommande à ses disciples de chercher d'abord le royaume de Dieu et sa justice (2).

Comme les païens admettaient une Providence bienfaisante, il paraît qu'ils admettaient aussi une Providence malfaisante. Ils invoquaient un grand nombre de divinités dont ils attendaient du secours et de la protection : ils leur demandaient les biens dont ils avaient besoin, ou qu'ils désiraient. Ils avaient pareillement coutume de faire des prières et des sacrifices aux démons ou mauvais génies, réputés pour tels. Ils craignaient que ces êtres malfaisants n'eussent beaucoup de part à l'administration des choses ; il fallait les apaiser, adoucir leur caractère méchant, et les conjurer de ne point faire de mal aux hommes. On peut relire ce que j'ai dit du culte des démons et des esprits malfaisants dans le chapitre sixième. Cette notion de la Providence était certainement vicieuse : Dieu n'est-il pas assez puissant et assez bon pour préserver ses fidèles adorateurs du pouvoir et de la malice des malins esprits ?

§ 4. *Systèmes des philosophes sur le même dogme.*

Après avoir considéré ce que le peuple pensait de la Providence, examinons à présent ce que les philosophes en pensaient. Il est naturel de croire que leurs notions étaient plus épurées que celles du peuple. Mais il y en avait qui, au lieu de s'appliquer à rectifier les idées populaires sur ce point important, niaient absolument qu'il y eût une Providence ; et à cet égard ainsi que dans plusieurs autres occasions leur sagesse était fort au-dessous de la folie du vulgaire ignorant. La doctrine des épicuriens est très-connue. Ils faisaient semblant d'admettre l'existence des dieux, et comme dit Cicéron, ils retenaient le nom de la Divinité. Quant à la Providence, ils la rejetaient ouvertement. Leur dieu ne se mêlait point des affaires des hommes, ni

(1) Plin., Histor. Natural., lib. II, cap. 7.

(2) Πάντων τύραννος ἡ τύχη ἐστιν τῶν θεῶν. Apud Stob., Eclog. Physic., cap. 10, p. 15, edit. Plantin.

(3) Herbert, de Religione gentilium, cap. 9, p. 80 et seq., edit. in octavo, Amstel. 1700.

(1) Cicero, de Natura Deorum, lib. III. Le lecteur observera que dans ce passage Cicéron dit indifféremment *dieu*, au singulier, ou *les dieux*, au pluriel.

(2) Evangile selon S. Matthieu, chapitre VI, v. 32, 33.

de leurs actions, ni de ce qui leur arrivait. Ce sentiment n'était point particulier à la secte des épicuriens. Platon, qui vivait avant Epicure, parle, au dixième livre de son traité des Lois, de certaines gens qui, en reconnaissant l'existence des dieux, niaient qu'ils se mêlassent des affaires des hommes (1).

§ 5. *Philosophes qui niaient la Providence.*

Cicéron, dès l'introduction du premier livre de son traité de la Nature des dieux, nous représente le dogme de la Providence comme un des principaux points de la matière qu'il entreprend de traiter, et un de ceux sur lesquels les philosophes disputent le plus vivement. *Les dieux sont-ils absolument oisifs, sans aucune occupation quelconque, sans prendre aucun soin de l'administration des choses? Ou bien ont-ils tout réglé et tout arrangé dès le commencement, président-ils encore aux événements, en règlent-ils le cours, et le régleront-ils dans toute la suite infinie des âges?* « *Quod vero maxime rem causamque continet; utrumque nihil agant dii, nihil moliantur, et ab omni curatione et administratione rerum vacent : an contra ab his et a principio omnia facta et constituta sint, et ad infinitum semper regantur, in primis magna dissensio est.* » En conséquence Velléius l'épicurien s'attache avec beaucoup de vivacité à tourner en ridicule la doctrine de la providence divine; Cotta, aussi ardent académicien, emploie toute la force de son esprit et les ressources de son éloquence à prouver que les dieux ne prennent aucun soin des hommes, ni de leurs actions, ni des événements qui les regardent. Il paraît que cette opinion dominait parmi le beau monde de Rome. L'ancien poëte Ennius déclare assez librement qu'il pense qu'il y a des dieux; mais qu'ils ne se mêlent point des affaires des hommes, ni de tout ce qui les regarde. Il fonde ce sentiment sur les calamités dont les bons sont accablés, et sur la prospérité dont jouissent les méchants. S'il y avait une Providence, dit-il, le bien serait pour les bons et le mal pour les méchants : la prospérité doit être la récompense de la vertu et l'adversité le châtiment du vice.

Ego Deum genus esse semper dixi et dicam cœlitum :
Sed eos non curare opinor, quid agat hominum genus;
Nam si curent, bene bonis sit, male malis; quod nunc abest (2).

Tacite, aussi grand homme d'Etat que bon historien, avoue avec franchise qu'*il doute si les affaires humaines sont réglées par un destin et une nécessité immuable, ou par le hasard, les plus sages des anciens et leurs sectateurs ayant eu des sentiments opposés sur ce point, et plusieurs d'entre eux ayant même décidé que les dieux ne prenaient aucun soin ni de notre naissance, ni de notre mort, ni des affaires des hommes, ni des hommes mêmes.* « *Mihi hæc et talia audienti in incerto judicium est, fatone res humanæ, ac necessitate immutabili, an sorte volvantur : quippe sapientissimos, quique eorum sectam æmulantur, diversos reperies, et multis insitam opinionem non initia nostra, non finem, non denique homines, diis curæ* (1). » Tacite était fort incliné vers ce dernier sentiment; au moins il en a laissé des indices dans son Histoire; car, parlant des présages heureux et favorables qui annoncèrent le règne de Néron, il est probable, dit-il, que les dieux n'eurent absolument aucune part à ces choses, car Néron continua pendant plusieurs années à épouvanter l'univers par ses crimes et ses forfaits.

Pline le naturaliste, qui vivait environ dans le même temps que Tacite, nous représente comme une opinion ridicule de s'imaginer que le Dieu suprême s'abaisse jusqu'à se mêler des affaires humaines : sans doute la Divinité se dégraderait en prenant un soin si ennuyeux et si multiplié. *Irridendum vero agere curam rerum humanarum illud quidquid est summum. Anne tam tristi et multiplici ministerio non pollui credamus dubitemusve* (2).

Cœcilius, savant jurisconsulte romain, exprime probablement le sentiment le plus commun de son temps, en exposant le sien. Il paraît scandalisé que les chrétiens affirment si positivement qu'il y a une providence divine qui s'étend à toutes les affaires et à toutes les actions des hommes, même jusqu'à leurs pensées les plus secrètes. *Voyez*, s'écrie-t-il, *quelles monstrueuses absurdités ils osent soutenir! Ils prétendent que leur Dieu, qu'ils ne peuvent ni voir ni montrer aux autres, a une connaissance parfaite des mœurs et de la conduite des hommes, qu'il voit et qu'il connaît toutes leurs actions, leurs paroles et même leurs pensées les plus intimes. Apparemment qu'ils s'imaginent que cet Être, inquiet et curieux jusqu'à l'impertinence, va furetant par tout le monde, qu'il est présent partout, qu'il examine tout. C'est-à-dire que, selon eux, il prend soin du tout et qu'il se mêle encore de chaque chose en particulier. Ils ne voient pas que, s'il est occupé du gouvernement général des choses, il ne peut pas prêter son attention au détail des événements; ou que, s'il prend soin du détail, il ne peut pas encore suffire au gouvernement général.* « *Christiani quæ monstra, quæ portenta confingunt? Deum illum suum, quem nec ostendere possunt nec videre, in omnium mores, omnes actus, verba etiam, et occultas cogitationes diligenter inquirere: discurrentem scilicet, atque ubique præsentem, molestum illum volunt, inquietum, impudenter curiosum : si quidem instet factis omnibus, locis omnibus interceptus, cum nec singulis inservire possit per universa districtus, nec universis sufficit, in singulis occupatus* (3). » Tel était le langage des épicuriens contre la Providence. Velleius dit à peu près la même chose, dans Cicéron. Jugeant de la Divinité par eux-mêmes, ils en faisaient des êtres bornés, imparfaits et paresseux (4).

(1) Plato, de Legibus, lib. X.
(2) Apud Cicer., de Divinat., lib. II, cap. L; et de Natura Deor., lib. III, cap. 32.

(1) Tacit., Annal., lib. VIII.
(2) Plin., Natural. Hist., lib. II, cap. 7.
(3) Minut. Felix, p. 93, edit. Var. 1672.
(4) Cicero, de Natura Deorum, lib. I, cap. 20.

§ 6. *Philosophes qui admettaient la Providence.*

Quant aux philosophes qui admettaient une providence divine, Epictète nous les représente comme fort partagés entre eux sur la nature et l'étendue de cette providence. Les uns, dit-il, admettent une providence qui règle les mouvements des corps célestes et tout ce qui se passe dans les cieux, mais qui ne s'étend point jusqu'à la terre (1); d'autres reconnaissent une providence qui se mêle des affaires du ciel et de la terre, mais en général seulement et sans entrer dans aucun détail particulier; d'autres enfin, comme Ulysse dans Homère, Socrate et ses disciples, croient que la providence divine s'étend jusqu'aux individus, et que Dieu connaît toutes les actions et toutes les pensées des hommes (2).

On a accusé Aristote de n'admettre qu'une providence céleste, c'est-à-dire une providence qui se borne à régler les choses du ciel. Il est vrai pourtant que, dans quelques-uns de ses ouvrages, il parle d'une providence qui se mêle des hommes et de ce qui les concerne, mais il en parle comme s'il en doutait (3). Les anciens lui ont généralement reproché de ne point étendre la providence divine aux choses d'ici-bas. Chalcidius l'assure positivement dans son Commentaire sur le Timée de Platon (4). C'est aussi le jugement de Plutarque (5). Clément d'Alexandrie est du même avis; et Potter, dans son édition des ouvrages de cet auteur, allègue beaucoup d'autres témoignages qui imputent la même chose à Aristote (6). Stobée nous dit aussi que ce philosophe admettait une providence bornée au soin des choses, sans s'étendre jusqu'aux choses sublunaires (7). Atticus le platonicien, cité par Eusèbe, reprend sévèrement Aristote d'avoir osé soustraire les hommes et leurs affaires au soin de la providence divine (8). Proclus, parlant des physiologistes, qui attribuaient les honneurs et l'essence de la Divinité aux corps célestes, et qui livraient le monde sublunaire au caprice du hasard, sans reconnaître de providence qui en prît soin, ajoute qu'Aristote dans la suite embrassa leur sentiment (9).

Socrate fut plus orthodoxe, ainsi que nous l'avons vu. Platon admit aussi une Providence qui prenait soin du genre humain et de tout ce qui concerne les hommes, en un mot, de toutes les choses grandes et petites. C'est ce que ce philosophe répète dans plusieurs endroits de son traité des Lois et de la suite de ce traité; mais cette providence, comme je l'ai déjà observé, était la providence des dieux populaires, des dieux que les lois ordonnaient d'adorer. Platon supposait que le gouvernement et l'administration des choses de ce monde étaient spécialement affectés aux astres; c'est pourquoi il recommande si fortement au peuple de les adorer. On peut consulter ce qu'il dit à ce sujet dans le traité des Lois, surtout dans le dixième livre : c'est là qu'il donne le nom d'athées et de détracteurs de la Providence divine à ceux qui enseignaient que le soleil, la lune et les astres n'étaient point animés, et qu'ils ne prenaient aucune connaissance des affaires humaines.

§ 7. *Systèmes des platoniciens raffinés.*

Ce n'était pas seulement par condescendance pour la faiblesse du vulgaire et pour s'accommoder au langage populaire que Platon et les autres parlaient de la providence des dieux. Le système des platoniciens et des autres philosophes qui se piquaient d'avoir les notions les plus sublimes de la Divinité, se réduisait à ceci : Le premier dieu, le dieu très-haut, ne se mêle point lui-même des hommes ni de leurs affaires; il en a confié le soin aux dieux inférieurs, qui s'en acquittent par son ordre. Le lord Bolingbroke a donc eu raison d'observer que *les païens réduisaient la monade ou la première unité à une espèce d'être abstrait et idéal, et qu'ils l'excluaient entièrement du système de ses ouvrages* (1). Le lord Herbert dit des païens en général que, *pour rendre la Divinité plus heureuse, ils l'exemptaient de toutes sortes de soins : « Deum summum, tanquam beatissimum, curis eximebant olim gentiles* (2). » Le même auteur observe ailleurs que parmi ceux qui croyaient l'existence d'un Dieu suprême, il y en avait beaucoup qui pensaient que ce Dieu ne se mêlait point des affaires de ce monde; qu'il s'était retiré au plus haut des cieux avec les autres dieux, ses compagnons, loin de la vue des mortels, pour ménager leur faiblesse, étant d'une nature trop sublime pour que leur vue ou leur entendement pût atteindre jusqu'à lui; mais que, pour leur offrir des objets de culte plus proportionnés à leur portée, il leur avait donné des dieux célestes, ceux que l'on nomme le soleil, la lune, les astres, le ciel. Plutarque, dans son traité des Opinions des philoso-

(1) Epictet., Dissert., lib. I, cap. 12, initio.
(2) Idem, ibidem.
(3) Εἴ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρώπων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὡς δοκεῖ. Si quæ est apud Deos hominum cura, ut videtur. Arist., Oper. t. II, p. 140, edit. Paris., 1629.
(4) Voyez l'édition d'Hippolyte par Fabricius, à la fin, p. 369, édit. de Hambourg, 1716. Cudworth a prétendu que c'était une calomnie de Chalcidius.
(5) Plutarque, des Opinions des philosophes, livre II, chap. 3.
(6) Clemens Alexand., Strom. V, p. 700, edit. Potter.
(7) Stob., Eclog. Phys., cap. 25, p. 48, edit. Plantin.
(8) Apud Euseb., Præparat. Evangel., lib. XV, cap. 5, p. 708 et seq.
(9) Cudworth, Systema mundi intellectuale, p. 257, edit. 2.

(1) Œuvres de milord Bolingbroke, vol. VI, en anglais. J'ai observé ci-devant dans le chapitre 2 que la notion d'un Dieu trop élevé pour se mêler des affaires des hommes, et qui se reposait entièrement de ce soin sur des dieux inférieurs, était très-répandue parmi les nations qui avaient conservé quelque idée d'un Dieu suprême; et que de plus elle avait été une des principales sources de leur polythéisme, en occasionnant et entretenant le culte des dieux inférieurs, auxquels on avait d'autant plus de raison d'offrir des vœux et des sacrifices, qu'on les croyait les distributeurs de tous les biens, tandis que le Dieu suprême était négligé, parce qu'on s'imaginait, quoique à tort, qu'il ne se mêlait de rien. La religion judaïque rectifiait cette fausse opinion, par le dogme d'une providence universelle et particulière qu'elle enseignait si positivement, et que le christianisme a confirmé ensuite d'une manière si claire.
(2) Herbert, *de Religione gentilium*, cap. 11, p. 158.

phes, fait voir fort au long qu'il est indigne de la majesté du Dieu suprême, et tout à fait incompatible avec son bonheur, de se mêler des affaires des hommes (1). Apulée, traitant la même matière, dit que le Dieu suprême est si élevé au-dessus de nous, que l'entendement humain le plus pur ne saurait en approcher; qu'il n'y a point de commerce immédiat entre nous et la première classe des dieux qui sont placés au-dessous du Dieu suprême, soit les dieux invisibles ou visibles; mais que nous avons commerce avec eux par la médiation des pouvoirs intermédiaires, appelés génies, qui sont chargés de prendre soin des choses de ce bas monde, soin trop au-dessous de la majesté des dieux célestes pour qu'ils daignent le prendre eux-mêmes : *Neque enim pro majestate deum cœlestium fuerit hæc curare* (2). Porphyre suppose aussi que le Dieu suprême ne se mêle point des affaires terrestres et matérielles; que ce sont les dieux inférieurs qui nous distribuent les biens nécessaires à la vie; et que par conséquent c'est à eux qu'il faut offrir les prémices des fruits (3). Il suppose de plus que les démons mêmes ont le pouvoir de donner les richesses et les autres choses sensibles que l'on met ordinairement au nombre des biens; et que ceux qui veulent les obtenir doivent se concilier la faveur et la protection des démons par des prières et des sacrifices.

§ 8. *Doctrine des stoïciens, les plus zélés défenseurs du dogme de la Providence.*

Les stoïciens ont surpassé tous les autres philosophes par le zèle qu'ils ont montré pour le maintien et la défense du dogme de la providence divine. Qu'on lise ce que Balbus dit dans Cicéron, au second livre du traité de la Nature des dieux, pour prouver, contre les épicuriens, que la providence divine s'étend jusqu'aux moindres choses; mais il parle toujours des dieux, comme Platon avait fait avant lui. Ce qu'il entreprend de prouver n'est point la providence du vrai Dieu : il s'attache à faire voir que le monde est gouverné par la sagesse des dieux, et dans le cours de ses raisonnements il insiste particulièrement sur la vie, l'intelligence, la raison et la divinité des astres, comme s'il eût voulu parler de la providence des astres (4).

Plutarque raisonne d'une manière très-analogue à celle de Balbus, dans son traité contre Colotes, l'épicurien : il met au nombre des opinions généralement reçues et si évidentes qu'on ne saurait les contester sans renoncer à la raison, savoir, qu'*il y a une providence des dieux, que le soleil et la lune sont animés, que les hommes doivent les adorer et leur offrir des sacrifices et des prières* (1). Ainsi ce grand philosophe mettait au même rang la doctrine d'une providence et celle de l'animalité et de la divinité des astres; il les regardait comme deux sentiments fondés l'un et l'autre sur le même principe, également nécessaires à croire et d'une évidence égale. Cette comparaison ne pouvait qu'avoir un très-mauvais effet : car ceux qui ne croyaient pas qu'il fût raisonnable d'adorer les astres comme des êtres vivants et animés, comme des dieux, étaient exposés à porter le même jugement de la doctrine d'une providence, puisque, de l'aveu même des philosophes, l'une et l'autre opinion étaient fondées sur les mêmes principes. Platon lui-même l'avait décidé avant Plutarque.

Balbus le stoïcien, dont je viens de parler, après avoir dit d'excellentes choses pour montrer combien la divine providence prend soin du genre humain en général, continue à prouver que les dieux immortels procurent le bien-être des individus : *Nec vero universo generi hominum solum, sed etiam singulis a diis immortalibus consuli et provideri solet* (2). Il ne paraît pourtant pas que, dans sa pensée, cette providence particulière s'étende effectivement à chaque individu, sans en excepter aucun. Il semble, par ce qu'il ajoute ensuite, qu'elle se borne aux individus les plus considérables, à ceux qui le méritent davantage par leur rang ou par quelques qualités éminentes; qu'elle ne s'étend pas aussi à toutes leurs affaires, mais uniquement à celles qui sont de la plus grande importance. Il rapporte les exemples d'un grand nombre de personnages éminents en sagesse et en grandeur d'âme, qui illustrèrent l'ancienne Rome. Il dit que Rome et la Grèce ont produit de grands hommes, mais qu'aucun d'eux n'est devenu tel que par le secours de dieu ou d'un dieu, car on peut donner l'un et l'autre sens à cette expression latine, *Juvante Deo*. Il venait de parler des dieux immortels, et ajoute aussitôt que, pour cette raison, les poëtes et spécialement Homère avaient toujours donné à leurs principaux héros des dieux pour leur servir de compagnons, ou de guides, ou de conseil. Il donne encore d'autres preuves semblables, que les dieux prennent soin des cités et des personnes particulières, c'est-à-dire des hommes extraordinaires, tels que ceux dont il vient de célébrer la sagesse et les exploits, d'où il conclut que *personne n'est jamais devenu un grand homme sans quelque inspiration ou assistance des dieux : « Nemo igitur vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit* (3). » Mais il pense que si la grêle ravage les moissons et les vignobles de quelqu'un, nous ne devons pas nous imaginer que les dieux se mêlent de ces sortes de choses : *Car*, dit-il, *les dieux prennent soin des grandes choses qui en valent la peine, mais ils négligent les petites : Magna dii curant, parva negligunt.*

Cotta, dans sa Réponse à Balbus, au troi-

(1) Plutarch., *de Placitis philosophorum*, lib. I, cap. 7, tom. II, p. 881.
(2) Apul., *de Dæmone Socratis*.
(3) Porphyr., *de Abstinentia*, lib. II, § 34 et 37, p. 78 et 80, edit. Cantab., 1655.
(4) Voyez ci-devant les passages rapportés à ce sujet dans le chapitre 13.

(1) Plutarch., adversus Colotem, Oper. tom. II, p. 1123.
(2) Cicero, *de Natura Deorum*, lib. II, cap. 65, p. 254.
(3) Id., ibid., cap. 66, p. 255.

sième livre du traité de la Nature des dieux, prend connaissance de cette doctrine des stoïciens, et les reprend judicieusement sur ce qu'ils avancent que les dieux négligent les petites choses. Une de leurs raisons était que les rois ne se mêlaient point d'une infinité de petits accidents qui arrivaient dans leurs Etats, se contentant de se faire instruire des seules affaires considérables. Cotta répond que si c'est avec connaissance de cause que les dieux négligent les petites choses, c'est une faute impardonnable; mais, ajoute-t-il, on ne peut pas dire que ce soit ignorance de leur part ou manque de pouvoir : il y a donc de l'inconséquence à soutenir que les dieux ne se mêlent pas également de toutes choses, des petites comme des grandes, des individus comme des espèces. Pourquoi leur adresser des vœux et des prières, s'ils ne s'intéressent pas au bien de chacun de nous en particulier? Pourquoi les invoquer dans toutes nos affaires et nos entreprises particulières, si leur attention ne s'étend pas jusque-là? Ne sont-ce pas les individus qui invoquent les dieux et qui les prient pour ce qui les regarde chacun individuellement? Les dieux ont donc égard aux prières des individus : *Vota dicitis suscipi oportere. Nempe singuli vovent : audit igitur mens divina de singulis* (1). On retrouve dans Euripide la doctrine des stoïciens telle que Balbus l'expose dans Cicéron ; et Plutarque, cet habile philosophe, approuve Euripide en le citant. *Dieu*, dit le poëte, *ne se mêle que des grandes choses ; il livre les petites au caprice de la fortune* (2).

L'opinion que soutient Balbus n'était peut-être pas celle de tous les stoïciens ; car Chrysippe, très-fameux philosophe de la même secte, maintenait que la providence divine s'étendait à toutes les choses, sans en excepter les moindres ; de quoi il est blâmé par Plutarque. Epictète et l'empereur Marc Antonin paraissent avoir été du même sentiment que Chrysippe. Sénèque n'était pas aussi décidé : il y a un passage remarquable dans sa quatre-vingt-quinzième lettre, où il dit qu'*il est nécessaire de savoir que les dieux président aux événements de ce monde ; qu'ils règlent les choses qui concernent le tout, comme si elles les regardaient personnellement ;* que *leur providence s'étend sur le genre humain, et* que *la curiosité les porte quelquefois à se mêler des individus : « Scire illos esse qui præsident mundo : qui universa, ut sua, temperant ; qui humani generis tutelam gerunt : interdum curiosi singulorum.* » Selon lui, la Providence ne se mêle que rarement des individus et des choses de peu de conséquence. Si cela était, qui pourrait se flatter de fixer l'attention de la providence divine? Toutes les affaires humaines sont de très-peu d'importance aux yeux de Dieu. Et si la Providence ne prend aucun intérêt à ce qui nous regarde, que devient la crainte religieuse de Dieu, que devient l'exercice de la piété, de la soumission aux décrets de Dieu, de la résignation à sa volonté, de la confiance en sa bonté, et de toutes les autres vertus religieuses?

(1) Cic., *de Natura Deorum*, lib. II, cap. 66, p. 256. Cudworth rapporte ces mots, *juvante Deo*, comme une preuve que Cicéron parle de Dieu au singulier, d'un ton emphatique, pour désigner le Dieu par excellence, le Dieu suprême, le Seigneur de l'univers, *Systema mundi intellect.*, p. 236. Mais outre que Cicéron parle peut-être ici de quelque Dieu en particulier, nous avons vu que lui et les autres philosophes parlaient quelquefois indifféremment de Dieu et des dieux, sans qu'on puisse en inférer qu'ils connaissent le vrai Dieu.

(2) Plutarch., *de gerenda Republ.*, Oper. tom. II, p. 811.

§ 9. *Du destin et de la nécessité.*

La notion philosophique du destin contribua encore à rendre la doctrine de la Providence plus incertaine et plus confuse. Thalès avait coutume de dire que la nécessité était la plus forte des choses, parce que tout lui était soumis; Parménide et Démocrite soutenaient, suivant le rapport de Plutarque, que toutes les choses procédaient de la nécessité : et Démocrite entendait une nécessité mécanique absolue; Héraclite pensait que le destin faisait tout : le destin est la même chose que la nécessité (1). Les stoïciens surtout parlaient beaucoup du destin. Toutes les choses sont soumises au destin, disait Zénon, au rapport de Diogène Laërce; mais ce que Zénon, Chrysippe et les autres disaient du destin, était fort obscur et confus : ils prétendaient que Jupiter même avait été obligé d'obéir à la nécessité naturelle et à l'opiniâtreté de la matière dans la formation du monde, qui leur était encore soumis pour l'ordre des événements, de sorte qu'il n'était pas le maître de faire ce qu'il voulait. Ils disaient qu'il y avait des hommes inévitablement mauvais et pervers, et ils en rejetaient la faute sur le destin. Ils accusaient le destin des maux et des calamités qui ne cessaient d'accabler les honnêtes gens. Plutarque dit que la nécessité était, suivant les stoïciens, une cause violente, immuable et irrésistible ; et le destin, une complication établie, un ordre réglé de causes enchaînées les unes aux autres (2). Cependant ils tâchaient d'expliquer cette nécessité avec de telles modifications, que l'homme restât libre et maître de ses actions. Rien n'était plus confus ni plus embrouillé que cette matière. Les derniers philosophes, ceux qui fleurirent après que le christianisme eut fait des progrès dans le monde, surtout Hiéroclès et Simplicius, s'exprimèrent plus clairement et plus conséquemment sur ce sujet.

Ce qui achève de mettre en évidence l'incertitude des idées des philosophes sur le dogme dont il est ici question, c'est qu'ils parurent diviser le gouvernement des choses entre Dieu ou la Providence, le destin et la fortune. Platon lui-même, si nous en croyons Plutarque, rapportait certaines choses à la Providence, et d'autres à la nécessité (3). Il

(1) Plutarch., *de Placitis philosophorum*, lib. I, cap. 25, 26, 27, Oper. tom. II, p. 884.

(2) Id., ibid., cap. 27, p. 885.

(3) Id., ibid., p. 884.

dit, au quatrième livre du traité des Lois, que *Dieu, et avec Dieu la fortune et l'occasion, gouvernent toutes choses* (1). Maxime de Tyr suppose que toutes les choses qui arrivent aux hommes sont ou ordonnées par la Providence, ou réglées par le destin, ou variées par la fortune, ou ménagées par la prudence humaine. Il compare le destin à un tyran sévère, qui ne reconnaît point de supérieur et dont la volonté est inflexible, qui nous force à faire ce qu'il veut; nous devons nécessairement lui obéir : il est inexorable; les prières ne peuvent rien sur lui. Jupiter lui-même ne peut éluder les décrets du destin : en conséquence il cite le passage d'Homère où Jupiter, le maître des dieux, soumis comme eux à la nécessité, se plaint que les destins ont ordonné que son cher fils Sarpédon serait tué par Patrocle, de sorte qu'il n'est pas en son pouvoir de l'en préserver. Quant à la fortune, le même philosophe la représente comme une reine capricieuse, aveugle, sans jugement (2), sans conseil, qui ne suit point les lois de la sagesse ni les règles d'une providence, mais qui se laisse emporter par la fureur, la passion et par les caprices d'une volonté arbitraire; elle ne raisonne point : elle n'a ni prudence ni prévoyance; son inconstance la porte de côté et d'autre, comme au hasard; rien ne peut la fixer : ni le mérite ni la vertu; il n'y a point d'art ni de savoir qui puisse corriger la légèreté (3). Il venait d'observer que les richesses et les autres avantages que l'on nomme ordinairement biens de la fortune portaient avec raison ce titre, parce qu'ils ne venaient point des dieux, mais de cette aveugle déesse; ce sont des présents qu'elle distribue au hasard et sans choix; on doit les regarder comme des dons que l'on recevrait d'une personne ivre (4).

§ 10. *Doctrine de l'Ecriture sainte sur la providence de Dieu.*

Les philosophes païens n'avaient donc pas des notions plus justes ni plus claires de la Providence divine, que n'en avait le vulgaire. Je crois en avoir rapporté assez de preuves. Quelle obligation n'avons-nous donc pas à la révélation de nous avoir donné de meilleures instructions sur une matière de cette importance! Elle seule pouvait faire connaître au monde en quoi consiste réellement la Providence divine. Heureux les peuples qui ont été éclairés des lumières d'une révélation divine! Nous jouissons de ce précieux avantage. L'Ecriture sainte nous assure au nom de Dieu même que, quoiqu'il soit infiniment au-dessus de toute intelligence créée, et qu'il y ait une disproportion infinie entre les anges les plus parfaits et son essence divine, cependant les soins de sa providence s'étendent à toutes les créatures qu'il a faites, et particulièrement aux hommes. Son attention n'est point bornée aux nations en général et aux grandes sociétés : elle s'abaisse jusqu'aux individus, sans en excepter les moindres d'entre eux. Rien n'arrive au hasard, rien ne procède d'une fatalité aveugle. Les événements qui nous semblent être l'effet du sort ou du hasard, parce que nous ignorons les causes prochaines, sont réglés par les sages lois de la providence de Dieu : il n'arrive ni bien ni mal sans sa volonté ou sa permission. Mais cette providence n'est point une nécessité : elle laisse aux hommes l'exercice de leur liberté; elle laisse agir les causes secondes.

Il a plu à Dieu de créer des intelligences supérieures à l'homme; il les a chargées de remplir quelques-unes des fonctions de sa providence envers eux, mais il n'a point livré les hommes à leur discrétion. Les anges que Dieu nous a donnés pour veiller à notre conservation et surtout à notre salut, sont comme nous les serviteurs et les créatures du Dieu suprême; nous ne leur devons point d'adorations : il suffit de les respecter comme des êtres plus parfaits que nous. Il y a aussi des démons ou des mauvais anges, puissants en malice; mais ils ne peuvent que ce que Dieu leur permet. Dieu tient leur malice enchaînée au pied de son trône; les justes n'ont rien à craindre de ces esprits malfaisants, tant qu'ils mettent leur confiance en Dieu et qu'ils marchent vertueusement en sa présence.

Dieu est juste et bon dans toutes les dispensations de sa providence, il n'agit que par des raisons de sagesse, quoique nous ne soyons pas toujours en état de découvrir ces raisons. C'est à sa bonté que nous sommes redevables des avantages et des biens dont nous jouissons dans cette vie. Les maux et les afflictions qu'il nous envoie, il les permet pour des fins sages et raisonnables; et il saura les faire servir au plus grand bien de ceux qui le servent avec sincérité.

L'Ecriture sainte nous apprend encore que Dieu est toujours prêt à accorder aux bons chrétiens l'assistance de son Esprit-Saint, pour les aider à accomplir les devoirs qu'il exige d'eux, à supporter patiemment les tribulations qu'il leur envoie. Enfin Dieu a toujours les yeux ouverts sur les hommes : il entend toutes leurs paroles, il voit toutes leurs actions, il connaît les pensées les plus secrètes de leur esprit, il pénètre les dispositions de leur cœur, il leur en demandera compte et il rendra à chacun selon ses mérites

Telle est la doctrine de l'Evangile par rapport à la Providence et à ses dispensations. Il n'y en a point de plus sublime ni de plus utile, lorsqu'on la croit fermement. Ce n'est point l'opinion des sages et des philosophes, contredite par d'autres sages et d'autres philosophes. C'est la parole de Dieu même, qu'il nous a déclarée par une révélation expresse. Pouvons-nous désirer un meilleur garant, une autorité plus respectable et plus sûre? Que cette doctrine est consolante!

(1) Plato, *de Legibus*, lib. IV, p. 398, Oper., Lugd., edit. 1590.

(2) ἄνοητος δυνάστης, une puissance insensée, sans esprit.

(3) Maxim. Tyriens., Dissertat. 30, p. 360 et 362 et seq., edit. Oxon., 1677.

(4) *Idem, ibidem*, p. 357.

qu'elle est propre à nous inspirer la vénération la plus religieuse pour la majesté de Dieu, une parfaite obéissance à ses lois, une entière soumission à sa volonté, une résignation sincère aux ordres de sa providence, une confiance parfaite en sa bonté, une vive reconnaissance pour les dons qu'il ne cesse de répandre sur nous, une patience inébranlable, un généreux courage dans les afflictions et les tribulations dont il permet que notre vie soit traversée, en un mot, une attention continuelle sur nous-mêmes : car nous marchons en la présence de Dieu, et nous ne devons jamais le perdre de vue dans tout le cours de cette vie mortelle.

§ 11. *Usage de la prière chez les païens.*

Il ne sera pas hors de propos de parler ici de la prière, dont la pratique a une connexion manifeste avec la doctrine d'une providence divine. La prière a été en usage partout où il y a eu quelque apparence de religion ; et l'on peut raisonnablement supposer qu'elle faisait partie de la religion primitive transmise de génération en génération dès les premiers âges du monde. Tandis que cette religion se conserva pure et incorruptible parmi les hommes, les prières ainsi que les autres actes du culte religieux avaient pour objet le seul vrai Dieu, le créateur et le gouverneur du monde. Dès que l'idolâtrie commença à faire des progrès, le culte religieux changea d'objet : les prières, comme les sacrifices et les autres pratiques d'adoration, s'adressèrent à une multitude de fausses divinités. Les nations idolâtres firent des prières et des supplications à leurs dieux, parce qu'elles les regardaient comme les dispensateurs des biens et des maux. Le Dieu suprême fut oublié et presque tout à fait négligé : l'encens ne fumait plus pour lui, son nom n'était plus prononcé dans les prières publiques, il ne recevait point de sacrifices. Ceux mêmes qui en conservaient encore quelque notion le regardaient comme un être trop élevé pour se mêler des affaires de ce monde : en lui refusant la providence, ils lui refusaient le juste tribut de leurs hommages. Si la prière était généralement en usage parmi les nations païennes, elle avait partout aussi un objet abusif : partout elle était sacrilége, et dans ce qui en faisait la matière, et par les idoles auxquelles elle était adressée. On ne demandait ordinairement aux dieux que des avantages temporels, des richesses, des honneurs, une longue vie, de la santé, de la prospérité, du succès dans ses entreprises, et d'autres choses de cette espèce. Quelques sages, sentant la vanité de telles prières, mais incapables de connaître ce qu'il fallait demander aux dieux, disaient que la meilleure prière était la plus générale, qu'il suffisait de demander aux dieux des biens en général, sans entrer dans aucun détail, les dieux étant supposés savoir quels biens convenaient davantage à chacun de nous. C'est ce que Socrate enseigne dans le second Alcibiade (1). Il représente à ce jeune seigneur athénien, qu'il n'était pas bon qu'il demandât aux dieux quelque chose en particulier, de peur que ce qu'il demanderait ne fût pour lui un mal plutôt qu'un bien. En conséquence, il lui conseille d'attendre que quelque dieu vienne lui apprendre à distinguer le bien du mal. Pythagore, ainsi que nous l'apprenons de Diogène Laërce, ne voulait pas que personne priât pour soi-même, parce que personne, disait-il, ne se connaît assez pour savoir ce qu'il lui faut, ce qui est bon pour lui (1). Maxime de Tyr a fait une longue dissertation pour montrer que l'on ne doit point prier du tout. Il est probable que beaucoup d'autres philosophes furent du même sentiment (2). Il est vrai aussi qu'Épictète et l'empereur Marc Antonin eurent des notions plus justes du devoir de la prière et de ce qu'il convenait de demander aux dieux. Mais quant à l'autre point, je veux dire les êtres auxquels il fallait s'adresser, loin de rectifier les idées populaires à cet égard, ils y entretinrent les hommes par leur propre exemple.

§ 12. *Doctrine de l'Évangile sur la prière.*

Cependant si les sentiments des philosophes sur l'objet, la matière et le devoir de la prière, furent si erronés et si partagés, comment pouvaient-ils servir de guide au peuple? Quel avantage pouvait-on en retirer, qui fût comparable à celui qui résulte de l'autorité d'une révélation divine dûment attestée? Elle nous montre la nécessité de prier Dieu, elle nous apprend à prier Dieu, elle nous y invite par les promesses les plus engageantes et les plus belles déclarations. L'Évangile nous assure que Dieu, quoiqu'infiniment au-dessus de nos louanges et de nos prières, exige néanmoins, comme un tribut qui lui est dû, que nous lui rendions des actions de grâces pour les biens que nous recevons de sa bonté, que nous exaltions la richesse de ses dons et la magnificence de ses œuvres, que nous lui adressions des vœux et des prières pour lui demander les biens dont nous avons besoin, et le prier de nous préserver des maux que nous avons lieu de craindre. Ce n'est pas qu'il ne connaisse mieux que nous nos besoins, sans qu'il faille pour cela les lui remontrer, mais parce qu'il veut que nous nous entretenions toujours dans le sentiment d'une dépendance absolue à son égard, dans un exercice continuel de résignation et de confiance, et de toutes les autres affections qui conviennent à des créatures

(1) C'est-à-dire le second dialogue de Platon, qui porte le nom d'Alcibiade.

(1) Diogen. Laërt., *de Vitis philosophorum*, lib. VIII, § 9.

(2) Nos déistes modernes, sectateurs de la loi naturelle, sont fort partagés dans leurs sentiments au sujet de la prière. Les uns pensent que c'est un devoir de la religion naturelle, les autres pensent le contraire. M. Chubb dit qu'il est indécent de prier Dieu, et il insinue que la prière doit lui être désagréable. Voyez ses OEuvres posthumes, vol. 1, p. 285 et suiv. Blount, dans ses notes sur la Vie d'Apollonius de Tyane, par Philostrate, p. 58, ayant observé que quelques païens rejetaient la prière, met dans leur bouche plusieurs objections contre la nécessité de ce devoir. Le lord Bolingbroke paraît assez porté à la regarder comme un devoir naturel; mais il le concentre dans le cœur, et condamne la prière extérieure. Le docteur Benson a fait un traité du but et du dessein de la prière, dans lequel il réfute très-bien les raisons de Maxime de Tyr et des autres qui ont embrassé le même sentiment. J'y renvoie le lecteur.

raisonnables envers le Dieu suprême. Nous devons nous adresser à lui comme à un Dieu de grâce au nom de Jésus-Christ notre divin médiateur, avec une liberté filiale, comme des enfants s'adressent à un bon père toujours prêt à les secourir. Il nous est permis de lui demander les biens temporels, pourvu que nous les lui demandions avec modération, selon nos besoins, autant qu'il convient à notre état et avec une entière résignation à sa volonté. Ce que nous devons lui demander plus instamment, ce sont les biens spirituels, la sagesse, les secours dont nous avons besoin pour remplir nos devoirs et marcher d'un pas ferme dans la carrière de la vertu. L'Ecriture sainte nous fournit d'excellents modèles de prières : elle joint l'exemple au précepte : elle nous apprend ce que nous devons demander à Dieu et comment nous devons le lui demander. Elle a surtout grand soin de nous avertir en même temps, que nos prières ne sauraient être agréables à Dieu si elles ne partent d'une bouche pure et d'un cœur vertueux. La prière des méchants qui persistent dans leur malice est une abomination devant Dieu, mais la prière du juste est agréable.

CHAPITRE XVIII.

Réflexions générales sur l'exposé que l'on a fait, dans les chapitres précédents, de l'état de la religion dans l'ancien monde païen. Première réflexion : Ce que l'Ecriture rapporte de l'état déplorable de la religion parmi les gentils est vrai à la lettre, conforme au fait, et confirmé d'une manière indubitable par les monuments du paganisme. Examen des vaines tentatives faites par quelques savants pour expliquer favorablement la peinture que les Livres saints font du paganisme.

§ 1. *Tableau raccourci du paganisme d'après les traits épars dans les chapitres précédents.*

Je terminerai l'exposé que je fais de la religion des anciens païens par quelques réflexions générales qu'il a occasionnées.

La première qu'il fait naître, c'est que les nations païennes les plus savantes et les plus civilisées étaient plongées dans un état déplorable d'aveuglement et de corruption. Elles étaient tombées de la connaissance et du culte du vrai Dieu dans le polythéisme et dans l'idolâtrie la plus affreuse. Les noms, les caractères, les attributs de Dieu étaient faussement donnés à une multitude de vaines idoles. Les ouvrages de Dieu, au lieu de porter les hommes à connaître et à adorer leur auteur, fixant toute l'attention du peuple et des philosophes, avaient usurpé leurs hommages et leurs adorations. Tout était réputé dieu, excepté celui-là seul qui était véritablement Dieu. Ces fausses divinités avaient des temples, des autels, des fêtes, des sacrifices, des mystères. On adorait dans elles jusqu'aux vices et aux passions de l'humanité. Les mauvais génies, reconnus pour tels, avaient aussi un culte religieux, et les cérémonies de ce culte, quoique établies et prescrites par les oracles, étaient pour la plupart si cruelles, si obscènes, si impures, qu'elles ne pouvaient convenir qu'à des êtres méchants et vicieux. Plusieurs philosophes païens avaient des principes qui tendaient à l'athéisme et à détruire de fond en comble toute religion. D'autres niaient toute sorte d'évidence et cherchaient à introduire dans le monde un doute universel, un scepticisme absolu, ne laissant subsister aucun principe certain, quel qu'il fût, pas même à l'égard de l'existence de Dieu et de sa providence. Ceux qui avaient de plus justes notions en fait de religion et concernant la Divinité, s'élevaient à des spéculations si sublimes, que le peuple ne pouvait y atteindre; leurs meilleurs systèmes étaient encore mêlés d'erreurs dangereuses; d'ailleurs, concentrés dans l'obscurité de leurs écoles, quel avantage le public pouvait-il en attendre? Ajoutez à cela que les plus sages d'entre eux dans la spéculation, suivaient dans la pratique la folie du peuple, agissaient en idolâtres, parlaient en polythéistes, de sorte que leurs paroles et leur exemple préconisaient, confirmaient, excusaient même toutes les erreurs et les absurdités de la théologie vulgaire : il y en eut qui prirent à tâche d'en faire une apologie dans les formes.

§ 2. *Etat déplorable de la religion des païens suivant l'Ecriture.*

J'ai fait voir la vérité de tout cela par les témoignages des auteurs païens et par tous les monuments qui nous restent du paganisme. Ces témoignages et ces monuments justifient pleinement ce que l'Ecriture sainte rapporte de l'état déplorable de la religion dans l'ancien monde païen, surtout au temps où le christianisme commença à être publié. Saint Paul, dans le premier chapitre de son Epître aux Romains, nous représente les païens en général, et surtout les Romains, qui étaient alors les peuples les plus savants et les plus policés de l'univers, comme parvenus au comble de la corruption des mœurs et au dernier degré de la plus monstrueuse idolâtrie; et cela malgré les connaissances qu'ils avaient acquises de la nature et des perfections de Dieu par la contemplation des œuvres de la création : ce qui les rendait tout à fait inexcusables. Ils n'ont point glorifié Dieu comme Dieu, dit l'Apôtre; ils se sont abusés dans leurs vaines conceptions, et leur cœur insensé a été rempli de ténèbres. Se croyant sages, ils sont devenus fous; ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible en l'image corruptible de l'homme, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles..... Ils ont changé la vérité de Dieu en mensonge; ils ont adoré et servi la créature préférablement au Créateur, qui est béni à jamais. Ils ont perdu la connaissance de Dieu; ils ont renoncé à son culte. Dieu les a livrés à l'esprit de réprobation et à la perversité de leur cœur. Ils sont tombés dans toutes sortes d'impuretés; ils se sont souillés de crimes et de

méchanceté (1). Saint Paul tient le même langage dans ses autres Epîtres. Dans la première Epître aux Thessaloniciens, il dit que les gentils n'ont point connu Dieu (2) Lorsqu'il parle de leur conversion, il la décrit ainsi : *Ils ont renoncé à leurs idoles pour adorer le Dieu vivant, pour servir le vrai Dieu* (3). Ce qui suppose visiblement que, tandis qu'ils étaient idolâtres, ils servaient les idoles et non le vrai Dieu vivant. Il dit aux Galates convertis qu'avant leur conversion ils ne connaissaient point Dieu, qu'ils servaient des êtres qui par leur nature ne pouvaient pas être des dieux (4). Il recommande aux Ephésiens de se ressouvenir qu'ils avaient été idolâtres, et qu'alors ils étaient sans espérance et sans Dieu dans le monde (5); non pas qu'ils n'eussent absolument aucune notion de Dieu ou qu'ils fussent athées dans la signification stricte du mot, mais parce qu'ils ne connaissaient ni ne servaient le vrai Dieu. Adonnés au culte des idoles, ils avaient une foule de faux dieux auxquels ils prodiguaient un encens sacrilége, et ils étaient réellement comme s'ils n'en eussent eu aucun. Dans le chapitre IV de cette Epître aux Ephésiens, il donne pour un des caractères généraux des gentils l'aveuglement de l'esprit et celui du cœur. Leur entendement est couvert de ténèbres, dit l'Apôtre, ils n'ont point la vie de Dieu dans eux, à cause de leur ignorance et de l'aveuglement de leur cœur (6). Saint Paul dit aux Corinthiens que les sacrifices des gentils s'adressaient aux démons et non à Dieu; et je ne voudrais pas, ajoute-t-il, que vous eussiez aucune sorte de société ou de commerce avec les diables ou les démons (7). Ces deux mots signifient à peu près la même chose, et le dernier qui se trouve dans le passage dont il est ici question est ordinairement pris en un mauvais sens dans l'Ecriture; et, de quelque manière qu'on le traduise, il est clair que l'Apôtre oppose ici le culte des démons à celui du vrai Dieu et qu'il les regarde comme incompatibles.

Dans tous les passages que je viens de citer, il est question des païens en général. Qu'il y ait eu parmi eux quelques personnes particulières qui se préservèrent de la corruption et de l'idolâtrie, cela peut être; mais c'est ce qu'il nous importe assez peu de savoir. Il est sûr que plusieurs grands hommes, plusieurs philosophes réputés pour les plus sages de la terre, donnèrent dans les erreurs du polythéisme. Lorsque le même apôtre saint Paul parle des gentils incirconcis qui accomplirent la justice de la loi et rempliren' la loi (1), il n'entend sûrement pas les gentils en général; il veut désigner quelques particuliers qui, comme Corneille, sans être juifs ni circoncis, adoraient sincèrement le vrai Dieu et n'adoraient que lui seul. Autrement il n'aurait pas pu dire qu'ils remplirent la loi, puisque le dogme de l'existence de Dieu fait une partie essentielle de la loi, ou pour mieux dire, l'article fondamental de la loi. C'est encore de ces adorateurs fidèles du vrai Dieu, et non des gentils en général, que saint Pierre veut parler lorsqu'il déclare que Dieu ne fait point acception des personnes, mais que celui qui craint Dieu et qui fait le bien lui est agréable, de quelque nation qu'il soit (2). Au reste il est à présumer que Corneille apprit à connaître et à adorer le vrai Dieu en conversant avec les Juifs. Probablement même d'autres païens avaient eu le même bonheur; on ne saurait jamais rien conclure contre l'état général du monde païen par rapport à la religion.

§ 3. *Examen du système singulier de Cudworth sur cette matière.*

Je sais que quelques savants, et en particulier le célèbre docteur Cudworth, ont prétendu prouver, par l'Ecriture même, que les païens en général, les philosophes et le peuple, avaient connu et adoré le vrai Dieu. Ils allèguent le témoignage de saint Paul, et ils trouvent ce témoignage dans le discours de cet apôtre aux Athéniens. *Je m'aperçois*, leur disait saint Paul, *que vous êtes trop superstitieux en tout*. Le docteur Cudworth lui fait dire : *Je vois que vous êtes plus religieux en tout qu'on ne l'est ordinairement*. Il pense donc que le mot grec δεισιδαιμονεστέρους doit être pris dans une acception favorable; et il se fonde sur ce que saint Paul dit encore : *Je vous annonce le Dieu que vous adorez sans le connaître*. Comme l'Apôtre parle ensuite du Dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il contient, notre docteur en conclut deux choses : la première, que *par le Dieu inconnu des Athéniens il faut entendre le seul vrai Dieu, celui qui a fait le monde et tout ce qu'il contient, et que les Athéniens appelaient vraisemblablement le Dieu inconnu* (3), *parce qu'il est non-seulement invisible, mais encore incompréhensible aux faibles mortels*. La seconde chose que ce savant en infère, c'est que *les Athéniens adoraient religieusement* (4) *le vrai Dieu, le Seigneur du ciel et de la terre*. Rappelant ensuite le passage que saint Paul cite d'Aratus, où il est dit que nous sommes les enfants de Jupiter ou de Ζεύς, il prétend *y voir un aveu formel de l'Ecriture que, par le Jupiter ou le Ζεύς, les païens de la Grèce entendaient au moins quelquefois le vrai Dieu* (5). Le docteur Cudworth s'exprime ici avec beaucoup

(1) Epître de saint Paul aux Romains, chap. I, depuis le v. 17 jusqu'à la fin du chap.
(2) Première Epître de saint Paul aux Thessaloniciens, chap. IV, v. 5.
(3) Id., ibid., chap. I, v. 9.
(4) Epître de saint Paul aux Galates, chap. IV, v. 11.
(5) Ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ. Epître de saint Paul aux Ephésiens, chap. II, v. 11, 12.
(6) Epître de saint Paul aux Ephésiens, chap. IV, v. 17, 18.
(7) Première Epître de saint Paul aux Corinthiens, chap. X, v. 20. Le savant docteur Cudworth observe que dans le Nouveau Testament, au jugement d'Origène, d'Eusèbe et des autres écrivains du christianisme, les mots, δαίμονες et δαιμόνια sont toujours pris dans un mauvais sens pour les esprits impurs et méchants. *Intel. Syst.*, p. 261.

(1) Epître de saint Paul aux Romains, chap. 2, v. 26, 27
(2) Actes des Apôtres, chap. X, v. 34, 35.
(3) Ἀγνώστος θεός.
(4) Εὐσεβεῖν.
(5) Cudworth, Systema mundi intellectuale, pp. 473, 474, 475

de modération et de réserve. S'il n'avait rien avancé de plus fort ailleurs, ce ne serait pas la peine de le contredire. Il dit que par le mot de Ζεύς, ou Jupiter, les païens entendirent quelquefois le vrai Dieu, et que quelques personnes parmi les nations idolâtres s'en servirent pour désigner le Dieu suprême, l'Auteur du ciel et de la terre. C'est ce qu'on pourrait lui accorder sans risque. Mais il s'agissait de prouver, suivant son système, que les païens en général ou les peuples païens adoraient sous le nom de Jupiter le seul vrai Dieu, et non pas une idole. Or il serait étrange qu'il pût trouver et produire des passages de l'Ecriture sainte qui continssent un aveu formel d'une chose aussi fausse. C'est pourtant ce que Cudworth a essayé de faire. *Il est évident*, dit-il, *que par le* Ζεύς *ou Jupiter d'Aratus l'on entendait le Dieu suprême, l'auteur du ciel et de la terre : nous avons là-dessus le témoignage de saint Paul et de l'Ecriture ; ainsi ce point ne saurait être contesté. Il n'est pas non plus raisonnable de supposer qu'Aratus fût le seul de son sentiment ; il parlait suivant les principes reçus de la théologie des Grecs : c'était donc l'opinion non-seulement des philosophes et des savants, mais aussi celle du peuple. Puisque les latins avaient la même notion de Jupiter que les Grecs de* Ζεύς, *on ne peut nier qu'ils n'entendissent communément sous ce nom le Dieu suprême, celui qui a fait le monde et tout ce qu'il contient.* Tel est donc le système du célèbre docteur anglais. Dans les principes de la théologie vulgaire reçue généralement des Grecs et des Romains, Jupiter était le vrai Dieu, le Dieu suprême, l'Auteur du monde, le seigneur du ciel et de la terre. C'est un point qui lui semble si évident, qu'on ne saurait le contester. J'ai beaucoup de respect pour ce savant écrivain. Je crois néanmoins qu'il aurait dû parler avec plus de circonspection sur une matière aussi délicate et où tout est contre lui. Il a eu tort de se livrer si aveuglément à sa prévention charitable, mais imprudente, en faveur des païens. Je voudrais de tout mon cœur que le compte qu'il rend de leur religion fût juste et vrai. Mais le contraire est trop visiblement démontré par les auteurs païens mêmes, et je n'en veux pour garants que les passages cités par Cudworth. Devons-nous donc juger de la religion païenne et de la théologie populaire par quelques mots isolés d'un ou de deux écrivains, ou par l'ensemble de leurs institutions religieuses et par la foule des monuments authentiques qui attestent que Jupiter n'était réellement que le premier et le chef des dieux païens, de la même espèce que les autres, quoiqu'il eût quelque supériorité sur eux. Il me semble aussi que le docteur Cudworth n'aurait pas dû se laisser aveugler par son penchant pour les païens jusqu'à faire servir l'Ecriture sainte à autoriser et confirmer un système qui n'a aucune vraisemblance. Il ne dit pas seulement qu'il y eut quelques païens, plus sages que les autres, qui connurent et adorèrent le seul Dieu suprême ; il prétend que le théisme était la religion des païens en général, et que sous le nom de Jupiter ils entendaient et adoraient le vrai Dieu, le même que nous adorons. Il serait superflu de faire voir que ce n'est pas là l'idée que l'Ancien Testament nous donne du paganisme (1). Quant au Nouveau, quoique le docteur Cudworth fasse tous ses efforts pour tourner en sa faveur l'autorité de saint Paul, il suffit d'examiner attentivement les passages qu'il produit pour montrer que le sentiment de ce grand apôtre n'est point du tout favorable à l'hypothèse de ce savant. Aussi ce n'est pas un aveu formel que le théologien anglais allègue ; il ne lit point dans l'Ecriture que les gentils en général connaissaient et adoraient le seul vrai Dieu ; il ne lit point que le Ζεύς des Grecs et le Jupiter des Latins étaient le même Dieu que les Juifs adoraient sous le nom de Jéhovah. Il cite quelques expressions de saint Paul, il les traduit, il les interprète à sa manière, dans un sens opposé aux déclarations expresses et réitérées de cet apôtre ; et il appelle cela un témoignage incontestable en faveur de son système. Saint Paul dit que les Athéniens sont superstitieux à l'excès en tout. Cudworth lui fait dire que les Athéniens sont plus religieux qu'on ne l'est ordinairement, qu'ils adorent dévotement le vrai Dieu, l'Auteur du monde, le Seigneur du ciel et de la terre. Des Athéniens il conclut à tous les autres peuples du paganisme, parce que, selon lui, aucune nation n'était plus profondément plongée dans les erreurs du polythéisme et dans les absurdités de l'idolâtrie que le peuple d'Athènes. D'où il suit que si, malgré cela, les Athéniens pouvaient être regardés comme des adorateurs du vrai Dieu, à plus forte raison les autres païens avaient droit de prétendre à ce titre. Cudworth se croit donc autorisé par saint Paul à penser que tous les gentils, les Grecs et les Romains, les philosophes et le peuple, adoraient le vrai Dieu sous le nom de Ζεύς ou de Jupiter. Voilà sa preuve, voilà ce qu'il veut que nous croyions avec lui sur le témoignage prétendu de l'apôtre des gentils.

§ 4. *Véritable sens d'un passage de saint Paul, mal entendu par Cudworth.*

Que l'on traduise le mot grec qui se trouve dans le discours de saint Paul aux Athéniens, par celui de *superstitieux* ou de *religieux*, cela est peut-être assez peu important dans la question présente. Si ce mot, dans le texte original, est quelquefois pris en bonne part, on ne peut nier aussi que les auteurs païens mêmes ne l'aient souvent employé dans un sens contraire, pour exprimer l'excès de la superstition. On pourrait donc soutenir tout au plus qu'il est ambigu. Dans ce cas, on devrait peut-être louer la pru-

(1) Je pourrais citer plusieurs passages à ce sujet. Il suffit de dire que ces deux expressions : *les païens*, et, *ceux qui ne connaissent point Dieu et qui ne l'appellent point par son nom*, sont synonymes dans Jérémie, X, 25, et psaume LXXIX, 6, ce qui ne pourrait pas être, si le vrai Dieu eût été réellement l'objet du culte religieux, des prières et des sacrifices des peuples du paganisme.

dence de saint Paul, qui se sert d'une expression propre à désigner la superstition à laquelle les Athéniens étaient si fort attachés, et susceptible en même temps d'un sens plus doux, de peur d'irriter les esprits dès le commencement de son discours. Mais ce qui me paraît une étrange supposition, c'est de s'imaginer que l'Apôtre eût dessein de louer les Athéniens comme étant plus religieux qu'on ne l'est ordinairement, ou plus religieux que les autres peuples, dans la signification la plus favorable de ce mot : comme s'ils fussent parvenus, suivant l'opinion de saint Paul, à un degré extraordinaire de piété et de religion envers le vrai Dieu, le Créateur du ciel et de la terre; tandis que le contraire est démontré par tout le reste de son discours, et par ce que l'historien sacré venait d'observer, savoir, que, tandis que saint Paul resta à Athènes, il fut indigné de voir cette grande ville livrée entièrement au culte honteux des idoles. Peut-on donner une meilleure preuve que les Athéniens n'étaient pas plus religieux que les autres païens, dans le sens favorable de ce mot, mais qu'ils étaient plutôt parvenus au dernier degré de la superstition et de l'idolâtrie : car tel était en effet leur véritable état. Pausanias observe qu'ils avaient un plus grand nombre de dieux que les autres Grecs, qu'ils étaient plus attachés que les autres à tout ce qui concernait les dieux et leur culte (1). Xénophon assure de même, dans sa Description de la république d'Athènes, qu'il y avait dans cette ville deux fois plus de fêtes religieuses que partout ailleurs. De quelle espèce étaient ces fêtes? Que l'on prenne la peine de consulter le premier tome des Antiquités grecques par Potter, on verra qu'elles étaient toutes relatives aux fables poétiques des dieux. Les Athéniens avaient une telle avidité pour la superstition, qu'ils étaient prêts à adopter tous les dieux des autres contrées et à les adorer comme les leurs. Strabon observe qu'ils surchargèrent leur culte d'une infinité de fêtes et de cérémonies étrangères (2); et leur indiscrétion sur ce point fut portée si loin, que leurs auteurs comiques la tournèrent en ridicule sur le théâtre. Lors donc que l'apôtre saint Paul leur dit qu'ils sont excessivement religieux, il entend parler de leur zèle pour leurs faux dieux et ce qu'ils appellent leur religion, savoir, la plus monstrueuse idolâtrie, et il y aurait de l'inconséquence ou de la mauvaise foi à l'entendre autrement. Saint Paul commence son discours en leur disant qu'il a passé et qu'il a vu leurs dévotions (3), c'est-à-dire leurs solennités religieuses ou les objets de leur culte; qu'il a trouvé un autel avec cette inscription : *Au Dieu inconnu*, c'est-à-dire à un Dieu que, de leur propre aveu, ils ne connaissaient pas. L'inscription entière était ainsi, suivant le rapport d'Œcuménius : *Aux dieux d'Asie, d'Europe, de Libye ou d'Afrique, au dieu inconnu et étranger* (1). Il paraît, par le récit de Pausanias, qu'il y avait à Athènes plusieurs autels érigés à des dieux inconnus. Philostrate assure la même chose. Les Athéniens étaient si superstitieusement dévots, qu'ils craignaient de négliger ou d'oublier quelque dieu que ce fût, connu ou inconnu (2). Le docteur Cudworth donne un tout autre sens à ces mots, *le Dieu inconnu* : il pense que les Athéniens donnaient ce nom au vrai Dieu, pour exprimer qu'il était non-seulement invisible, mais encore incompréhensible aux faibles mortels. Cette explication pourrait avoir quelque sorte de vraisemblance, si toutes les inscriptions de cette espèce avaient porté de la même manière : *Au Dieu inconnu*; mais nous venons de voir qu'il y avait à Athènes plusieurs autels érigés *aux dieux inconnus*. Il paraît d'ailleurs que saint Paul n'entendit point l'inscription dont il s'agit dans le sens du docteur Cudworth; car dans ce sens Dieu lui eût été inconnu comme aux Athéniens. Ce grand Être est invisible et incompréhensible pour les chrétiens comme pour les païens. Les uns et les autres ne peuvent ni le voir des yeux du corps, ni le comprendre entièrement par la pensée. Or saint Paul dit positivement qu'il le connaît, quoique les Athéniens ne le connaissent pas, et qu'en conséquence il vient pour les instruire dans la connaissance de ce Dieu, qu'ils n'ont pas connu jusqu'alors. *Le Dieu que vous adorez sans le connaître*, ou pour traduire plus correctement l'original, *le Dieu que vous ignorez* (3), *et adorez, je vous l'annonce* (4). C'est comme s'il disait : *Vous avez élevé un autel à un Dieu que vous avouez ne pas connaître : moi, je le connais, et je suis prêt à vous le faire connaître si vous voulez m'écouter. Ce Dieu que vous ne connaissez pas et que je viens vous annoncer, vous faire connaître, vous manifester, est le seul vrai Dieu; c'est lui qui a fait le monde et tout ce qu'il contient : il est le maître souverain du ciel et de la terre, et il n'y a point d'autre Seigneur que lui.*

Suivant l'explication du docteur Cudworth, saint Paul, en citant ce qu'Aratus dit de Jupiter,

(1) Εἰς τὰ θεῖα. Pausan. Attic., cap. 17.

(2) Πολλὰ τῶν ξενικῶν ἱερῶν παρεδέξαντο. Strabo, lib. X, p. 722, Amstel. edit.

(3) Τὰ σεβασμάτα, devotiones, adorationes.

(1) θεῷ ἀγνώστῳ καὶ ξένῳ.

(2) Cette coutume n'était point particulière aux Athéniens. Plusieurs autres nations païennes avaient des autels et des temples érigés à des divinités inconnues, qu'elles adoraient. Leur but était de ne manquer à aucun dieu, de les adorer tous, tant ceux dont ils connaissaient le nom que ceux qui leur étaient inconnus, ou de la divinité desquels ils n'étaient pas bien assurés. Saint Augustin nous apprend que Varron avait composé un livre concernant les dieux certains, *dii certi*, et un autre concernant les dieux incertains, *dii incerti*. Augustin, De Civit. Dei, lib. VI, cap. 5, et lib. VII, cap. 17. Un savant auteur a fait voir par des témoignages dignes de foi qu'il y avait des autels érigés au vrai et à des dieux inconnus chez plusieurs nations, surtout chez les Grecs, les Arcadiens, les Libyens, les Celtibériens, les Arabes, les Marseillais, etc. Voyez le livre anglais intitulé : The knowledge of divine things from Revelation only, not from Reason or Nature, p. 242.

(3) Ὃ ἀγνοοῦντες, quem non cognoscentes.

(4) Le verbe qu'emploie l'original est καταγγέλλω, qui signifie déclarer, manifester, annoncer, c'est-à-dire faire connaître une chose à ceux qui ne la connaissent pas encore. C'est le même mot employé pour signifier la publication de l'Évangile aux Juifs et aux gentils qui ne le connaissaient pas auparavant.

voulait faire entendre aux Athéniens que le Dieu auquel ils avaient érigé un autel, comme à un Dieu inconnu, était Jupiter lui-même, le premier et le chef des dieux qu'ils adoraient. Mais comment les païens auraient-ils pu appeler leur Jupiter un Dieu inconnu, un Dieu étranger? Comment l'apôtre saint Paul aurait-il pu le leur représenter sous cette notion? Il paraît, par tout son discours, qu'il reproche ici aux Athéniens ce qu'il dit ailleurs de tous les païens en général, qu'ils n'ont point connu le vrai Dieu. Voici donc l'interprétation la plus naturelle de ce passage, qui a induit le docteur Cudworth dans une si étrange méprise. L'Apôtre, guidé par un zèle sage et prudent, prend avantage de l'inscription qu'il a lue sur un autel d'Athènes dédié au Dieu inconnu, inscription qui n'était qu'un excès de la superstition des Athéniens, pour leur annoncer le vrai Dieu, qu'ils ne connaissaient pas, et élever leurs pensées vers le Créateur et le Seigneur suprême de l'univers, comme l'unique objet digne de leurs adorations. Il cite dans la même vue un passage d'Aratus, un de leurs poëtes, pour leur faire voir que ce que le poëte dit de Jupiter appartenait proprement et uniquement au vrai Dieu, qu'il leur annonçait et qu'il leur proposait comme le seul auquel ils fussent obligés de rendre un culte religieux. On a vu, par les observations que j'ai faites à ce sujet, qu'il était assez ordinaire aux païens d'appliquer à Jupiter et aux autres dieux qu'ils adoraient les attributs et les opérations propres du seul Dieu suprême : voilà ce que l'Apôtre voulait leur faire sentir en leur citant ce passage. Loin de penser à leur persuader que Jupiter auquel ils adressaient leurs hommages fût le vrai Dieu, il venait leur déclarer qu'ils avaient tort d'attribuer les caractères et les apanages de la Divinité à une vaine idole telle que leur Jupiter, et que ces caractères n'appartenaient qu'au seul vrai Dieu, qu'ils ne connaissaient pas.

Le scoliaste suppose qu'Aratus parle du Jupiter physique (1), ou de l'air. Le docteur Cudworth désapprouve ce sentiment, et je le désapprouve avec lui, si par l'air on entend une chose inanimée. Mais il n'est pas improbable qu'Aratus désignât par Jupiter l'éther dans le sens pythagoricien, l'éther animé, cause de la formation et de l'ordre des choses, cet éther répandu partout, et dont on supposait que les âmes humaines étaient de petites parties : peut-être aussi, ce qui revient à peu près au même, Aratus entendait l'âme du monde au sens des stoïciens. En effet, il n'y a pas un seul mot dans tout le passage d'Aratus, dont saint Paul cite une partie, qui ne puisse cadrer très-bien avec les idées des pythagoriciens et des stoïciens. Mais l'objet de l'Apôtre n'était pas de s'informer quels pouvaient être les sentiments particuliers d'Aratus concernant la Divinité : il lui suffisait que ce qu'Aratus disait de Jupiter, quoi qu'il entendît, fût applicable au vrai Dieu et à lui seul. Quand nous supposerions qu'Aratus voulait lui-même désigner par Jupiter le seul vrai Dieu, s'ensuivrait-il que les païens en général et surtout les Athéniens eussent adoré sous ce nom le Dieu suprême, créateur du monde? Seulement, dans cette dernière supposition, l'Apôtre s'en serait prévalu avec raison pour porter les Athéniens à renoncer à leur idolâtrie.

Il y a un passage remarquable cité comme de Sophocle par Justin, martyr, Athénagore, Clément d'Alexandrie et d'autres auteurs chrétiens, quoiqu'on ne le retrouve plus dans les ouvrages qui nous restent de ce poëte. En voici le contenu : *En vérité, il y a un Dieu qui a fait le ciel, la terre spacieuse et la mer aux flots bleuâtres et les vents impétueux* (1). Quelle est la folie des mortels dont le cœur s'est égaré dans de vaines superstitions ! *Pour avoir une consolation dans les calamités de cette vie, ils ont fabriqué des images des dieux, de bois, de pierre, d'or ou d'ivoire; et lorsque, prosternés au pied de ces idoles, ils leur offrent des sacrifices, et qu'ils célèbrent des fêtes en leur honneur, ils s'imaginent agir avec piété.* Supposons que ces vers soient réellement de Sophocle, et que saint Paul les eût cités dans son discours aux Athéniens, pourrait-on dire de ce poëte, après une telle supposition, ce que le docteur Cudworth dit d'Aratus? *Qu'il n'est pas raisonnable de penser que ce sentiment lui fût particulier, mais qu'il parlait suivant les principes communs de la théologie des Grecs, reçue non-seulement des philosophes, mais encore par le peuple.* Le contraire est évident. Le théisme énoncé dans ce passage est directement opposé à la théologie reçue, ainsi qu'au culte et à la religion des Athéniens et des autres Grecs, qui étaient tous fort attachés au culte des idoles. D'où Sophocle avait-il tiré cette connaissance du vrai Dieu? D'où lui venait-elle? Ce n'est pas là ce dont nous nous inquiétons à présent. On pourrait dire qu'il y avait des rayons de lumière répandus çà et là parmi les païens, qui perçaient quelquefois les ténèbres dont ils étaient environnés, pour les éclairer. On peut supposer que Sophocle, Aratus et quelques autres Grecs avaient quelque connaissance des livres et de la doctrine des Juifs, dont la religion avait fait des progrès dans la basse Asie, d'où la connaissance en avait pu pénétrer jusqu'en Grèce. Enfin, de quelque part que Sophocle eût tiré ces lumières, on ne doit pas lui donner plus d'autorité qu'à Socrate et à Platon lui-même, et il ne faut pas croire qu'il eût plus de pouvoir qu'eux pour convertir les païens, quoiqu'il paraisse ici censurer avec plus de liberté le culte de ceux qui adoraient les dieux par des images, des sacrifices, des fêtes en leur honneur : ce que les deux philosophes dont je viens de parler autorisaient par leur approbation et leur exemple. S'imaginera-t-on que le peuple ajoutât plus de foi aux vers du poëte qu'aux exhortations des sages?

(1) Ζεὺς φυσικός.

(1) Εἷς, ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐστι θεὸς
Ὃς οὐρανὸν τέτευχε, καὶ γαῖαν μακράν
Πόντου τε χαρωπὸν οἶδμα, καὶ ἀνέμων βίας.

Ce qui me confirme dans le sens que je donne au discours de saint Paul, c'est qu'il appelle le temps passé de leur idolâtrie *le temps de leur ignorance* (1)... Il venait de dire qu'*ils le verraient s'ils étaient assez heureux pour le chercher et le trouver* (2). L'expression grecque signifie proprement, *s'ils cherchent en tâtonnant après lui* (3). L'apôtre les compare donc à des gens qui marchent dans les ténèbres, ou à des aveugles qui cherchent leur chemin en tâtonnant de tous côtés avec les mains. Et Grotius, dans ses notes sur cet endroit, dit fort bien que l'expression même de l'original résout toute difficulté : parce que c'est le propre des aveugles et de ceux qui marchent dans les ténèbres, de tâtonner. *Ostendit hæc phrasis rei difficultatem. Nam palpare aut cæcorum est aut noctu incedentium.*

On peut encore éclaircir le discours de saint Paul aux Athéniens par celui qu'il tint aux Lycaoniens lorsqu'ils voulurent l'adorer, lui et Barnabas, comme Jupiter et Mercure. Il les exhorta *à renoncer à ces vanités pour adorer le Dieu vivant, seul Créateur du ciel, de la terre, de la mer et de tout ce qu'ils renferment, qui s'était manifesté dans tous les temps par le bien qu'il avait fait, qui faisait descendre la rosée du ciel sur leurs campagnes, leur donnait les fruits de la terre, envoyait l'abondance aux hommes et remplissait leurs cœurs d'allégresse* (4). En donnant le nom de vanité au culte que les païens rendaient à Jupiter et à Mercure, il fait bien voir que ce culte n'avait point pour objet le vrai Dieu qui avait créé toutes choses par sa puissance et les gouvernait par sa providence. Le Jupiter dont les prêtres voulaient offrir les sacrifices à saint Paul et à Barnabas, était sans doute le Jupiter du peuple païen. D'où il est évident que ce grand apôtre était bien éloigné de supposer, comme quelques-uns l'ont prétendu, que ce Jupiter et les autres idoles étaient des appellations différentes du vrai Dieu considéré sous divers aspects, et que le culte qu'ils leur rendaient se rapportait ultérieurement, dans leur intention, au Dieu suprême, au Créateur et au Seigneur du ciel et de la terre. N'avons-nous pas déjà observé que l'apôtre saint Paul déclare expressément que *les choses que les païens sacrifiaient, ils les sacrifiaient aux démons et non à Dieu* (5)? Ces paroles ne sauraient être équivoques : elles opposent le vrai Dieu aux dieux populaires qui étaient les objets du culte public. L'Apôtre aurait-il eu raison de faire un tel contraste, si Jupiter, la principale divinité qu'ils adoraient et qu'ils invoquaient, eût été réellement le vrai Dieu, le Dieu suprême, et qu'Apollon, Bacchus et les autres idoles eussent été encore le maître et le seigneur de l'univers sous différents noms?

(1) Verset 30.
(2) Verset 27.
(3) Polybe, cité par Scapula, emploie le verbe ψηλαφάω dans le même sens.
(4) Actes des apôtres, chap. XIV, v. 15, 16, 17.
(5) Première Épître de saint Paul aux Corinthiens, chap. X, v. 20.

§ 5. *Examen du théisme prétendu universel chez toutes les nations.*

Les apologistes du paganisme allèguent des passages des auteurs païens, dans lesquels ils prétendent trouver des témoignages certains que toutes les nations du monde reconnaissaient et adoraient le Dieu suprême, le souverain seigneur et gouverneur de l'univers. Qu'il y eût une notion obscure d'un Dieu suprême parmi tous les peuples païens, même chez les plus barbares, notion dérivée d'une ancienne tradition, c'est ce que j'ai démontré dans le second chapitre de cet ouvrage. J'ai fait voir aussi que parmi ces peuples quelques-uns ne rendaient aucun culte à cet Être qu'ils regardaient comme le Dieu suprême, parce qu'ils le supposaient trop élevé au-dessus des hommes pour s'abaisser jusqu'à prendre part à leurs affaires et se mêler de ce qui se passe ici-bas, de sorte qu'ils n'adoraient et n'invoquaient que les divinités inférieures. D'autres entendaient par le Dieu suprême, le soleil, ou le plus grand des héros déifiés. Plusieurs supposaient l'empire et le gouvernement des choses divisés entre un nombre considérable de dieux dont chacun était réputé souverain dans son district; ou si l'on accordait à l'un d'eux quelque supériorité sur les autres en puissance et en dignité, on le supposait néanmoins de la même espèce et de la même nature qu'eux. Ainsi on ne peut pas dire que tous les peuples ont unanimement reconnu un Dieu suprême, quoiqu'ils aient tous admis l'existence d'un pouvoir ou de plusieurs pouvoirs supérieurs, invisibles et divins, et qu'on ne puisse nommer aucune nation qui n'ait adoré quelque divinité. L'idée de Dieu ou des dieux en général a toujours été si dominante dans le monde, que l'on y a toujours et partout détesté les athées. Lorsque Platon et Cicéron allèguent contre eux le consentement unanime de tous les peuples du monde, ils ne prétendent pas que l'on ait admis partout l'existence d'un seul Dieu, ce serait une fausseté manifeste; mais que, dans toutes les contrées et même chez les nations les plus brutes, l'on a reconnu qu'il y avait des dieux. Quand ils parlent de la Providence, ils entendent la providence des dieux et non d'un Dieu. Il serait superflu de répéter ici les passages que j'ai rapportés plus haut sur cette matière.

Néanmoins lorsque le christianisme parut dans le monde et qu'il y eut fait quelques progrès, l'absurdité du paganisme mise en évidence fit imaginer aux apologistes de l'idolâtrie que tout le genre humain reconnaissait et adorait un Dieu suprême, le vrai Dieu, et qu'il n'y avait qu'une seule religion parmi les nations. Il y a à ce sujet un passage remarquable de Maxime de Tyr, que je vais citer d'après le docteur Cudworth. Il assure que *si l'on interrogeait tous les hommes sur le sentiment qu'ils ont de la Divinité, on ne trouverait pas deux opinions différentes entre eux; que le Scythe ne contredirait point ce que dirait le Grec, ni le Grec ce qu'avancerait l'Hyperboréen. ... Que dans les autres choses les hom-*

mes pensent fort différemment les uns des autres : ils ne s'accordent point par exemple dans leurs opinions concernant l'honnête et le déshonnête, le bon et le mauvais, etc. *Mais,* ajoute-t-il, *au milieu de cette différence générale de sentiments sur tout le reste, malgré leurs disputes éternelles, vous trouverez par tout le monde une unanimité de suffrages en faveur de la Divinité. Partout les hommes confessent qu'il y a un Dieu, le père et le roi de toutes choses, et plusieurs dieux qui sont les fils du Dieu suprême et qui partagent avec lui le gouvernement de l'univers. Voilà ce que pensent et affirment unanimement les Grecs et les barbares, les habitants du continent et ceux des côtes maritimes, les sages et ceux qui ne le sont pas* (1). Ici Maxime de Tyr nous présente le système des platoniciens comme le système universellement reçu de tous les hommes dans toutes les contrées de la terre. Comment a-t-il pu savoir que toutes les nations étaient d'accord sur ce point? nous n'en avons d'autre assurance que sa parole. La notion de la Divinité est la même partout, selon lui, et tellement la même que si l'on demandait à chaque individu en particulier ce qu'il pense de Dieu, on ne trouverait pas deux sentiments différents : ils diraient tous la même chose, ils professeraient tous une espèce de théisme. Rien n'est moins vrai dans le fait. Nous pouvons opposer le jugement de Cicéron à celui de Maxime de Tyr. *Tout le monde convient qu'il y a des dieux*, dit l'orateur romain, *mais interrogez les hommes sur la nature, l'espèce et le nombre des dieux, vous trouverez les sentiments partagés. « Deos esse nemo negat, quales sint varium est. » Plusieurs même pensent mal des dieux. « Multi de diis prava sentiunt. »* On ne doit donc pas faire un grand fond sur l'autorité de Maxime de Tyr.

Le docteur Cudworth cite aussi un passage de Plutarque qui a rapport au même objet. *Les dieux*, dit le philosophe, *ne sont pas différents chez les différentes nations ; et il ne faut pas s'imaginer que les Barbares et les Grecs, les habitants du sud et ceux du nord aient des dieux différents. Mais, comme le soleil, la lune, le ciel, la terre et la mer sont communs à tous les hommes, quoiqu'on leur donne des noms différents dans les divers pays ; de même la raison suprême qui ordonne toutes choses, la Providence qui gouverne tout, et les dieux inférieurs qui lui servent de ministres, ont plusieurs noms suivant chaque langue, et plusieurs cultes suivant les lois de chaque pays : ce sont néanmoins les mêmes dieux que l'on adore par tout le monde. Chaque nation leur consacre des symboles particuliers suivant ses mœurs et son génie, afin que ces symboles de la Divinité puissent élever plus commodément et plus sûrement les pensées des hommes vers les objets qu'ils représentent : pratique qui n'a pas été toujours sans danger, exposant les hommes à donner dans l'une de ces deux extrémités : la superstition ou l'athéisme* (1). Voilà encore Plutarque qui donne son opinion particulière pour celle de toute l'espèce. Mais dans le même endroit il nous représente le système de deux principes éternels, l'un bon, l'autre mauvais, comme la doctrine universelle de tous les sages chez les plus anciens peuples. Le passage que je viens de citer et tout le traité d'Isis et d'Osiris, d'où il est extrait, contiennent une apologie formelle de l'idolâtrie et de la superstition des païens, sous prétexte que le culte bizarrement varié que l'on rendait à une foule de dieux, avait pour objet un seul Dieu suprême considéré sous divers rapports, appelé par des noms différents et représenté sous plusieurs symboles. Il nie qu'on adore différents dieux en différents pays, et cependant il vient d'observer que les Égyptiens prétendaient que leurs dieux ne leur étaient point communs avec les autres nations, mais que c'étaient les dieux particuliers de l'Egypte seule. Il dit encore ailleurs que tout le monde convient de l'existence des dieux, et que tout le monde dispute de leur nombre, de leur hiérarchie, de leur essence, de leur pouvoir ; que sur tous ces points les philosophes diffèrent en sentiment des poëtes et des législateurs, et ceux-ci des philosophes (2). Immédiatement après le passage que je viens de citer, Plutarque recommande la philosophie comme nécessaire pour guider les hommes à la vraie intelligence des rites sacrés, et il pense qu'on doit les interpréter dans le sens le plus conforme à la raison. Il est clair par là que s'il ne les eût pas trouvés raisonnables, il était dans l'intention de faire ce qu'il pourrait pour les rendre raisonnables, en leur donnant un sens qui voilât leur absurdité. Il a fait voir son adresse et son habileté en ce point, quoiqu'en vérité plusieurs de ses explications allégoriques soient forcées et peu naturelles. Il suppose ici que le peuple,

(1) Max. Tyr., Dissertat. 1, p. 5, 6, edit. Oxon., 1677.

Le savant docteur Sykes, qui prétend que les païens ne durent qu'à la seule lumière naturelle la connaissance qu'ils eurent de l'unité et des perfections de Dieu, et des autres principes fondamentaux de la religion, insiste beaucoup sur ce passage, disant que les païens regardaient ces divers dieux, ces enfants de Dieu, comme des agents administrateurs, intérieurs et subordonnés à l'Être suprême : mais que leur principe était de réduire tout à un seul Dieu suprême qui était unique. Tout leur crime consistait donc, selon lui, à reconnaître que ces enfants de Dieu avaient de l'autorité et du pouvoir sur eux, et à leur rendre un culte religieux en conséquence de cette prétendue autorité. Voyez les fondements et la connexion de religion naturelle et révélée, par le docteur Sykes, tom. II, chap. 14, p. 151, de la traduction française.

(1) Plutarch., de Iside et Osiride, Oper. tom. II, p. 377, F., et p. 378, A., edit. Francof.

Le chevalier de Ramsay, qui rapporte ce passage dans son livre des Principes de la religion naturelle et révélée, tom. II, p. 67, dit « qu'il est injuste et déraisonnable aux prêtres chrétiens d'accuser les païens de polythéisme, comme il serait injuste et déraisonnable d'appeler les Européens polythéistes, parce que les Français appellent l'Être suprême *Dieu*, les Anglais *God*, et les italiens *Dio*, etc. » Si ce raisonnement était juste, il s'appliquerait à l'Écriture sainte, qui, comme les prêtres du christianisme, accuse les païens de polythéisme. Mais quelle comparaison peut on faire entre les noms différents que chaque nation donne au vrai Dieu dans sa langue, et les fausses divinités adorées par une seule et même nation. Le polythéisme des païens n'est que trop bien prouvé. En vain les philosophes qui ont vécu au commencement de l'ère chrétienne, ont voulu le déguiser.

(2) Plutarch., Amator., Oper. tom. II, p. 763, C, D.

sans le secours de la philosophie, ne saurait bien entendre les rites sacrés. Il ne paraît pourtant pas que le peuple consultât les philosophes sur ses dieux et sur le culte qu'il leur rendait. Il était accoutumé à adorer ses dieux comme plusieurs divinités particulières ; et quoique les philosophes, ne les représentassent que comme des noms différents d'un même Dieu, on faisait peu d'attention aux interprétations philosophiques qui n'avaient aucune sorte d'influence sur le culte public. Quand le peuple aurait écouté les philosophes sur les matières divines, quel avantage en aurait-il retiré ? N'ai-je pas montré que les plus célèbres et les plus sages d'entre eux, au lieu de prendre les mesures convenables pour ramener le peuple de son idolâtrie, l'y confirmèrent plutôt en déifiant toutes les choses de la nature, ce qui était de toutes les espèces de polythéisme la plus grossière et la plus absurde ? La manière dont Plutarque conclut ce passage est une preuve évidente de ce qu'il pensait lui-même. Malgré ses tentatives pour donner un sens plausible à la théologie des païens, malgré ses explications allégoriques, il craignait qu'elle n'exposât les hommes à donner dans l'une de ces deux extrémités : la superstition ou l'idolâtrie.

Je conviens qu'au temps auquel Maxime de Tyr, Plutarque et Apulée écrivaient et firent à peu près la même apologie du paganisme, l'unité de Dieu était beaucoup plus connue et avouée qu'elle ne l'avait été auparavant parmi les païens. Mais ces nouvelles lumières n'étaient pas dues aux raisonnements des philosophes. Le christianisme les avait répandues dans le monde, et ce beau jour de la religion chrétienne avait été précédé et préparé par la révélation judaïque. Justin, martyr, qui était contemporain des trois philosophes que je viens de nommer, déclare expressément qu'*il n'y avait point d'hommes, Grecs ou barbares, quels qu'ils fussent, qui n'offrissent un tribut de louanges, de prières et d'actions de grâces au Père et Maître souverain de l'univers, au nom de Jésus-Christ* (1). Quand on supposerait de l'hyperbole dans ces paroles de Justin, martyr, elles montrent toujours que le christianisme avait fait alors des progrès considérables dans le monde, qu'il avait semé la connaissance du vrai Dieu parmi les nations, même parmi les plus éloignées et les plus barbares.

Dans les âges précédents du paganisme, la doctrine de l'unité était un secret confié à un petit nombre d'élus, qui ne devaient pas le publier au peuple. C'est ce qu'on peut aisément prouver par les témoignages mêmes des auteurs qui prétendent qu'elle était la doctrine universelle du monde païen : car ils supposent tous, ou qu'elle était enseignée dans les mystères sacrés que l'on célébrait chez les différents peuples, ou qu'elle faisait partie de la théologie cachée des Egyptiens, des Chaldéens, des Perses, etc.

A l'égard des mystères, si, comme le savant auteur de la Divine Légation de Moïse, a entrepris de le prouver, on y enseignait un Dieu suprême, seul créateur et gouverneur du monde, cette doctrine était particulière aux grands mystères, communiquée sous le sceau terrible d'un secret inviolable au petit nombre de personnes jugées dignes d'être initiées, et qui s'engageaient par un serment solennel à ne la point révéler. Est-il raisonnable de supposer que l'on eût fait un secret mystérieux et sacré d'un article de la croyance populaire ? Comment aurait-on pu défendre de publier au peuple ce qu'il savait ? Rendons justice au savant évêque de Glocester. Il n'accuse point les païens d'une pareille inconséquence. Il avoue que *la connaissance du vrai Dieu n'était enseignée qu'à un petit nombre de païens choisis dans les mystères que l'on célébrait en secret* (1)... *On s'était faussement imaginé qu'elle pouvait avoir des suites dangereuses pour la société : dans cette vaine prétention, on conserva dans l'ombre des mystères cette connaissance précieuse, tandis que l'on professait ouvertement le polythéisme, et que l'on n'adorait que la créature dans le culte public et particulier* (2).

Le savant docteur Sykes voudrait faire passer la doctrine de l'unité et des perfections ineffables de Dieu, pour une doctrine généralement reçue de tous les païens, et de plus pour un fruit naturel de la raison humaine, et non une connaissance acquise par la révélation ou la tradition. Mais il se voit contraint de faire des aveux défavorables à son système. Il convient que *les mystères des païens étaient de nature à les redresser dans plusieurs points de leur théologie... mais qu'il était très-difficile à ceux qui pouvaient ou voulaient les ramener dans le bon chemin, de se faire écouter... que les personnages les plus excellents et les plus sages passèrent de la Grèce en Egypte, pour y acquérir la connaissance de l'unité de Dieu et celle de semblables vérités également importantes* (3). Ce qu'ils n'auraient assurément pas fait, si cette connaissance eût été commune à tout le peuple et acquise par la seule lumière naturelle. Le même docteur dit : *Il est certain que, dans leur théologie secrète, les Egyptiens enseignaient l'unité d'un esprit souverain, créateur et gouverneur de toutes choses... Le grand secret de la philosophie pythagoricienne était aussi, qu'il y a un seul Dieu, modérateur suprême de toutes choses. Comme ce dogme était une partie de la théologie secrète des Egyptiens, qu'ils ne communiquaient qu'à leurs rois et à leurs prêtres. Pythagore obtint une lettre du roi, portant ordre aux prêtres de l'instruire de leur théologie, pourvu qu'il s'assujettît à tout ce par où il fallait passer pour cela, jusqu'à se faire circoncire* (4). Or chacun sait avec quel soin les

(1) Justin. martyr, dial. cum Tryph., Oper., p. 345. C. Paris, 1656.

(1) Warburton, Divine Leg. of Moses, vol. I, pag. 166, edit. 4.

(2) Idem, ibidem, p. 196.

(3) Sykes, Fondements et Connexion de la religion naturelle et révélée, chap. 14, tom. II, p. 175, de la traduction française.

(4) Idem, ibid., tom. II, p. 283, 284, de la traduction française.

pythagoriciens cachaient les secrets de leur philosophie au peuple : Ils ne les communiquaient même à leurs disciples qu'après de longues et pénibles épreuves. Le docteur Sykes suppose encore que Platon reçut des Egyptiens les notions qu'il avait de Dieu, et que ce fut en conformité de leurs maximes qu'il jugea à propos de cacher une telle doctrine au peuple, dans la crainte qu'elle ne lui fût dangereuse. On sent combien ces aveux et ces suppositions sont incompatibles avec le système qui fait de la connaissance de Dieu et de ses perfections une doctrine commune à tous les peuples païens.

Le docteur Cudworth répète souvent que *les Grecs et tous les Européens en général ont tiré leur théologie des anciens Egyptiens :* et il se donne beaucoup de peine pour faire voir que *les Egyptiens reconnaissaient une Divinité suprême.* C'est le sujet de la dix-huitième section du chapitre 4 de son Système intellectuel. Mais si par cette Divinité suprême il entend le vrai Dieu, il faut avouer que ses preuves ne sont guère satisfaisantes et qu'il a rempli bien inutilement à cet égard près de cinquante pages. Il assure lui-même et il n'en pourrait disconvenir après les témoignages qu'il en apporte, que, *pour les Grecs comme pour les Egyptiens, le Dieu suprême et le tout ou l'univers étaient la même chose* (1). Mais quand on conviendrait que les sages de l'Egypte avaient quelque connaissance du vrai Dieu, Cudworth nous représente cette doctrine comme une partie de leur théologie cachée que l'on ne communiquait qu'à un petit nombre de personnes choisies et qu'on avait grand soin surtout de ne pas révéler au peuple.

Je crois avoir suffisamment réfuté tout ce que les philosophes anciens et modernes ont allégué pour confirmer cette assertion insoutenable : savoir, que suivant la théologie commune des Grecs et des Romains, non-seulement les sages païens, mais aussi les peuples reconnurent et adorèrent un seul Dieu suprême, le souverain Seigneur du ciel et de la terre, le même que nous adorons, et qu'ils lui rendirent des honneurs divins sous le nom de Jupiter. Cette thèse, vivement soutenue par le docteur Cudworth, a pourtant contre elle plusieurs passages du livre de ce savant ; car il distingue la théologie populaire des païens sous laquelle il comprend la théologie poétique ou mythologique et la théologie civile ou politique, de la théologie physique, la seule vraie (2). Et il paraît n'attribuer ce qu'il dit du culte du vrai Dieu sous différents noms et titres, qu'à ceux qu'il appelle les sages du paganisme (3). Quels sont ces sages? Il ne nous l'apprend pas; mais c'est assez les distinguer du peuple ou du vulgaire à qui le nom de sage ne convient certainement pas. Si encore il faut s'en rapporter à certains passages qu'il cite dans le cours de son ouvrage, on ne pourra nier que plusieurs savants païens n'aient eu des notions défectueuses et erronées de la Divinité, qu'en général ils n'adorassent le monde et les diverses parties du système matériel, les croyant animées et autant de membres ou de portions de la Divinité; on ne pourra nier que les plus subtils d'entre eux ne se soient accordés sur deux points : le premier, de diviser et hacher, pour ainsi dire, la Divinité toute simple qu'elle est, en un nombre effroyable de dieux; la seconde, de consacrer et déifier le monde et tout ce qu'il contient, non-seulement les êtres physiques, mais encore les accidents de la vie et les qualités morales bonnes ou mauvaises (1); on ne pourra nier que le peuple n'entendît par ce Jupiter, le père et le chef des dieux, le Jupiter des poëtes et des mythologistes, et que la théologie populaire n'ait été un mélange perpétuel, confus et monstrueux de hérologie ou de l'histoire des héros déifiés, et de physiologie; on ne pourra nier que le culte politique n'ait été un polythéisme visible, dans lequel on distinguait une foule de dieux différents et indépendants, que le peuple adorait comme tels, et que ce peuple enfin n'ignorât absolument ce qu'on appelle la théologie secrète des païens, qui consiste à n'adorer que le vrai Dieu sous différents noms et divers symboles pris par le vulgaire pour autant de dieux. Voilà ce que le docteur Cudworth ne saurait nier lui-même d'après ses propres allégations. Mais ces aveux et d'autres semblables, que ce savant a obligé de faire de gré ou de force, explicitement ou implicitement, ne renversent-ils pas de fond en comble l'hypothèse qu'il avait entrepris d'établir?

CHAPITRE XIX.

Seconde réflexion générale. La corruption de la religion parmi les nations qui se livrèrent à l'idolâtrie ne peut point être un juste sujet de reproche contre la sagesse et la bonté de la Providence divine. Dieu n'a jamais été sans témoignage, même au milieu des païens. Ils conservèrent longtemps des restes traditionnels de la révélation communiquée aux hommes dès le commencement du monde. Ils avaient de plus le spectacle de la nature qui rendait sans cesse témoignage à son auteur. La révélation judaïque avait pour objet principal d'arrêter les progrès de l'idolâtrie, de répandre la connaissance et le culte du vrai Dieu parmi les nations, et elle eut cet heureux effet en plusieurs occasions. Si donc le grand nombre des païens ne firent point leur profit de ces précieux avantages, s'ils persistèrent dans leur polythéisme et leur idolâtrie, c'est à eux-mêmes qu'il faut s'en prendre, et non à la Providence divine.

§ 1. *Examen de l'objection que l'on tire des progrès de l'idolâtrie contre la Providence divine.*

L'état déplorable de la religion dans le monde païen pourrait donner occasion aux

(1) Cudworth, Syst. mundi intellect., p. 345.
(2) Idem, ibid., p. 477.
(3) Idem, ibidem, p. 265.

(1) Cudworth, Systema mundi intellectuale, p. 532, 533.

ennemis de Dieu de s'élever contre sa sagesse, sa bonté et sa providence. Si Dieu prend soin de ses créatures, s'il gouverne le monde selon les lois de l'équité et de la sainteté, comment a-t-il pu laisser toutes les nations en général persister pendant une si longue suite de siècles dans un état affreux d'ignorance, de superstition et d'idolâtrie, sans leur fournir des moyens efficaces pour s'en préserver ou en sortir? Si telle eût été la conduite de Dieu envers les hommes, je ne la croirais pas sans reproche; mais je vais prouver qu'il s'en faut beaucoup que Dieu n'ait pas fourni aux hommes théistes des moyens suffisants de persévérer dans la vraie religion, et aux idolâtres des moyens de conversion.

On a déjà observé qu'il s'était suffisamment manifesté, et qu'il avait fait connaître sa volonté aux premiers pères du genre humain, tant avant qu'après le déluge, à dessein que cette révélation passât d'eux à leur postérité; qu'outre ces manifestations générales faites à Adam et à Noé, lesquelles furent communiquées à toute l'espèce, Dieu se plut, dans les premiers âges, à se conserver dans toutes les contrées des adorateurs fidèles, auxquels il se révéla d'une manière particulière, ce qui tendait encore à conserver dans le monde la connaissance du vrai Dieu et de sa providence, et le culte qui lui est dû. Les nations conservèrent longtemps des restes de cette religion primitive et des anciennes traditions qu'elles auraient dû maintenir dans toute leur pureté. Les marques évidentes d'une Divinité suprême empreintes sur tous les ouvrages de la création donnèrent une nouvelle force à ces traditions, et confirmèrent les peuples dans la croyance du vrai Dieu, créateur et gouverneur du monde. Car, quoiqu'il ne soit pas absolument démontré que les hommes abandonnés aux seules lumières naturelles, eussent pu, s'ils n'eussent jamais entendu parler de Dieu, parvenir d'eux-mêmes à la connaissance de ce grand Etre par la seule force de leur raison, il est sûr pourtant qu'étant une fois instruits de cette vérité, la contemplation de l'univers la leur confirme, et que la raison y souscrit. A cet égard Dieu n'a jamais été sans témoin dans quelque temps et chez quelque nation du monde que ce soit. Ainsi en rassemblant toutes ces sortes de témoignages que Dieu donna de lui-même, il en résulte que, dans les dispensations de sa providence divine envers les hommes, il en fit assez pour conserver parmi eux l'idée de son existence et la pratique du culte qu'il exige, s'ils avaient voulu profiter des moyens qu'il leur donnait à cet effet; et quand même il n'en aurait pas fait davantage en leur faveur, quand il n'aurait point ajouté des révélations extraordinaires aux lumières naturelles de la raison, rendues plus vives et plus sûres par celles d'une tradition qui tirait son origine d'une manifestation expresse de Dieu, sa providence ne serait nullement responsable de la stupidité avec laquelle le genre humain donna dans les absurdités de l'idolâtrie.

La corruption commença par la Chaldée, le pays de Chanaan, l'Egypte et les contrées voisines; ce fut au moins dans ces pays qu'elle fit les plus rapides progrès, et d'où il paraît qu'elle se répandit chez les autres nations. Ce fut là aussi que Dieu, dont la providence est toujours pleine de sagesse et de bonté, suscita des hommes religieux propres à lui rendre témoignage, afin que le remède fût appliqué au mal dans les endroits où il était devenu plus grand que partout ailleurs. Il appela donc Abraham, et il lui découvrit sa volonté d'une manière extraordinaire, parce que c'était un saint personnage, craignant Dieu et l'adorant avec foi et piété. La réputation de sa sagesse et de sa vertu était grande parmi les nations: nous en avons pour garants les témoignages de Bérose, d'Hécatée et de Nicolas de Damas, cités par l'historien Josèphe, et confirmés par ce qu'en disent Alexandre Polyhistor, Eupolème, Artapanus et d'autres, comme on peut le voir dans Eusèbe (1). Le nom d'Abraham était alors élevé au-dessus de celui de tous les sages de l'Orient. Il demeura dans la Chaldée, en Egypte, en Chanaan, où vivait aussi le célèbre Melchisédech et quelques autres, qui conservaient comme un dépôt précieux la religion des premiers patriarches. Abraham s'attacha avec beaucoup de soin à instruire dans la vraie religion toute sa famille, qui était très-nombreuse (2). Il sortit de lui, par Agar et Cetura, de grandes nations, qui conservèrent pendant quelque temps la connaissance et le culte du vrai Dieu, et les principes fondamentaux de la religion. Nous en avons de bonnes preuves dans quelques passages du livre de Job. Peut-être la même observation se trouverait-elle vraie à l'égard de plusieurs autres nations, si nous étions mieux instruits de l'ancienne histoire du genre humain. Mais la religion sainte se conserva dans sa pureté dans la famille d'Abraham. Isaac, son fils, hérita de sa foi et des promesses qui lui avaient été faites: il donna le jour à Esaü et à Jacob, et ceux-ci à une nombreuse postérité, qui conserva précieusement la religion primitive. L'avancement de Joseph en Egypte, par une protection de la divine Providence, et l'établissement de sa famille dans ce pays, où elle forma bientôt une nation, dont une partie au moins persévéra dans la connaissance du vrai Dieu, durent faire quelque impression sur les Egyptiens.

§ 2. *Moyens de conversion offerts aux gentils.*

Il est probable que, pendant un temps considérable, au sein de quelques familles particulières, il y eut dans les pays idolâtres un petit nombre de personnes assez heureuses pour se préserver de la corruption générale. Il est vrai que leur influence sur le peuple était très-faible ou peut-être nulle. C'est

(1) Euseb., Præparat. Evangel., lib. IX, cap. 16, 17, 18, 19.

(2) Genèse, chap. XVIII, v. 19.

pourquoi Dieu, voyant les hommes livrés à toutes sortes d'abominations religieuses, et l'idolâtrie prête à devenir universelle, résolut d'en arrêter le cours par un moyen extraordinaire, car il fallait un grand remède à un si grand mal. C'eût été trop peu de se manifester extraordinairement à un petit nombre de personnes; leur autorité n'eût pas été d'un assez grand poids pour convertir toutes les nations, ou du moins pour rendre leur endurcissement inexcusable. Il se choisit une nation entière, à laquelle il donna une constitution particulière, dont il se déclara le roi et le protecteur par une interposition immédiate et extraordinaire de sa puissance. La première des lois qu'il lui donna, fut de reconnaître et d'adorer le vrai Dieu vivant, et de n'adorer que lui. Pour donner plus d'authenticité à cette nouvelle constitution, si différente de toutes les autres que les législateurs avaient établies en diverses contrées, prenant le polythéisme idolâtrique pour la base de leurs systèmes politiques, il la confirma par les témoignages les plus illustres, par une longue suite de faits miraculeux qui annonçaient de la manière la plus éclatante sa grandeur et son pouvoir. Telle fut la constitution mosaïque qui fut formée, à la honte des idoles, dans l'Egypte, le siége principal de l'idolâtrie, et qui fut accompagnée de circonstances très-propres à réveiller les nations de leur assoupissement léthargique. Le peuple choisi chez qui se forma cette constitution politique n'était point caché dans un coin de la terre inconnu aux autres peuples. Il était au contraire dans une situation avantageuse pour être vu et observé, et pour répandre autour de lui la connaissance de sa religion et de ses lois. Il se trouvait placé au centre du monde connu, entre l'Egypte et l'Arabie d'un côté, la Syrie, la Chaldée et l'Assyrie de l'autre, là où les premières grandes monarchies s'étaient élevées, et d'où la science et les arts se répandirent en Occident. Il était aussi dans le voisinage de Tyr et de Sidon, ces ports fameux de l'univers, dont les navigateurs et les marchands parcouraient toutes les plages et toutes les contrées du monde connu, et allaient former des colonies dans les pays les plus éloignés. Les Israélites encore n'étaient point un peuple peu nombreux que l'on dût mépriser. Leur population était si abondante, qu'ils pouvaient figurer avantageusement parmi les nations les plus nombreuses de ce temps-là (1). Leurs mœurs particulières, leurs usages singuliers et les choses extraordinaires que la divine Providence avait opérées et ne cessait de faire en leur faveur, devaient naturellement porter leurs voisins à s'informer de leur religion et de leurs lois : et cet examen aurait infailliblement porté ceux qui l'auraient fait, à reconnaître et adorer le seul vrai Dieu, et à rougir de leur folle superstition et de leur idolâtrie absurde. C'était une partie du dessein que la sagesse divine avait en vue dans ses dispensations extraordinaires envers le peuple hébreu, comme il est expressément marqué dans plusieurs passages de l'Ecriture (1). Ses lois étaient propres à en faire un peuple séparé de tous les autres peuples, et cette séparation était essentielle aux sages intentions de Dieu. Mais ils étaient prêts à recevoir parmi eux ceux des autres nations, qui, renonçant à l'idolâtrie, auraient voulu se convertir au culte du vrai Dieu, créateur du ciel et de la terre, pour n'adorer plus que lui seul. Dans le temps le plus florissant de leur Etat, sous les règnes de David et de Salomon, leur puissance était grande, et leur correspondance très-étendue : dans la suite, ils eurent un commerce fréquent avec l'Egypte, la Syrie, la Babylonie et la Perse; et si nous considérons ce qui est rapporté de Hiram, roi de Tyr, et de la reine de Saba, ainsi que des mémorables décrets portés par Nabuchodonosor, roi de Babylone, par Darius, roi des Mèdes, par Cyrus, Darius Hystaspes et Artaxercès, rois des Perses; si nous faisons attention au respect et à la vénération que l'on avait dans les plus grandes monarchies du monde, pour le Dieu que les Israélites adoraient comme l'arbitre souverain de l'univers; si nous ajoutons à cela l'élévation de Daniel et de ses trois compagnons, fidèles adorateurs du vrai Dieu et ennemis constants de toute idolâtrie, et ensuite le grand pouvoir d'Esther et de Mardochée à la cour d'Assuérus, sous le règne duquel les Juifs furent tellement en faveur, qu'*une grande partie de ses sujets se firent juifs;* si, dis-je, nous considérons toutes ces choses, il est très-probable que la réputation de leurs sages lois et le bruit des merveilles que la divine Providence opérait en leur faveur, tant qu'ils persévéraient dans la vraie religion, ainsi que des malheurs qu'ils essuyaient pour châtiment, lorsqu'ils s'en écartaient pour prostituer leurs hommages à de vaines idoles, s'étaient répandus fort au loin parmi les nations. Ce qui devait contribuer d'une infinité de manières à accréditer le culte du vrai Dieu, seul créateur et maître de l'univers, et à détruire celui des faux dieux.

(1) Voyez le *Postcrit* que le docteur Waterland a mis à la fin de son ouvrage intitulé : *Scripture vindicated*, etc. Part. II, pag. 138, 139.

(1) Voyez Exode, chap. VII, v. 15; chap. IX, v. 16; chap. XIV, v. 4; Nombres, chap. XIV, v. 15, 14, 21; Deutéronome, chap. I, v. 6; Ps. XXI, v. 27, Ps. LXVII, v. 2, 3; Ps. LXVII, v. 29, 30, 31, 32.

§ 3. *Invectives déraisonnables contre les Juifs.*

Je sais qu'il y a des savants qui ne veulent pas convenir que les païens en général, ni même aucun de leurs sages en particulier, aient reçu des Juifs la connaissance du vrai Dieu. Ils nous représentent le peuple juif comme la nation la plus méprisable de la terre. J'en rapporterai quelques exemples pour faire voir l'injustice de leurs détracteurs et leur opposer ensuite des témoignages plus dignes de foi. Le docteur South dit que *c'était un peuple revêche, méchant, opiniâtre, en un mot, tel qu'il semble que Dieu se l'était choisi pour la même raison que Socrate avait choisi Xantippe, c'est-à-dire seulement à*

cause de ses dispositions, qui étaient peut-être des plus mauvaises qui se pouvaient trouver dans tout le genre humain, et cela dans la vue d'exercer et de faire connaître à tout le monde sa bonté et son extrême patience (1).

Les docteurs Spencer et Burnet en parlent d'une manière aussi désavantageuse. Le premier dit que *de tous les habitants de la terre, il n'y en a point à qui la nature ait donné un tempérament plus bourru, plus fantasque et qui portât plus loin l'opiniâtreté... C'était un peuple dont le naturel était aussi féroce qu'intraitable... et qui, ignorant tout ce qui s'appelle science, se livrait tout entier à la superstition.* « *Natura gentem Hebræorum præter cæteros orbis incolas ingenio moroso, difficili et ad insaniam usque pertinaci, finxit... Moribus asperis et efferatis... Gens superstitiosa et omni pene litteratura destituta.* » Pour justifier l'institution que Dieu avait faite des lois judaïques, le même docteur ajoute : *La superstition étant de tous les monstres le plus difficile à réduire, surtout quand marchant dans les ténèbres de l'ignorance, il y acquiert une obstination et une férocité insurmontables; Dieu fut, pour ainsi dire, nécessité, dans la conduite qu'il garda avec cette nation aussi ignorante que superstitieuse, d'avoir égard à son infirmité et de l'attirer à lui plutôt par une espèce de ruse que par la raison. En effet, y a-t-il un animal plus revêche et qui demande à être traité avec plus de ménagement que le superstitieux, surtout s'il est ignorant?* « *Contumax autem bellua superstitio, si præsertim ab ignorantiæ tenebris novam ferociam et contumaciam hauserit. Quando itaque Deo jam negotium esset cum populo tam barbaro et superstitioni tam impense dedito, pene necesse fuit ut aliquid eorum infirmitati daret, eosque dolo quodam (non argumentis) ad seipsum alliceret. Nullum enim animal superstitioso, rudi præsertim, morosius est, aut majori arte tractandum* (2). »

Le docteur Burnet remarque aussi qu'*on ne peut lire les lois des Juifs et l'économie mosaïque sans reconnaître combien ce peuple était stupide, grossier et incapable de connaître tant les choses de cette vie que celles de l'autre. En effet, leur sage législateur aurait-il imposé à des philosophes et à des gens capables de concevoir les choses divines, un si grand nombre de rites purement extérieurs, de cérémonies sèches, de minuties inutiles et d'observances qu'on peut traiter justement de bagatelles, et dans lesquelles il n'a mêlé rien de spirituel, rien qui fût au-dessus des sens, rien même qui leur fît comprendre l'immortalité de leur âme? Et quand il emploie les menaces ou les promesses, soit contre les violateurs, soit en faveur des observateurs de ses lois, il n'étend ni les unes ni les autres au delà de cette vie. Il ne faut pas que cela nous fasse accuser Moïse d'ignorance; il était obligé d'en agir ainsi pour se conformer à la stupidité du juif ignorant.* « *Ex Hebræorum legibus et œconomia mosaïca judicare licet crassam hebetemque fuisse istius populi indolem, neque rebus naturalibus contemplandis, aut divinis percipiendis idoneam. Tot ritibus externis, tot ceremoniis infrugiferis, tot minutiis et observatiunculis viros philosophos aut cœlestium dociles nequaquam onerasset sapientissimus legislator. Nihil intellectuale, aut a sensibus abstractum, neque propriarum animarum immortalitatem suis institutis et religioni intexuit; pariterque in præmiis et pœnis ad legem corroborandam propositis, nihil pollicitus aut minatus est ultra hujus vitæ terminos, atque bona aut mala temporalia : idque non ob suam, sed populi istius ignorantiam, et animorum, ut ita dicam, crassitiem* (1).

§ 4. *Témoignage en faveur des Juifs.*

Je n'examinerai point ici sur quoi les docteurs fondent de pareilles invectives. Je conviens que le peuple idolâtre méprisait et haïssait les Juifs et leur religion. Des philosophes ont aussi affecté du mépris pour eux. Mais il ne faut pas regarder comme général et commun à toutes les nations païennes ce qui était particulier à la populace d'Egypte et à quelques philosophes. Consultons l'antiquité sur le compte des Juifs. Eusèbe a rassemblé dans le neuvième livre de sa Préparation évangélique des témoignages d'auteurs païens qu'on n'accusera pas de partialité. Théophraste, cité par Porphyre, représente les Juifs comme une nation ou une génération de philosophes (2) accoutumés à s'entretenir entre eux de ce qui concerne la Divinité (3), à laquelle ils offrent leurs vœux et leurs prières (4). Hecatée d'Abdère, homme d'affaires aussi bien que philosophe, rend un compte désavantageux des Juifs et de leurs mœurs, comme Josèphe l'a observé à propos dans le premier livre de sa Réponse à Appion. Origène dit que cet Hécatée, dans son Histoire des Juifs, qui existait encore du temps de ce docteur chrétien, témoigne beaucoup d'estime et d'admiration pour la sagesse des Juifs (5).

Mégasthène, dans un passage cité par Clément d'Alexandrie, met ceux que l'on appelait Juifs en Syrie au même rang que les brahmanes de l'Inde, qui étaient en très-grande réputation de sagesse parmi les païens, et il nous les peint comme des savants qui avaient enseigné les mêmes choses que les philosophes grecs (6). En comparant ceci avec ce que Strabon rapporte de Mégasthène, il paraît que les choses qu'il veut désigner sont les articles suivants : que le monde a eu un commencement et qu'il aura une fin; que Dieu l'a fait et qu'il le gouverne; qu'il est présent partout par son immensité; que la terre a été formée d'une masse fluide (7). Il

(1) Dans ses sermons, vol. I, p. 539, en anglais.
(2) Spencer, *de Legibus Hebræorum*, p. 628, 629.

(1) Th. Burnet, *Archæologiæ philosophicæ*, p. 332.
(2) Φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες.
(3) Περὶ τοῦ Θεοῦ.
(4) Porphyr., *de Abstinentia*, lib. I, apud Euseb., *Præparat. Evangelic.*, lib. IX, cap. 2.
(5) Origenes contra Celsum, lib. I, p. 15, apud Spencer, annot.
(6) Apud Euseb., *Præparat. Evangel.*, lib. IX, cap. 6.
(7) Strabo, lib. XV, p. 1040, A, edit. Amstelodam.

est bien connu que les philosophes grecs voyagèrent en Orient pour s'instruire : on peut donc conjecturer avec vraisemblance que les Juifs furent du nombre de ceux qu'ils consultèrent et dont ils tirèrent les principes de leur théologie. Numénius, célèbre philosophe pythagoricien, parlant des dogmes ou doctrines des plus fameuses nations, fait mention des Juifs, des Brachmanes, des Mages et des Egyptiens (1).

Origène nous apprend que le même Numénius, qu'il dit avoir été un homme d'un profond savoir, met les Juifs au nombre des peuples qui croyaient que Dieu était un être incorporel, et que ce philosophe ne faisait point difficulté de se servir des paroles de leurs prophètes et d'expliquer les expressions figurées qu'ils employaient selon le génie oriental (2). Artapanus écrivit un livre entier sur les Juifs; ce livre est cité par Alexandre Polyhistor, et Eusèbe en a conservé des fragments assez considérables. Ce que cet historien dit des Juifs, quoique mêlé de beaucoup de fables, nous fait voir pourtant quelle haute opinion les païens avaient de Moïse. Entre autres louanges qu'il donne au législateur des Hébreux, il dit qu'il enseigna aux hommes tout ce qui est utile, que les prêtres égyptiens le regardaient presque comme un Dieu, lui attribuaient l'invention de la philosophie et lui donnaient le nom d'Hermès ou de Mercure (3). Eupolème l'appelle le premier sage (4).

Strabo, en parlant des Juifs, fait une mention honorable de Moïse; il le loue d'avoir eu des idées plus sublimes de la Divinité que les Egyptiens, les Grecs et les Libyens. Il dit qu'il quitta l'Egypte parce qu'il ne pouvait s'accommoder des notions que l'on y avait de la Divinité, ni du culte qu'on lui rendait. Il ajoute que tous les gens vertueux qui honoraient Dieu le suivirent (5) : enfin que ceux qui lui succédèrent dans le gouvernement de sa nation furent pendant un certain temps des hommes de bien, pieux adorateurs de Dieu (6). Justin, d'après Trogue-Pompée, loue beaucoup la probité et la religion des Juifs. *Justitia religione permixta.*

Varron, un des plus grands hommes que Rome ait produits, dit que les Juifs avaient raison d'adorer un Dieu en esprit, sans aucune image sensible : il croyait que le Dieu qu'ils adoraient était Jupiter, quoiqu'ils lui donnassent un autre nom; par Jupiter il entendait le Dieu très-haut, dans le sens philosophique, c'est-à-dire l'âme du monde. Saint Augustin, qui rapporte ce passage de Varron, fait bien voir qu'il était mal instruit lorsqu'il parlait ainsi; mais qu'on en peut conclure que cet homme, le plus savant des Romains, rend témoignage au Dieu des prophètes, à celui que les Juifs adoraient, lequel était, selon lui, le Dieu suprême. *Ipse est Deus quem Varro, doctissimus Romanorum, Jovem putat, nesciens quid loquatur. Quod ideo commemorandum putavi, quoniam vir tantæ scientiæ, nec nullum istum Deum potuit existimare nec vilem. Hunc enim eum esse credidit quem summum putavit Deum* (1).

Porphyre, dans son premier livre de la Philosophie des oracles, en rapporte plusieurs qui font honneur aux Juifs : entre autres, un oracle d'Apollon qui met les Egyptiens, les Assyriens ou Chaldéens, et toute la nation des Hébreux au nombre de ceux qui connaissaient et enseignaient le chemin des élus : un autre oracle, qui dit que les Chaldéens et les Hébreux avaient seuls la vraie sagesse, parce qu'ils adoraient le Roi éternel existant par lui-même (2) : un autre, où les Hébreux sont appelés des gens dignes d'être imités (3). Quoiqu'on ne doive pas faire un grand fond sur les oracles d'Apollon, ces exemples montrent néanmoins ce que les païens en général pensaient des Juifs, de leur sagesse et de leur religion; car si leur réputation à cet égard n'eût pas été établie parmi les nations, est-il à croire que l'oracle d'Apollon les eût peints sous des traits si avantageux?

Ajoutons à tant de témoignages les décrets portés en leur faveur par les Romains et d'autres, lesquels parlent d'eux honorablement et leur permettent d'observer leurs lois et leurs coutumes sans crainte d'être inquiétés à ce sujet. L'historien Josèphe rapporte plusieurs de ces décrets dans ses Antiquités judaïques, livre XIV, chap. X; le décret de la ville d'Halycarnasse est particulièrement remarquable; il commence ainsi : *Ayant toujours eu beaucoup d'égard à la piété envers Dieu et à la sainteté, plusieurs hommes et femmes de la nation juive désirant de célébrer leur sabbat et leurs autres solennités religieuses suivant les lois judaïques, nous leur permettons d'avoir leurs temples du côté de la mer, suivant la coutume de leurs pères.*

Je remarquerai ici en passant que le nom particulier de Dieu, *Jehovah*, qui était en très-grande vénération chez les Juifs, et qui désignait proprement et particulièrement le vrai Dieu, l'Être existant par lui-même, n'était pas inconnu aux païens. Diodore de Sicile nous dit que Moïse, le législateur des Juifs, avait déclaré que le Dieu appelé ἰάω lui avait donné ses lois (4). Philon, le traducteur de l'Histoire phénicienne de Sanchoniathon, l'appelle ἰεύω, prétendant que Sanchoniathon tenait la plupart ces faits rapportés dans son Histoire, de Jérombaul, prêtre du ἰεύω, qui était presque contemporain de Moïse, et vivait avant la guerre de Troie (5). Macrobe rapporte qu'on demanda à l'oracle d'Apollon quel était celui des dieux

(1) Numenius, in libro *de Bono*, περὶ τοῦ Ἀγαθοῦ.
(2) Origenes, contra Celsum, lib. I, p. 15.
(3) Apud Euseb., *Præparat. Evangel.*, lib. IX, cap. 27.
(4) Τὸν πρῶτον σόφον. Apud Euseb., *Præparat. Evangel.*, lib. IX, cap. 26.
(5) Πολλοὶ τιμῶντες τὸ θεῖον.
(6) Δικαιοπραγοῦντες καὶ διοικοῦντες ὡς ἀληθῶς ὄντες. Strabo, lib. XVI, p. 1104.

(1) Augustin, *de Civitate Dei*, lib. XIX, cap. 22, p. 428, conf. cum lib. III, cap. 9, p. 74; et lib. IV, cap. 31, p. 87.
(2) Δικαιοπάθειαν ὄνομα.
(3) Ἀρίζηλον Ἑβραῖε.
(4) Diodor. Sicul., *Bibliot.*, lib. I.
(5) Apud Euseb., *Præparat. Evangel.*, lib. I, cap. 9, p. 31, A, B.

que l'on nommait Ἰάω, et que l'oracle répondit ces paroles remarquables : *Donnez le nom d'Ἰάω au Dieu suprême.* Cependant cet oracle fut appliqué dans la suite au soleil (1). Il est probable encore que le nom de *Jovis* ou *Jovis Pater*, et par abréviation *Jupiter*, venait de *Jehovah*; et comme ce nom fut connu des plus anciens habitants de l'Italie, il se pourrait bien que l'Être qu'il désigne y fût aussi connu dans ces temps reculés. On remarque en effet quelques traces de la religion primitive dans cette contrée du monde, jusqu'aux premiers temps de la république romaine; mais dans la suite, ce nom respectable, qui, dans son origine, désignait le vrai Dieu, fut transporté au chef des idoles, auquel on attribua aussi les perfections et les honneurs de la Divinité.

§ 5. *Il eût été aisé aux païens de profiter des lumières de la révélation judaïque.*

Il paraît, par cette foule de témoignages que je viens de rapporter, que, malgré les préjugés populaires contre les Juifs, il y eut un grand nombre de païens qui les estimèrent et eurent une haute idée de leurs lois. Comme on savait très-bien qu'ils n'adoraient qu'un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, il est assez probable que quelques-uns des passages des auteurs païens que l'on admire avec tant de raison, tels que ceux de Sophocle et d'Aratus que j'ai cités, doivent être rapportés à la connaissance du vrai Dieu, que les Juifs répandirent parmi les nations. Dès le commencement de la monarchie des Perses, les Juifs étaient répandus non-seulement dans la Perse, la Babylonie et les autres parties de l'Orient, mais encore jusque dans l'Asie Mineure. La Providence avait permis que leur nombre s'accrût de jour en jour, et leur dispersion secondait tacitement ses sages desseins. Cicéron raconte comme un fait notoire, que les Juifs envoyaient de l'or d'Italie et de toutes les provinces de l'empire romain, à leur temple de Jérusalem (2). Agrippa l'Ancien écrivait à l'empereur Caligula, dans une lettre dont Philon rapporte la substance, que le continent et les îles les plus considérables étaient pleines de colonies juives, et qu'il n'y avait point de contrée de quelque étendue où l'on ne trouvât quelques Juifs (3). Le jeune Agrippa, dans un discours adressé aux Juifs, tâche de les dissuader d'entrer en guerre avec les Romains, dans la crainte d'exposer leurs frères à une ruine inévitable, parce qu'il n'y avait point de peuple sur la terre chez qui il n'y eût des Juifs (4). Philon répète la même chose, et assure de plus qu'il n'y avait pas moins d'un million de Juifs tant à Alexandrie que dans les autres parties de l'Egypte (5). Strabo, cité par Josèphe, dit que les Juifs s'étaient déjà introduits dans toutes les villes; qu'il n'était pas aisé de trouver une seule place sur la terre habitable où cette nation n'eût pénétré et où ils n'eussent même fait adopter à plusieurs étrangers leur manière de vivre et leurs lois. Il observe en particulier qu'ils avaient fait beaucoup de prosélytes à Alexandrie, qu'on leur avait loué un quartier considérable de la ville, et qu'ils avaient obtenu le privilége de se gouverner selon leurs lois (1).

Sénèque, dans son traité de la Superstition, *de Superstitione*, cité par saint Augustin, témoigne beaucoup de prévention contre les Juifs : il blâme leurs rites, et surtout la célébration du sabbat, qu'il traite de superstition oiseuse. Cependant il convient que ce rit religieux et plusieurs de leurs autres cérémonies avaient été adoptés par des nations entières. *Cum interim usque eo sceleratissimæ gentis consuetudo convaluit, ut per omnes fere terras recepta sit : victi victoribus leges dederunt* (2). Et comme la célébration du sabbat était une solennité particulièrement établie en mémoire de la création du monde, pour honorer et adorer l'Auteur de l'univers, si l'observation en fut adoptée par les gentils, c'est une marque que la connaissance et le culte du vrai Dieu leur avaient été communiqués par les Juifs.

Les livres des Juifs ayant été traduits en grec, qui était alors une langue presque universelle, ils étaient connus et répandus presque partout. Qu'on ne dise donc plus que les païens n'avaient aucun moyen de participer au bienfait de la révélation, puisque, outre les restes de l'ancienne tradition conservés parmi eux, laquelle remontait jusqu'à la première révélation donnée aux hommes, une partie considérable du monde païen pouvait, par le moyen des Juifs répandus parmi presque toutes les nations, parvenir à la connaissance et au culte du vrai Dieu, sortir des ténèbres du polythéisme, et détester à jamais les pratiques sacriléges de l'idolâtrie. Nous avons lieu de croire que plusieurs profitèrent de cet avantage pour quitter le culte des faux dieux. Plusieurs passages des écrits de l'historien Josèphe nous l'attestent : nous en avons encore une bonne preuve dans le grand nombre de dévots qui se trouvèrent adorer le vrai Dieu dans plusieurs villes de marque, à la première publication du christianisme : on en peut voir le récit dans les Actes des apôtres. Si la populace païenne de chaque nation, et même des sages et des philosophes restèrent opiniâtrément attachés à l'ancienne superstition et à l'idolâtrie commune; si, au lieu de profiter des avantages et des moyens de conversion qui leur étaient offerts, ils méprisèrent les Juifs comme indignes de leur attention, rejetèrent leur religion sans examen, ou les haïrent uniquement parce qu'ils avaient une religion opposée à la leur, c'est leur propre faute. N'en accusons que leur endurcissement. Ils négligèrent ces moyens comme ils avaient rejeté les restes de l'an-

(1) Macrob., *Saturnal.*, lib. I, cap. 18.
(2) Cicero, Orat. pro Flacco, n. 28.
(3) Philo, in Legat. ad Caium. Oper. p. 1031, 1032.
(4) Joseph., de Bello judaico, lib. II, cap. 16.
(5) Philo, in Flacc., Oper. p. 971.

(1) Apud Joseph., *Antiquit. judaic.*, lib. XIV, cap. 7, § 2.
(2) Apud Augustinum, *de Civitate Dei*, lib. VI, cap. 11, p. 124.

cienne tradition, qui aurait pu les ramener de leurs erreurs; et comme ils fermaient sans cesse les yeux à la lumière qui éclatait de toutes parts dans les œuvres de la création pour leur en faire connaître et adorer l'Auteur.

Le grand avantage de la constitution particulière des Juifs et de la révélation divine donnée au peuple d'Israël n'est pas seulement d'avoir offert aux gentils une lumière sûre pour les éclairer sur leurs désordres et leurs erreurs (et sûrement ils en eussent profité si les intérêts de la chair et des passions humaines ne les eussent rendus volontairement aveugles); mais encore de préparer le monde à recevoir une autre dispensation qui devait lui succéder; dispensation bien plus excellente, d'une étendue plus grande, et que Dieu lui-même devait venir établir sur la terre pour en mieux assurer le succès.

§ 6. *Réfutation d'une opinion particulière du docteur Sykes.*

Tout ce que je viens de dire de la dispersion des Juifs, de la traduction de leurs livres, qui les fit connaître partout, de leurs usages adoptés par plusieurs nations, de la réputation de leur sagesse, a porté les premiers Pères de l'Eglise chrétienne à croire et à soutenir que les Grecs avaient tiré des Hebreux une partie de leur science. Il faut convenir qu'ils ont été un peu trop loin dans leurs conjectures sur cet article. Ils ont trop donné à l'apparence. Ils ont recherché avec soin tout ce qu'il pouvait y avoir dans les écrits des philosophes et des poëtes grecs qui eût la moindre ressemblance avec quelques endroits des livres de Moïse et des prophètes, pour appuyer leur sentiment. Quelques modernes ont donné dans l'extrémité opposée, et ceux-ci sont bien plus blâmables. Je veux surtout parler d'un savant théologien anglais qui a pris beaucoup de peine à examiner et réfuter plusieurs traits rapportés par les Pères en preuve de leur opinion (1). Mais quand on conviendrait que quelques-uns ou même plusieurs de ces traits sont mal choisis, car il y en a aussi de très-justes, cela prouverait seulement quelque méprise de leur part, sans détruire absolument leur hypothèse. Le docteur Sykes convient que les philosophes grecs apprirent plusieurs choses des Egyptiens et des Chaldéens, et il ne veut pas qu'ils aient rien appris des Hébreux. Cependant il observe que *Moïse vécut longtemps avant aucun des philosophes grecs; que tout ce que ceux-ci dirent de bon touchant la Divinité, la création du monde*, etc., *avait été dit par Moïse et les prophètes longtemps avant qu'aucun Grec philosophât sur ces matières.* Il ajoute que l'Egypte enseignait l'unité de Dieu et la création du monde, aussi bien que la Judée, et que cette doctrine était encore celle des mages de la Chaldée. Mais il ne nous reste point de monuments authentiques de l'ancienne théologie des Egyptiens et des mages, comme nous en avons de celle des Hébreux. Or, puisque, de l'aveu même du docteur Sykes, les philosophes grecs voyagèrent en Orient, et que ce fut là qu'ils puisèrent les principes de l'unité de Dieu, et les autres articles fondamentaux de la religion naturelle, quelle raison a-t-on de supposer que les Juifs furent les seuls des peuples orientaux dont les Grecs n'apprirent rien, tandis que nous sommes beaucoup plus sûrs de la saine doctrine des Juifs à cet égard, que de celle des autres nations chez lesquelles on suppose qu'ils voyagèrent (1)?

Pythagore voyagea en Egypte. Tous les anciens auteurs le disent. Ils nous apprennent aussi qu'il vint en Phénicie, qu'il vit Babylone, où il passa quelques années. Or il y avait beaucoup de Juifs dans ce temps-là à Babylone. Leurs livres et leurs lois y étaient bien connus. Voici quelque chose de plus fort. Porphyre, qui a écrit la vie de Pythagore, dit expressément que non-seulement il voyagea en Egypte et en Arabie, mais qu'il visita aussi les Hébreux et les Chaldéens pour s'instruire. Le docteur Sykes ne l'ignorait pas, puisqu'il a cité ce passage de Porphyre. On peut dire la même chose de Platon, qui imita Pythagore dans ses voyages.

Le docteur Sykes objecte que du temps de Pythagore, les livres des Juifs n'étaient point encore traduits en grec, ni même du temps de Platon. Cela empêche-t-il que ces philosophes n'eussent occasion de converser avec les Juifs de la Phénicie, de l'Egypte et de la Chaldée? Les langues égyptienne et chaldaïque étaient également étrangères à Pythagore et à Platon, et cependant notre savant docteur suppose que ces philosophes tirèrent les principes de leur philosophie des Egyptiens et des Chaldéens. Pourquoi n'auraient-ils rien tiré des Juifs? Les Juifs savaient la plupart des langues des nations chez lesquelles ils vivaient. Le phénicien, le chaldéen, le syriaque, leur étaient familiers. On ne saurait guère douter qu'au temps de Platon, il n'y eût beaucoup de Juifs qui entendissent le grec. Car ils étaient depuis longtemps établis dans l'Asie Mineure, aussi bien que dans diverses contrées de l'Orient. Je ne vois donc point d'absurdité à soutenir avec Justin, martyr, et plusieurs autres Pères, que Platon tira des Juifs quelques-unes de ses sublimes notions de la Divinité, ou au moins de ceux qui les tenaient des Juifs, ce qui était vraisemblablement le cas des Egyptiens. Cette conjecture n'est pas sans vraisemblance; l'Ecriture exprime le grand crédit que Moïse s'était acquis en Egypte. Moïse était très-grand et très-renommé dans la terre d'Egypte, il était très-considéré des courtisans de Pharaon et de tout le peuple (2). Si l'on considère ensuite le commerce que l'on entretenait de temps en temps entre l'Egypte et la Judée au temps de Salomon, et dans les temps postérieurs, on conviendra qu'il est probable que quelques sages de l'Egypte désirèrent de

(1) D. Sykes's Principles and connexion of natural and revealed religion, p. 440 et seq.

(1) *Idem, ibidem*, p. 485.
(2) Exode, chap. XI, v. 3.

s'instruire des lois des Juifs et de leurs livres, ne fût-ce que par une curiosité naturelle à tous les savants, quand même ils n'auraient pas eu dessein d'en faire un meilleur usage.

§ 7. *Fausses imputations faites aux Juifs.*

Cicéron (1) invective contre la religion des Juifs : il l'appelle *une superstition barbare qui a en horreur la majesté du nom romain, la splendeur de l'empire et les institutions que les Romains avaient reçues de leurs ancêtres.* Ce grand homme en aurait jugé autrement s'il avait voulu prendre la peine de l'examiner. Il aurait reconnu que les Juifs avaient des notions plus justes et plus sublimes de la Divinité, qu'aucun des plus célèbres philosophes de Rome et d'Athènes. Des vues de politique humaine, trop de confiance en leur propre sagesse, un souverain mépris pour tout ce qui était réputé barbare, un attachement aveugle pour les lois et les coutumes de leurs pères, empêchèrent les hommes les plus habiles, soit Grecs ou Romains, de juger impartialement d'une religion contraire au polythéisme et à l'idolâtrie. Aussi rien n'est plus insoutenable et moins sincère que la manière dont quelques-uns de leurs plus fameux historiens ont parlé de l'origine des Juifs, de leur religion et de leurs lois. Il y a quelquefois du vrai dans ce qu'ils rapportent, mais ce peu de vrai est mêlé de tant de fausseté et d'absurdités, qu'il décèle une injuste prévention et une négligence marquée à faire des informations qu'ils auraient pu se procurer aisément, s'ils avaient voulu. Tels sont les récits de Justin d'après Trogue-Pompée, de Diodore de Sicile et de Tacite. Ce dernier auteur, homme doué de grandes qualités, d'une profonde sagacité, et d'ailleurs écrivain exact et fidèle historien, dit que les Juifs avaient dans le sanctuaire de leur temple l'image sacrée d'un âne, et qu'ils en faisaient l'objet de leur culte, parce que, dit-il, un troupeau d'ânes leur avait fait découvrir des sources d'eau vive dans le désert, lorsqu'ils étaient prêts à mourir de soif. Tacite est d'autant plus inexcusable d'adopter cette fable controuvée, qu'il est lui-même obligé d'avouer que « Tandis que les Egyptiens rendaient des honneurs divins aux animaux et aux images sacrées, enfants de l'art, les Juifs ne reconnaissaient qu'un seul Dieu, invisible et purement intelligible, qu'ils regardaient comme profanes et impies ceux qui faisaient des images des dieux de matière périssable, leur donnant la forme et la ressemblance humaines ; qu'ils croyaient l'Etre suprême éternel, immuable et immortel : c'est pourquoi ils n'avaient point d'images dans leurs villes, ni dans leurs temples. » *Ægyptii pleraque animalia effigiesque compositas venerantur ; Judæi mente solâ unumque numen intelligunt : summum illud et æternum, neque mutabile neque interiturum : igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis, sunt* (2). En conséquence il observe que Pompée, le premier des Romains qui subjugua les Juifs, étant entré dans leur temple par droit de conquête, n'y trouva ni dieux ni images ; le lieu saint était tout à fait vide (1).

Plutarque, aussi bon philosophe qu'excellent historien, homme d'un grand savoir, et pour l'ordinaire fort curieux et soigneux dans ses recherches, accuse les Juifs de la plus crasse ignorance et des préjugés les plus grossiers ; il leur reproche d'adorer un âne, comme Tacite le leur avait déjà reproché ; et il doute s'ils ne s'abstenaient pas de manger de la chair du porc par un motif de vénération religieuse pour cet animal. La prétendue description qu'il donne de leurs rites sacrés est puérile et ridicule (2). Il ne tenait pourtant qu'à lui d'en être mieux instruit : il aurait trouvé partout des Juifs capables de lui donner de meilleures informations ; et leurs écrits sacrés, traduits depuis longtemps en grec, étaient entre les mains de tout le monde. Les écrits de Josèphe et de Philon, deux de leurs meilleurs auteurs, étaient publics. Il ose avancer, sans fondement, que ce que les Juifs racontaient de leur nation et de leurs lois était fabuleux. Il paraît qu'il ne consulta jamais leurs livres, les seuls qui pussent lui donner de justes éclaircissements. Origène avait raison de demander à Celse *pourquoi celui qui ajoutait foi aux histoires des Grecs et des barbares et à leurs antiquités, révoquait en doute celles des Juifs. Pourquoi, si l'on croit que les écrivains des autres nations sont vrais dans le compte qu'ils rendent de leurs propres affaires, n'y aurait-il que les prophètes juifs que l'on refusât de croire* (3) ? La véritable raison des préjugés de Celse contre les Juifs était qu'ils n'adoraient qu'un seul Dieu, ce qui les mettait en opposition avec les nations polythéistes. C'est ce qui paraît évidemment par la manière dont il parle lui-même des Israélites. *Ces conducteurs de troupeaux,* dit-il, *suivant Moïse, leur guide, trompés par ses artifices grossiers, croient qu'il n'y a qu'un Dieu* (4).

Je crois avoir donné dans le cours de ce chapitre des preuves suffisantes des soins particuliers que la Providence divine prit dans tous les temps, soit pour préserver les hommes de tomber dans l'idolâtrie, soit pour les en retirer. S'ils fussent entrés dans ses vues miséricordieuses et sages, la religion aurait pris une autre face. Ils le pouvaient, et l'objet était d'une assez grande importance pour mériter toute leur attention et leurs efforts. C'est pourquoi saint Paul leur reproche avec justice de n'avoir pas voulu conserver la connaissance de Dieu, qui leur avait été donnée avec tant d'appareil, ce qui les rend tout à fait inexcusables (5) au jugement de Dieu. Cependant nous ne prétendons pas

(1) Cicero, in Oratione pro L. Flacco.
(2) Tacitus, *Histor.*, lib. V, cap. 4.

(1) Tacitus, *Histor.*, lib. V, cap. 9.
(2) Plutarch., Sympos., lib. IV, quæst. 5, Oper. tom. II, p. 670 et seq.
(3) Origenes, contra Celsum, lib. I, p. 12, 13.
(4) *Id.*, ibid., p. 17, 18.
(5) Ἀναπολόγητοι, sans apologie, incapables d'apologie, inexcusables.

mettre des bornes à la miséricorde du Seigneur. C'est à lui de décider jusqu'à quel point les circonstances, l'ignorance et les préjugés peuvent diminuer leur crime aux yeux de sa bonté. Dieu est un juge aussi bon, aussi miséricordieux que sage et juste. Quoi qu'il fasse, il fait ce qui sera le mieux et le plus convenable.

§ 8. *De la patience de Dieu à supporter les païens malgré leur corruption et leur idolâtrie.*

Admirons la bonté excessive de Dieu, sa patience infinie à supporter le monde corrompu et coupable d'idolâtrie. Quoique les hommes se fussent écartés à un tel point de la connaissance et du culte de cet Être suprême, le seul vrai Dieu; quoique, au lieu de le glorifier, ils rendissent à de vaines idoles des honneurs qui n'étaient dus qu'à lui seul, cependant il ne les abandonna pas entièrement, il ne les jugea point selon la grandeur de leur iniquité. Il continua de leur faire du bien; par un excès de bienveillance, il prit des mesures convenables pour conserver parmi eux quelques restes de religion. L'idée d'une Divinité et d'une Providence supérieure et invisible qui prend soin des affaires humaines ne s'éteignit jamais totalement, quoiqu'elle s'altérât et s'obscurcît par le mélange d'un grand nombre d'erreurs et d'absurdités. Il resta encore quelque sentiment des distinctions morales et une faible perception d'un état à venir. Ces notions, toutes faibles qu'elles étaient, pouvaient encore réprimer à certains égards le vice et les passions, encourager la vertu, renforcer les lois civiles et l'autorité politique, et maintenir ainsi le bon ordre dans le monde. Car telle est la force de ces principes, que pour peu qu'ils aient d'influence sur les mœurs des hommes, ils produisent toujours des effets avantageux au bien de la société. Au lieu que l'athéisme ou le défaut absolu de religion détruit l'ordre, brise tous les liens de la société, et introduit partout la confusion et la licence. C'était donc un projet digne de la sagesse et de la bonté divines, de retirer le genre humain des ténèbres et de la corruption où il était plongé, de le ramener à la connaissance du vrai Dieu, à l'obéissance et au culte qui lui sont dus, d'éclaircir et de confirmer les principes fondamentaux de la religion, qui étaient si étrangement obscurcis et affaiblis, de leur donner une nouvelle force par une sanction divine propre à faire impression sur l'esprit et la conscience des hommes, en un mot, de délivrer les païens de l'état de péché et de damnation où ils étaient, et leur donner une espérance bien fondée d'obtenir leur pardon. Tel est le dessein et le but de la révélation chrétienne. Le christianisme a été donné aux hommes dans le temps qu'ils en avaient le plus grand besoin : il n'y avait qu'un coup aussi frappant et aussi extraordinaire de la Providence divine qui pût les tirer de leur léthargie.

CHAPITRE XX.

Troisième réflexion générale. L'idolâtrie s'accrut parmi les nations à mesure qu'elles devinrent plus savantes et plus policées. La religion moins corrompue à plusieurs égards dans les siècles grossiers et ignorants, que dans les âges plus polis et plus savants. Les arts et les sciences firent de grands progrès dans le monde païen : cependant les païens s'attachèrent de plus en plus à leurs idolâtries absurdes, et donnèrent dans les vices les plus abominables : l'idolâtrie et la corruption des mœurs étaient à leur comble, lorsque Jésus-Christ parut dans le monde pour remédier à l'une et à l'autre.

§ 1. *Les hommes n'ont pas fait les mêmes progrès dans la pureté de la religion que dans la perfection des arts et des sciences.*

Une autre considération importante, très-propre à répandre un nouveau jour sur la matière que je traite, c'est que la superstition et l'idolâtrie, loin de s'affaiblir et de diminuer à mesure que le monde se policait et devenait plus savant, l'une et l'autre ne firent que croître et s'enraciner de plus en plus dans l'esprit des hommes. Lorsque l'on considère les rapides progrès des arts et des sciences, dont une partie fut bientôt portée à la perfection, l'accroissement des nations, l'avancement des connaissances humaines, la politesse et la douceur des mœurs prenant partout la place de l'ancienne rusticité, on est porté à croire que la religion dut subir le même sort. N'est-il pas naturel de croire que les hommes plus cultivés, plus savants, plus éclairés, étaient plus propres à sentir l'absurdité de la superstition et de l'idolâtrie, à s'élever à la connaissance du vrai Dieu et de la vraie religion, comme aux notions les plus sublimes des autres sciences. Cependant l'expérience prouve le contraire. La religion des gentils, dans les temps les plus reculés, était à plusieurs égards plus pure et plus simple, ou moins corrompue et moins idolâtrique que dans les âges suivants, lorsque les arts et les sciences eurent fait de si grands progrès. C'est une marque évidente que la religion des premiers temps n'était point le fruit des réflexions et des découvertes de la raison humaine, mais plutôt une révélation de Dieu communiquée aux pères du genre humain et transmise à leur postérité. Au moins ne devait-on pas espérer que cette religion traditionnelle, que la raison approuva lorsqu'elle lui fut clairement proposée, se conserverait dans sa pureté, ou même qu'elle se perfectionnerait, supposé qu'elle fût susceptible de perfection, à mesure que le monde quittant sa première ignorance, ferait des conquêtes dans la région des sciences. Le monde plus savant devait être aussi plus sage et plus religieux. Cependant la religion dégénéra à mesure qu'elle s'éloigna de sa source. Le vrai théisme primitif, la plus ancienne des religions, se transforma bientôt en polythéisme : il est vrai qu'il conserva quelque idée obscure d'un Dieu suprême,

mais à peine était-elle reconnaissable au milieu des absurdités idolâtriques qui l'étouffaient.

§ 2. *Première idolâtrie : celle des corps célestes.*

L'idolâtrie commença par le culte des cieux et des corps célestes : je l'ai déjà dit. Les premiers idolâtres, comme le remarque Eusèbe, adorèrent les astres sans leur élever des statues, sans en faire des images pour les consacrer. Ils fixaient les yeux sur ces corps lumineux, et ils adoraient ainsi ce qu'ils voyaient, sans trop savoir ce qu'ils faisaient (1). On trouve à peu près le même récit dans le livre de Job. Il y est dit que ceux qui adoraient les astres, le faisaient en levant les yeux au ciel, en saluant les astres par des inclinations et des baise mains, lorsqu'ils se montraient dans leur splendeur. Ce saint homme, pour se laver de tout soupçon d'idolâtrie, car elle était alors très-commune dans le pays où il vivait, fait ainsi son apologie : *Si j'eusse contemplé le soleil lorsqu'il brillait, ou la lune lorsqu'elle répandait sa lumière sur le monde ; si mon cœur s'était laissé séduire secrètement, ou que ma bouche eût baisé ma main, ce serait une iniquité que le juge punirait ; car j'aurais abandonné le vrai Dieu qui est en haut* (2). Moïse semble faire entendre la même chose lorsqu'il dit (3) : *Si tu lèves les yeux au ciel, et que tu cherches le soleil, la lune et les étoiles, et même toute l'armée des cieux, tu seras accusé de les adorer et de les servir.* Il distingue cette espèce d'idolâtrie astrale du culte des images qu'il venait de condamner aussi.

Eusèbe fait une autre observation concernant les premiers idolâtres : c'est qu'ils n'avaient point de ces héros-dieux dont le culte devint si fameux chez les Grecs et les Barbares. Ils n'avaient point de théologie ni d'histoire fabuleuse de la génération des dieux. La race innombrable des dieux et des héros déifiés, ainsi que les fictions monstrueuses qui les regardent, sont d'une date postérieure : cette théologie mythologique prit naissance chez les Egyptiens et les Phéniciens, d'où elle passa aux Grecs (4). Ce fut aussi chez les Chaldéens, les Phéniciens et les Egyptiens que naquit le culte des images ou des dieux fabriqués par la main des hommes. Les premiers de ces dieux furent, si l'on en croit les savants, des pierres carrées ou des colonnes élevées en l'honneur des fausses divinités. Cette idolâtrie fut peut-être, dans son origine, un abus de la coutume qu'avaient les Hébreux, adorateurs du vrai Dieu, d'élever une masse de pierres en forme de monument dans les endroits où, dans ces premiers temps, Dieu s'était manifesté d'une manière particulière, ou bien en forme d'autels pour lui offrir des sacrifices. Nous en avons un exemple mémorable dans le bon patriarche Jacob. Lorsqu'il allait en Mésopotamie, ayant eu, à la fin de sa première journée, une vision divine dans laquelle Dieu se fit voir à lui dans une gloire sensible, accompagné de ses anges, et lui répéta les promesses qu'il avait faites autrefois à ses pères Abraham et Isaac, il prit une grosse pierre qu'il éleva en forme de pilier, et sur laquelle il répandit de l'huile, la consacrant ainsi à un usage religieux (c'était probablement une ancienne coutume), et il donna à cet endroit le nom de Béthel, c'est-à-dire la maison de Dieu (1). En même temps il fit un vœu solennel, que s'il revenait en santé dans la maison de ses pères, la pierre qu'il avait consacrée à l'Eternel en forme de pilier, serait la maison de Dieu, c'est-à-dire qu'il y élèverait, érigerait un autel en l'honneur du vrai Dieu, où il lui offrirait des sacrifices, ce qu'il exécuta en conséquence de son vœu, par l'ordre même de l'Eternel; mais il commença par purifier toute sa famille, et faire quitter leurs dieux étrangers à quelques-uns de sa maison, qui s'étaient livrés secrètement à l'idolâtrie (2).

§ 3. *Culte des images ou statues des dieux.*

Quelques savants, entre autres Joseph Scaliger et Bochart, ont conjecturé que du nom de Béthel, donné par Jacob à la pierre qu'il consacra en forme de pilier, vient celui de Béthulie, usité parmi les païens, et spécialement par les Phéniciens pour désigner ces pierres informes qu'ils consacraient comme des symboles à la Divinité, et dans lesquelles ils s'imaginaient qu'il résidait quelque pouvoir divin (3). Ces pierres furent ensuite adorées comme des images et des statues divines. Ainsi dans cette occasion, comme dans plusieurs autres, les rites et les usages qui, dans leur origine, avaient pour objet d'honorer le vrai Dieu, furent dans la suite des temps appliqués au culte des faux dieux. On nous dit que les Assyriens élevèrent les premiers une pierre ou pilier à la planète de Mars, et qu'ils l'adorèrent comme un dieu (4). Hérodien parle d'un semblable pilier, fait d'une grosse pierre, érigé en l'honneur du soleil, et appelé Eligabalus. Pausanias nous apprend aussi que, dans les plus anciens temps, les Grecs adoraient de grosses pierres informes, au lieu de statues ou d'images (5). A ces pierres succédèrent ensuite des statues et des images grossièrement travaillées au commencement; mais lorsque les arts fleurirent et que le culte des dieux et des déesses héroïques devint plus à la mode, ces ouvrages furent des chefs-d'œuvre de travail et de beauté. L'abus de ces pierres ou piliers, devenus des objets d'idolâtrie, fit défendre expressément par la loi mosaïque l'usage religieux des statues et des images (6). Le mot hébreu

(1) Euseb., Præparat. Evangel., lib. I, cap. 6, p. 17, edit. Paris., 1628.
(2) Voyez le livre de Job, chapitre XXXI, v. 26, 27, 28.
(3) Deutéronome, chap. IV, v. 19.
(4) Euseb., Præparat. Evangel., lib. I, cap. 9, p. 29, 30.

(1) Genèse, chap. XXVIII, v. 18, 19.
(2) Ibid., chap. XXXV, v. 1-4.
(3) Scaliger, Animadvers. in Euseb., p. 198. Bochart, Canaan, lib. II, cap. 2.
(4) Shucktord's Connect. of sacred and profane Histori, vol. I, p. 528, 529.
(5) Ἄνευ ἀγάλματος ἔστησαν ἀρχαῖοι πάντες. Pausan., in Arcad.
(6) Lévitique, chapitre XXVI, v. 1 ; Deutéronome, chapitre XVI, v. 22.

qui les exprime est *Matzébah* que la version des Septante rend par le mot *pilier* (1) : c'est aussi de cette manière que les Juifs l'interprètent, comme Selden l'a fait voir (2).

Lucien dit que les Assyriens avaient pris des Egyptiens la coutume d'élever des temples et des statues aux dieux, mais qu'anciennement pourtant les temples des Egyptiens étaient sans statues (3). Il est certain néanmoins que le culte des images faites à la ressemblance de l'homme et des animaux, était en usage en Egypte et dans les contrées voisines (4) avant Moïse, comme on le conjecture par la teneur du second commandement, qui le défend expressément (5). Il y avait néanmoins des nations qui ne l'avaient pas encore adopté, et qui ne l'adoptèrent que longtemps après. Les anciens Perses étaient de ce nombre, suivant le témoignage d'Hérodote, de Xénophon et de Strabon. Clément d'Alexandrie nous apprend que la première statue sacrée qui parut au milieu d'eux fut celle de Vénus, qui fut érigée à cette déesse par Artaxercès ou par Ochus, dans les derniers temps de l'empire des Perses, suivant la conjecture assez probable de Shuckford (6). Bardesanes, cité par Eusèbe, dit que les Sères, nation célèbre de l'Inde, avaient une loi qui leur défendait d'adorer des images. Le même auteur prétend aussi que les brahmanes indiens avaient en horreur le culte des images, à cause d'une ancienne tradition reçue de leurs ancêtres qui le leur interdisait (7).

Nous ne savons pas positivement en quel temps le culte des images s'introduisit parmi les Grecs. Il paraît néanmoins qu'il vint d'Egypte en Grèce. Les plus anciens Grecs n'avaient point de temples : ils adoraient en plein air. Cécrops, qui venait d'Egypte, est supposé le premier qui leur apprit à bâtir des temples et à rendre un culte religieux aux héros déifiés et aux images des dieux. Il fut suivi en ce point par les rois et les législateurs qui lui succédèrent. Depuis ce temps le nombre des dieux et des déesses, ainsi que de leurs rites sacrés, s'augmenta de jour en jour, et reçut toutes les additions que voulurent inventer les poëtes et les mythologistes.

Quant à l'Italie, les historiens les plus sûrs pensent que l'ancienne religion de cette belle partie de l'Europe différait à plusieurs égards de celle qui domina dans la Grèce vers les derniers temps. Varron observe, en particulier, que les anciens Romains adorèrent les dieux sans avoir aucune image sensible, pendant près de deux siècles. Sur quoi il fait cette réflexion judicieuse, que si cette simplicité de culte avait continué, les dieux auraient été adorés d'une manière bien plus pure. *Quod si adhuc mansisset, castius dii observarentur.* Il cite les Juifs pour exemple. Il ne craint pas même d'avancer que *ceux qui présentèrent les premiers des images à l'adoration du peuple, bannirent des villes la crainte des dieux, et y introduisirent à la place l'erreur la plus grossière.* « *Qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum demisisse, et errorem addidisse* (1). » Plutarque observe à ce sujet, dans la Vie de Numa, qu'*il défendit aux Romains de représenter Dieu sous aucune forme humaine ou animale : ce qui fit qu'ils n'eurent au commencement aucune image peinte ou sculptée ; mais qu'après environ cent soixante ans ils bâtirent des temples, sans se permettre pourtant ni image ni statue de Dieu, parce qu'ils regardaient comme une impiété de faire ressembler le plus excellent des êtres à des choses basses et viles, et qu'on ne pouvait comprendre Dieu ou en approcher que par la pensée* (2). Ce ne fut donc que plus tard que les images divines se multiplièrent chez les Romains comme chez les Grecs, dans les beaux siècles des arts et des sciences. Alors les philosophes et les sages furent les apologistes des images ; ils les jugèrent nécessaires pour aider la faiblesse du peuple et fixer son attention. Le peuple en effet eût cru ne point avoir de dieux, s'il n'eût point eu d'images : aussi il regardait les nations qui n'en avaient point comme des nations sans religion (3). On reprochait aux premiers chrétiens de n'avoir ni autels ni images, *nullas aras, nulla nota simulacra.* Les peuples les plus savants et les plus policés furent bientôt à cet égard au-dessus de ceux qu'ils appelaient barbares, et qui restèrent plus attachés à la tradition des premiers âges, et plus éloignés des raffinements de la science et de la philosophie humaine.

§ 4. *L'idolâtrie parvient au comble.*

J'ai eu occasion de parler ci-dessus des louanges que Denis d'Halicarnasse donne à la religion des premiers Romains. Il paraît, par le récit de cet historien, que, dans les premiers âges de Rome, lorsque le peuple était réputé ignorant et grossier, il avait une religion plus simple et moins absurde que dans la suite, lorsque les Romains eurent appris des Grecs les arts et la philosophie. De là Juvénal, comparant les anciens temps à celui

(1) Στήλη. La traduction anglaise dit : *A standing image*, une image debout.

(2) Selden, de Jure naturæ et gentium, lib. II, cap. 6.

(3) Lucian., de Dea syria, Oper. tom. II, p. 657. Edit. Amstelodam.

(4) Les Egyptiens, au rapport de Diodore de Sicile, adorèrent au commencement le soleil et la lune ; ensuite les éléments, la terre, l'eau, le feu, l'air ; puis les animaux. Tel fut le progrès de l'idolâtrie parmi eux. L'abus des caractères hiéroglyphiques et des symboles sacrés, dont l'usage s'établit de bonne heure en Egypte, n'y contribua pas peu ; ainsi sous le prétexte spécieux d'une sagesse profonde, la pureté et la simplicité de la religion primitive s'altérèrent chaque jour davantage.

(5) Deutéronome, chap. IV, v. 16, 17, 18.

(6) Shuckford's Connect. of sacred and profane history, vol. I, p. 346.

(7) Apud Euseb., Præparat. Evangel., lib. VI, cap. 10, p. 274, 275.

(1) Apud Augustinum, de Civitate Dei, lib. IV, cap. 31, pag. 87.

(2) Εἰκονίζεσθαι θεοῦ. Macrobe, parlant de celui qu'il appelle le Dieu suprême, assure que l'antiquité ne le représenta par aucune image. *Nullum ejus simulacrum finxit antiquitas.* In Somn. Scip., lib. I, cap. 2.

(3) Lactance nous peint assez bien la folie des païens pour les images, surtout pour celles qui étaient enrichies d'or et de diamants, en disant qu'ils ne reconnaissaient point de religion où ils ne trouvaient point de ces idoles brillantes : *Nec ullam religionem putant, ubi illa non fulserint.* Div. Inst., lib. II, cap. 6.

auquel il vivait, remarque fort bien qu'alors il n'y avait pas une aussi grande multitude de dieux que de son temps.

. . . . Nec turba deorum
Tabis ut est hodie, contentique sidera paucis
Nummibus (1).

Chaque jour vit la liste des dieux s'accroître de nouveaux venus : chaque poëte, chaque mythologiste ajoutait à la théologie civile et à la religion populaire. Il paraît par les écrits du savant Varron, qui vivait dans les derniers jours de la république romaine, un peu avant Jésus-Christ, que dès lors le nombre des dieux et des cérémonies ou fêtes sacrées était monté à un point énorme. Il s'en faut donc beaucoup que les Romains fissent d'aussi grands progrès dans la connaissance de la vraie religion et dans la pureté du culte du vrai Dieu, que dans la littérature. Il paraît au contraire que toute leur science ne servait qu'à les attacher davantage aux erreurs du polythéisme et aux monstrueuses absurdités de l'idolâtrie. Rome devint à la fin le réceptacle de toutes les espèces de superstitions et même des rites idolâtriques des Egyptiens. Ce qui fait dire à Lucain que Rome a reçu dans ses temples et l'Isis et les chiens déifiés:

Nos in templa tuam romana recepimus Isin
Semideosque canes.

Tertullien reproche aux Romains que, malgré leur attachement prétendu pour les coutumes de leurs ancêtres, ils se sont écartés en plusieurs points des plus sages institutions. Ils rétablirent en effet les mystères de Bacchus, que le sénat avait abolis par un décret, dans Rome et dans toute l'Italie. Ils rétablirent encore le culte des dieux égyptiens, de Sérapis, d'Isis, d'Harpocrates, d'Anubis ou Cynocéphale, que les consuls avaient chassés du Capitole, et dont les autels avaient été renversés (2).

Ainsi les siècles d'ignorance et de grossièreté, en retenant à la lettre les traditions des premiers âges, se préservèrent de la corruption qui infecta des siècles plus éclairés. L'idolâtrie et le polythéisme triomphèrent au milieu des sciences et de la philosophie, qui semblaient devoir étouffer ces monstres. Non-seulement les poëtes et les prêtres contribuèrent à leur triomphe ; les philosophes et les sages n'y concoururent pas moins. Aristote, ayant observé dans un passage déjà cité que la divinité des astres et du tout ou de la nature universelle, était une doctrine très-ancienne qui remontait jusqu'aux temps les plus reculés, ajoute que toutes les autres institutions sont des fables controuvées pour en imposer au peuple, pour le soumettre au joug des lois et procurer ainsi l'utilité publique : telle est la coutume de représenter les dieux sous une forme humaine ou animale, et les autres choses de cette nature, qui en sont les suites (3).

(1) Juvenal., sat. 15, vers. 46, 47.
(2) Tertul., Apolog., cap. 6; Oper. p. 7. B. C, edit. Paris. 1672.
(3) Aristot., Metaphys., lib. XIV, cap. 8, Oper. tom. II, p. 1005, edit. Paris. 1629.

CHAPITRE XXI.

Quatrième réflexion générale. La sagesse et la philosophie humaines ne suffisaient point par elles-mêmes, sans un secours supérieur, pour retirer le genre humain du polythéisme et de l'idolâtrie, ni pour rétablir dans le monde la connaissance de la vraie religion et le culte du vrai Dieu. Ni les philosophes, ni les prêtres, ni les magistrats n'étaient capables de procurer la conversion du monde païen. Le mal était si grand et si général, qu'il n'y avait qu'une révélation divine extraordinaire qui pût y remédier. Les plus sages des païens ont reconnu leur profonde ignorance à l'égard des choses de Dieu, et le besoin qu'ils avaient d'une révélation divine.

§ 1. *Moyen d'apprécier au juste la force réelle de la raison humaine.*

La connaissance de Dieu n'est point un fruit de la sagesse humaine, dit l'apôtre saint Paul (1). C'est une sentence confirmée par les faits. Les considérations que nous avons faites jusqu'ici montrent d'une manière assez évidente combien on devait peu compter sur la sagesse et la philosophie humaines pour retirer le genre humain du polythéisme et de l'idolâtrie où il était tombé, et le ramener à la connaissance de la vraie religion, et au culte du vrai Dieu, dont il s'était éloigné. Si Dieu n'y avait point employé d'autre remède, le monde serait encore idolâtre.

Depuis que la raison est éclairée des vives lumières du christianisme, il lui est aisé d'exagérer ses forces. Les hommes élevés dans le sein de la religion chrétienne, auxquels on a appris de bonne heure les vérités saintes qu'elle nous enseigne, peuvent cultiver ces découvertes, trouver d'eux-mêmes les arguments qui en assurent la certitude ; mais ils se trompent s'ils attribuent tout cela à leur pénétration naturelle. Le seul moyen d'apprécier au juste la force de la raison humaine et ce qu'on peut en attendre, c'est d'examiner ce qu'elle a produit lorsqu'elle a été livrée à elle-même. Voyons donc jusqu'où elle est parvenue en matière de religion, dans les siècles et chez les peuples les plus éclairés, lorsque les arts, les sciences et la philosophie avaient fait les plus grands progrès. Ce serait une présomption insupportable dans nous de supposer que nous avons plus de pénétration et de force d'esprit que ces génies vastes et sublimes qui ont fait et feront à jamais l'admiration de tous les âges. Si donc, avec tout leur savoir et leurs vastes connaissances, ils ont fait si peu de progrès dans la science de Dieu et de la vraie religion, et se sont laissé séduire par les erreurs du polythéisme et de l'idolâtrie, nous avons tout lieu de croire que nous n'eussions pas été plus sages qu'eux si Dieu nous avait abandonnés à nous-mêmes. Sans le bienfait inestimable de la révélation chrétienne, nous serions encore égarés dans les sentiers tortueux

(1) Première Epître aux Corinthiens, chap. I, v. 21.

de l'erreur, nous ignorerions les objets qu'il nous importe le plus de connaître.

§ 2. *Les philosophes ne firent et ne pouvaient rien faire contre l'excès de l'idolâtrie.*

Le siècle qui vit naître le christianisme n'était rien moins qu'un siècle d'ignorance par rapport aux sciences humaines. Mais les nations les plus savantes et les plus policées étaient précisément celles dont la religion était le plus corrompue : elles ignoraient Dieu et toutes les choses de Dieu. Quel remède à un si grand mal ? Quels moyens étaient les plus propres à détruire l'idolâtrie devenue presque générale, et à élever sur ses débris le plus pur théisme? Dira-t-on que la science et la philosophie humaines pouvaient seules opérer ce grand ouvrage? Il est vrai qu'il y avait parmi les païens des hommes d'un profond savoir, livrés tout entiers à l'étude et à la recherche de la nature des choses. Plusieurs d'entre eux voyagèrent dans des pays fort éloignés, cherchant partout la science et la sagesse. Des hommes de cette trempe pouvaient donc opposer d'excellentes instructions au torrent de l'idolâtrie, remontrer aux peuples les erreurs dont ils se repaissaient vainement, leur faire sentir l'absurdité de la superstition, leur faire connaître le vrai Dieu, et leur faire embrasser la seule religion digne de lui. Cependant le contraire est arrivé.

Ces savants, ces philosophes, ces sages, s'opposèrent-ils aux progrès de l'idolâtrie populaire ? Non. Songèrent-ils à réformer le monde ? Non. Se mirent-ils en devoir de combattre le système du polythéisme ? Non. Et quand ils l'auraient tenté, auraient-ils réussi ? Non. S'ils avaient eu des notions justes et pures de la Divinité, et qu'ils les eussent enseignées publiquement, leurs instructions auraient encore manqué d'une autorité propre à les faire recevoir. Aussi leurs dogmes passèrent toujours pour de vaines spéculations, pour le sentiment particulier d'un philosophe, ou tout au plus d'une secte philosophique. Le peuple, ne se mêlant point de ce qui se passait dans les écoles, n'en pouvait retirer aucun profit. Le polythéisme, l'idolâtrie et toute sorte de cérémonies superstitieuses s'accrurent sans cesse ; et jamais les philosophes ne convertirent seulement une seule bourgade.

Que dis-je ? les philosophes furent les apôtres de la superstition par leurs maximes et par leur exemple. Ils étaient donc tout à fait incapables de réformer le monde idolâtre ; et quelque grande que fût la réputation de leur savoir et de leur sagesse, on n'en devait rien attendre pour produire une réforme si difficile. La force de la raison humaine fut mise à l'épreuve pendant plusieurs âges. La philosophie, dit M. Locke, semble avoir exercé toute sa force : elle a fait tout ce qu'elle a pu, et tout ce qu'elle a fait n'a rien produit. La raison humaine a montré elle-même son insuffisance en fait de religion. Sa lumière faible et incertaine n'est point un guide sûr dans ces matières. Toutes les fois que les hommes n'en ont point voulu suivre d'autre, ou ils ont sapé les fondements de toute religion, ou ils en ont corrompu les principes les plus simples, ou ils ont mêlé à un petit nombre de vérités mal éclaircies des erreurs monstrueuses qui achevaient de les défigurer. La raison peut être et a été effectivement d'un grand usage sous la direction et en suivant les lumières d'une révélation divine : lorsque, se fiant en sa propre force, elle a voulu être indépendante dans ses recherches et ses jugements, tracer de nouvelles routes, inventer des systèmes, elle a fait beaucoup de tort à la religion, elle a conduit les hommes à l'athéisme, au scepticisme, à l'apostasie ou bien à l'idolâtrie, à la superstition et à toutes sortes d'erreurs.

§ 3. *Insuffisance des prêtres, des magistrats et des législateurs au même égard.*

Si les philosophes ne pouvaient réformer le monde idolâtre, de qui devait-on attendre une telle réforme ? Ce n'est sûrement pas des prêtres, dont l'office particulier était de maintenir le crédit des dieux et de leur culte. Ils étaient chargés de veiller aux droits de la superstition païenne : c'était leur devoir. Quand même ils eussent été convaincus de la vanité de l'idolâtrie, ils se seraient bien donné de garde de la faire sentir au peuple. Ils vivaient aux dépens de la superstition du peuple, qui était tout à la fois la base de leur crédit et le principe de leur subsistance ; qu'auraient-ils fait sans cette superstition ?

Mais les législateurs, les politiques, les magistrats ne pouvaient-ils pas s'opposer efficacement à l'idolâtrie ? Supposé que ce fût là leur dessein dans l'établissement des mystères, il est évident qu'une telle institution ne pouvait produire aucun effet sur le peuple, qui n'y participait pas. Les lois de chaque ville et de chaque contrée établissaient publiquement le culte idolâtrique. Les plus fameux législateurs firent de l'idolâtrie la base de leurs constitutions civiles ; et tous leurs écrivains politiques adoptèrent le même principe.

Platon désirait que les rois fussent philosophes, ou que les philosophes fussent assis sur le trône. Alors peut-être la science réunie à l'autorité aurait pu produire ce que l'une ne pouvait effectuer sans le secours de l'autre : les abus auraient été connus, sentis et rectifiés : une meilleure religion se serait élevée sur les débris du paganisme. Que ne devait-on pas attendre d'un roi philosophe ? Tel était Marc Antonin, aussi excellent empereur que grand philosophe. Cependant réforma-t-il la religion païenne ? Entreprit-il d'établir le culte du vrai Dieu ? Au contraire, il observa religieusement les rites du culte populaire : il adora les dieux de la nation, et montra beaucoup de zèle pour le maintien de l'idolâtrie.

Quels autres moyens la sagesse humaine pouvait-elle employer pour convertir le monde, que les leçons des philosophes et des sages, les instructions des prêtres, les lois et les constitutions civiles des législa-

teurs, l'autorité des magistrats? Toutes ces ressources furent inutiles. Le peuple devait-il donc être abandonné à lui-même, à son ignorance, à ses erreurs? Il était dans un état de corruption que l'on a peine à concevoir. Cicéron nous en donne une idée lorsqu'il dit que la lumière naturelle était éteinte (1). Quant aux faibles restes de l'ancienne tradition d'un Dieu, d'une providence et d'un état à venir, tradition qui devait son origine à une révélation céleste, ils étaient presque effacés par une foule d'erreurs et de superstitions. Qu'aurait donc pu faire le peuple pour se tirer de l'affreux état où il était, lorsque ni les philosophes, ni les prêtres, ni les magistrats ne pouvaient lui donner aucun secours à cet égard? Le genre humain était tombé dans une condition si déplorable et en même temps si favorable à ses passions; il y était si accoutumé; ses propres préjugés, les maximes et les exemples des philosophes, les lois civiles, la coutume des ancêtres, tout, en un mot, la lui peignait sous des traits si avantageux, que quand il aurait pu en sortir, il ne l'aurait pas voulu. Il ne faut plus s'étonner si, malgré les progrès de l'esprit humain dans les sciences, les principes et les mœurs des hommes se corrompirent de plus en plus: partout les vices les plus abominables accompagnaient les superstitions les plus affreuses. Les uns et les autres étaient parvenus au dernier degré de l'atrocité, lorsque le Sauveur du monde se montra aux hommes pour les convertir (2).

§ 4. *Tentatives inutiles pour relever le crédit de la philosophie païenne.*

Lorsque le christianisme eut fait quelques progrès, quelques esprits subtils firent de nouveaux efforts pour rétablir le crédit de la philosophie païenne, et la porter à un plus haut degré de réputation qu'elle n'avait été auparavant. Les éclectiques se proposèrent de rassembler ce qu'il y avait de meilleur dans la doctrine de chaque secte philosophique, et d'en former un seul corps ou système. L'école d'Alexandrie se rendit fameuse, et il faut convenir, à sa gloire, qu'elle surpassa en plusieurs choses toutes celles qui l'avaient précédée: elle s'expliqua d'une manière plus positive et plus claire sur l'unité de Dieu; elle parla d'une manière plus noble et plus sublime des attributs divins; mais il y a tout lieu de présumer qu'elle devait ces notions à la lumière de la révélation chrétienne, quoiqu'elle eût trop de vanité pour l'avouer.

Eusèbe nous apprend que, dès le premier siècle du christianisme, il s'établit une école de science sacrée parmi les chrétiens d'Alexandrie; elle subsistait encore de son temps. Elle était remplie d'hommes renommés pour leur éloquence et leurs profondes connaissances dans les choses saintes. On parle surtout d'un célèbre Pantænus qui était à la tête de cette école, vers la fin du second siècle de l'ère chrétienne, et qui avait été élevé dans les principes de la philosophie stoïcienne (1). Saint Jérôme rapporte la même chose: il ajoute que Pantænus eut pour successeur Clément d'Alexandrie, qui était aussi un homme d'un grand savoir et très-versé dans la philosophie des païens (2). Le célèbre Ammonius Saccas, philosophe d'Alexandrie, dont Porphyre et Hiéroclès font un si grand éloge, que les derniers platoniciens et pythagoriciens regardaient comme leur père, et duquel ils faisaient descendre ce qu'ils appelaient la succession sacrée, vécut et mourut chrétien, comme Eusèbe et saint Jérôme l'assurent; c'est aussi le sentiment le plus commun des savants. Quand on supposerait avec Fabricius qu'Ammonius Saccas fût un autre que cet Ammonius dont parlent Eusèbe et S. Jérôme, il est toujours prouvé, par l'aveu même de Porphyre, qu'il avait été élevé dans le christianisme par des parents chrétiens Quoique Porphyre prétende qu'ayant atteint l'âge de raison il prit un grand goût pour la philosophie, et mena une vie conforme aux lois de son pays, c'est-à-dire qu'il embrassa le paganisme, il est néanmoins naturel de croire qu'il était instruit des principes du christianisme, et qu'il fit usage dans sa philosophie de plusieurs vérités sacrées, révélées par le judaïsme ou le christianisme. Il avait pour disciples des chrétiens et des païens, entre autres le célèbre philosophe Plotin et le fameux Origène, qui, selon Porphyre, était fort assidu à ses leçons, et fit de rapides progrès dans la philosophie sous un si excellent maître. Les philosophes païens qui sortirent de cette école, déguisèrent des notions tirées de l'Ecriture sainte sous le voile de la philosophie et de la théologie païennes, ce qui fit qu'ils parurent s'élever beaucoup au-dessus de leurs prédécesseurs. Cependant ils ne firent aucun effort pour retirer le peuple de son idolâtrie; ils employèrent plutôt leur science et leur crédit à relever le paganisme expirant, à le présenter sous des traits supportables, à accommoder leur système philosophique à celui de la religion nationale pour soutenir l'un par l'autre. Que l'on juge, d'après cet exposé, ce que l'on devait atten-

(1) Cicero, Tuscul. Quæst., lib. III, cap. 1.

(2) Le docteur Sykes, que j'ai eu si souvent occasion de citer, pour combattre son sentiment qui attribue toutes les connaissances des païens aux seules forces de la raison humaine, convient de l'utilité et de la nécessité de la révélation divine, dans les circonstances où se trouvait le monde idolâtre, quelque prévenu qu'il soit en faveur des philosophes du paganisme. « Quoique les païens, dit-il, découvrissent et connussent tant de choses touchant la Divinité et un état à venir; le grand nombre d'absurdités qu'ils y avaient ajoutées, l'idolâtrie grossière établie partout, la quantité de fables mêlées à la vérité, les faussetés apparentes si fortement accréditées, le risque évident et prochain que courait le sage qui se hasardait à leur montrer la vérité: tout cela exigeait une réforme qui rappelât les hommes à la vraie règle des actions. Il était au-dessus des forces du plus sage, d'écarter les immenses décombres qui s'étaient amassés par degrés sur le bel édifice de la vérité: il n'aurait pas même osé l'entreprendre: la lumière ne pouvait percer par aucun endroit: ce qui faisait dire à Socrate qu'il fallait se tenir tranquille et attendre avec patience que quelque dieu vînt instruire les hommes et dessiller leurs yeux. » Il venait de dire que « l'erreur avait prévalu partout, et qu'il n'y avait point de pouvoir humain qui pût la combattre efficacement. »

(1) Eusèbe, Histoire ecclésiastique, liv. V, chap. 10.

(2) Hieronym., de Viris illustr., cap. 38.

dre de ces philosophes pour la réforme du genre humain. Ceux qui voudront avoir une juste idée de la nouvelle philosophie qu'ils introduisirent, peuvent consulter le savant Fabricius, qui en a fait un exposé fidèle dans les prolégomènes qu'il a mis à la tête de la Vie de Proclus, par Marin.

§ 5. *Les philosophes reconnaissent la nécessité d'une révélation divine.*

Je terminerai ce qui regarde les philosophes païens, en observant que, quelque haute idée qu'ils eussent de leur propre sagesse, les plus savants d'entre eux comprirent néanmoins, qu'à l'égard des matières divines, ils étaient dans l'ignorance et l'incertitude, et qu'ils avaient besoin d'une révélation ou instruction divine pour les conduire à la connaissance de Dieu et de la religion (1). J'en ai déjà touché quelque chose dans les chapitres X et XI, et j'y renvoie le lecteur. Je me contenterai d'ajouter ici quelques passages relatifs au même objet.

Platon observe, à la fin du livre VI de la République, qu'il y a une grande analogie entre le soleil et le souverain bien, par lequel il entend Dieu. *L'un est dans le lieu visible, par rapport à la vue et aux objets qu'elle aperçoit, ce que l'autre est dans le lieu idéal, par rapport à l'intelligence et aux êtres intelligibles. Vous savez*, ajoute-t-il, *que lorsqu'on tourne les yeux vers des objets qui ne sont pas éclairés par le soleil, mais par les astres de la nuit, on a peine à les discerner, qu'on est presque aveugle et que la vue n'est pas nette...; mais que, quand on regarde des objets éclairés par le soleil, on les voit distinctement et que la vue est très-nette... Comprenez*, poursuit-il, *que la même chose arrive par rapport à l'âme. Quand elle fixe ses regards sur des objets éclairés par la vérité et par l'Etre, elle les voit clairement, les connaît et en a ce qu'on appelle l'intelligence; mais lorsqu'elle jette les yeux sur des objets enveloppés de ténèbres, c'est-à-dire sur ce qui naît et périt, sa vue s'émousse et s'obscurcit, elle n'a que des doutes et des opinions qui changent à toute heure, en un mot elle paraît tout à fait destituée d'intelligence... Tenez donc pour certain que ce qui répand sur ce que nous connaissons la lumière de la vérité, ce qui donne à l'âme la connaissance, c'est le souverain bien (ou Dieu), et qu'il est le principe de la science et du vrai connu par l'intelligence. Quelque belles que soient la science et la vérité, vous pouvez assurer, sans crainte de vous tromper, que le bien les surpasse en beauté. Et comme, dans le lieu visible, on peut dire que la lumière et la vue ont quelques traits de ressemblance avec le soleil, mais qu'il est faux de dire qu'elles sont le soleil; de même, dans le lieu intelligible, on peut regarder la science et la vérité comme des images du bien; mais on aurait tort de prendre l'une ou l'autre pour le bien même, dont la nature est d'un prix infiniment plus relevé... Sa beauté doit être au-dessus de toute expression, puisqu'étant la source de la science et de la vérité il est plus beau qu'elles* (1).

Dans un autre dialogue de Platon, Socrate donne des leçons à un jeune homme nommé Théagène, que son père lui avait envoyé pour apprendre la sagesse. A la fin de ce dialogue, le philosophe dit à Théagène, que s'il veut faire des progrès dans la science de la sagesse, il doit s'adresser à Dieu, lui demander l'intelligence des choses divines, et pour cet effet lui faire des prières et des sacrifices. On pourrait dire que le dieu dont Socrate parle ici, est l'oracle d'Apollon, qu'il recommande ailleurs de consulter en matière de religion. Il paraît néanmoins, tant par le passage du livre VI de la République que je viens de citer, que par un autre du premier Alcibiade que je vais rapporter en substance, qu'il entend parler de la nécessité d'une révélation divine pour parvenir à la vraie sagesse. Socrate, accompagnant Alcibiade au temple, prend de là occasion de lui remontrer qu'il ne sait pas prier, qu'il s'adresse aux dieux sans savoir ce qu'il convient de leur demander. Il l'exhorte à leur demander l'intelligence : Car, dit-il, il est nécessaire que le brouillard épais qui couvre votre entendement soit dissipé, afin que vous puissiez dans la suite distinguer au juste le bien d'avec le mal. Il l'exhorte à attendre patiemment que quelqu'un vienne l'instruire, lui et tous les hommes, de la manière dont on doit se comporter envers les dieux. Il parle d'une manière mystérieuse et presque prophétique de cette personne qui doit venir dissiper les ténèbres où les hommes sont égarés. Et lorsqu'Alcibiade lui demande s'il est à propos de différer l'oblation des sacrifices jusqu'à ce qu'elle vienne, il répond qu'il vaut mieux prendre ce parti que de courir les risques de ne savoir si en offrant des sacrifices on plaira à Dieu, ou si on ne lui plaira pas. C'est comme s'il lui eût dit : Dans l'état d'ignorance où nous sommes, nous avons besoin d'une révélation divine pour savoir comment il faut prier et adorer les dieux (2).

Le philosophe Plutarque commence son traité d'Isis et d'Osiris, en disant qu'*il convient à toutes les personnes sensées de demander toutes les bonnes choses aux dieux; mais qu'il importe surtout de leur demander la*

(1) Voyez à ce sujet le discours du docteur Clarke sur la Religion naturelle et révélée, prop. VII. Le lord Bolingbroke, dans ses remarques sur cet endroit du livre de Clarke, avoue que Platon insinue dans plusieurs endroits que les hommes ont besoin d'une révélation divine; mais il prétend en même temps que le sentiment particulier de Socrate, de Platon ou des autres philosophes, ne prouve pas la réalité de ce besoin. C'est un point que j'ai examiné ailleurs, *Vue des écrivains déistes*, etc. J'observe seulement ici que, de son propre aveu, ces philosophes ont reconnu la nécessité d'une révélation divine dans l'état d'aveuglement où étaient les hommes par rapport à la religion. *Oeuvres de Bolingbroke*, vol. V, p. 214, 215, 216, edit. in-4°, en anglais.

(1) Platon, dialogue de la République ou de la Justice, livre VI, vers la fin.

(2) Je citerai ici un passage remarquable concernant la nécessité de la révélation : il est d'un auteur qui ne penche pas vers la superstition. « Il faut nécessairement que Dieu ait ordonné un culte à l'homme. Quel chaos affreux ne s'ensuivrait-il pas, si chacun avait une pensée différente sur le culte qu'on doit à la Divinité? L'esprit de l'homme, sujet à s'égarer, retomberait bientôt dans les erreurs de l'idolâtrie. » Lettres juives, lettre XXIII.

connaissance des dieux, autant que les hommes sont capables de la recevoir, parce que c'est le plus grand don que Dieu puisse faire à l'homme, ou que l'homme puisse obtenir de la bonté divine. Ce langage d'un polythéiste fait voir combien il était persuadé que les hommes ne sauraient parvenir d'eux-mêmes à la connaissance des choses divines, et qu'ils ont besoin pour cela d'un secours surnaturel. Iamblique, dans la Vie de Pythagore, dit, en parlant des principes du culte religieux : *Il est manifeste qu'il faut faire ce qui plaît à Dieu, mais il n'est pas aisé de savoir ce qui lui plaît, à moins que Dieu ne vienne lui-même l'apprendre aux hommes, ou quelqu'un de sa part, ou qu'il ne leur communique cette connaissance par quelque moyen surnaturel et divin* (1). Tous les derniers platoniciens et pythagoriciens en général, Porphyre, Iamblique, Hiéroclès, Proclus et les autres, quoique ennemis déclarés du christianisme, convenaient de la nécessité d'une révélation, illumination ou instruction divine, pour apprendre aux hommes la science de Dieu et la manière dont il doit être adoré. Ils ne firent pas l'usage qu'il convenait de faire d'un si excellent principe. Il aurait dû les porter à se soumettre aux lumières de la révélation chrétienne, à croire aux vérités qu'elle leur annonçait et qu'elle confirmait par tant de prodiges. Ils aimèrent mieux se faire initier aux mystères établis dans les diverses parties du monde, croyant y trouver la sagesse qu'ils cherchaient, et s'appliquer à l'étude de la science théurgique, qui était un assemblage de cérémonies magiques dont ils se flattaient que la pratique leur procurerait une communication intime avec les dieux. Mais bientôt la vanité de leurs prétentions fut mise en évidence : ils disparurent de dessus la terre, le christianisme anéantit toutes les sectes philosophiques.

CHAPITRE XXII.

Cinquième et dernière réflexion générale. La révélation chrétienne convenable aux besoins du genre humain. Le glorieux changement que le christianisme opéra dans le monde, surtout par rapport à la religion. Ce changement opéré par les plus faibles moyens en comparaison des grandes difficultés qui semblaient s'y opposer. Le christianisme publié dans le temps le plus propre, et accompagné des plus grandes marques d'évidence. Combien nous devons remercier Dieu de ce don précieux, et combien nous devons tâcher d'en profiter. Combien il est essentiel de conserver la religion chrétienne dans sa pureté.

§ 1. *La révélation chrétienne préparée par la révélation judaïque.*

La religion était dans l'état le plus déplorable chez les nations païennes. L'idolâtrie, parvenue au dernier période d'absurdité, ne pouvait plus recevoir de remède efficace de la part des hommes : toutes les ressources de la sagesse humaine étaient épuisées. Dieu, dont la bonté est infinie, accorda au monde une nouvelle révélation, plus excellente que les précédentes, qui devait être publiée aux gentils et accompagnée des plus grandes marques d'évidence. Les articles fondamentaux de la religion avaient été communiqués aux hommes dès le commencement par une révélation divine. Ces premières connaissances étant ou perdues ou étrangement corrompues, il fallait une nouvelle révélation pour les rétablir : tout autre moyen avait été trouvé infructueux.

Il est vrai que la révélation contenue dans les écrits de Moïse et des prophètes était très-propre à conduire ceux à qui elle avait été faite, à la connaissance du vrai Dieu et de son culte, à leur faire adorer le Dieu suprême créateur et gouverneur de l'univers, et à les préserver de l'idolâtrie. Elle fut utile, à cet égard, non-seulement aux Juifs, mais encore à plusieurs des gentils au milieu desquels ils se trouvaient dispersés. Si les païens avaient voulu examiner les lois et la religion des Juifs qui vivaient parmi eux, ils auraient eu occasion de se convaincre de l'impiété et de l'absurdité de l'idolâtrie. Mais la révélation judaïque n'avait été publiée immédiatement qu'à une nation particulière, elle n'était faite que pour le peuple choisi qui devait se distinguer de tous les autres par l'observation des rites et usages qu'elle prescrivait. Cette exception, quoique nécessaire, vu les circonstances, et établie sans doute pour de sages desseins (1), fut une prévention contre elle aux yeux des autres nations. Il y avait de plus des vérités de la plus grande importance dont la découverte était réservée pour une autre révélation, que la sagesse divine devait faire dans des siècles plus éloignés, et qui devait être publiée à tous les peuples de la terre, étant d'un usage universel. La révélation judaïque n'était donc pour ainsi dire qu'une préparation à la révélation chrétienne : ses rites et ses pratiques cérémonielles n'étaient pas seulement accommodés au temps où ils furent ordonnés ; il y en avait un grand nombre qui étaient des types des choses futures, annonçant de loin ce qui devait s'accomplir lorsque le temps convenable serait venu.

§ 2. *Prédictions qui regardaient le Messie.*

Il y avait une ancienne tradition conservée parmi le peuple d'Israël, qui portait qu'un glorieux descendant de David viendrait pour le bien commun de tous, et que toutes les nations de la terre seraient bénies en lui. Cette tradition, répandue dans les écrits sacrés des Juifs, était l'objet de plusieurs prédictions expresses. Non-seulement il était dit qu'il sortirait de leur nation ; mais encore la tribu,

(1) Iamblic., in Vita Pythagoræ, cap. 28.

(1) Sans les rites particuliers et distinctifs des Juifs, ils auraient probablement été confondus avec les autres nations et enveloppés dans le tourbillon de l'idolâtrie générale, à laquelle ils étaient fort enclins. Mais lorsqu'ils auront pleinement établis dans le culte du vrai Dieu, de cette manière opposé à l'idolâtrie, et que le temps d'une nouvelle révélation fut venu, alors l'économie judaïque, destinée à lui servir de préparation, et les rites qui distinguaient les Juifs des autres peuples durent être abrogés, afin qu'il n'y eût plus qu'une religion, celle de Jésus-Christ.

la famille et la maison dont il devait être issu, étaient annoncées avec le lieu de sa naissance et le temps de son avénement. Il était dépeint par des traits et des caractères remarquables, dont quelques-uns paraissaient ne pouvoir pas s'accorder dans la même personne, quoiqu'il les ait tous remplis avec la dernière exactitude. Il était prédit en termes clairs que par lui toutes les nations seraient converties de leur polythéisme et de leur idolâtrie, qu'elles seraient ramenées à la connaissance et au culte du vrai Dieu ; que les gentils recevraient sa loi, qu'ils mettraient leur confiance en lui, qu'ils briseraient leurs idoles. Ces prédictions furent annoncées par différentes personnes dans des temps différents et en plusieurs manières pendant une longue suite de siècles.

§ 3. *Publication de l'Evangile.*

Les choses étant ainsi préparées, au temps précis marqué par les prophètes, il parut sur la terre une personne divine qui réunit tous ces caractères, qu'on n'avait jamais vus rassemblés dans aucun autre. L'accomplissement des prophéties qui le regardaient personnellement était un grand et glorieux témoignage en sa faveur. La divinité de sa mission fut encore démontrée par une suite de prodiges étonnants qu'il opéra et que ses disciples opérèrent en son nom. Sa résurrection arrivée le troisième jour après sa mort, son ascension opérée à la vue de ses disciples, la descente extraordinaire de l'Esprit-Saint qu'il leur envoya et qui les remplit de toutes sortes de vertus miraculeuses, comme il le leur avait promis, acheva de mettre le sceau à tant de merveilles.

Tel fut le Messie glorieux et divin par qui Dieu voulut révéler aux hommes sa volonté et les vérités les plus importantes à savoir. Pouvait-il charger de cette mission glorieuse quelqu'un qui en fût plus digne que son propre fils, ou qui pût s'en mieux acquitter ? La révélation qu'il apporta du ciel sur la terre était adaptée aux besoins actuels du genre humain. Il enseigna la perfection de la morale, donna à ses préceptes la sanction la plus puissante : il les confirma par son autorité divine ; il y joignit l'exemple de sa propre vie. Il développa les dogmes du jugement dernier, d'un état de récompenses et de peines futures, dont la notion était fort obscurcie et affaiblie tant par la corruption des mœurs que par les faux raisonnements de la philosophie profane. Lorsque tout le genre humain, coupable devant Dieu, avait mérité d'être écrasé sous le poids de sa colère, à cause de ses crimes multiplies, mais surtout pour son idolâtrie sacrilége, il vint offrir aux hommes les trésors de sa miséricorde divine, et leur révéler au nom de Dieu les desseins de sa providence pour la réconciliation des pécheurs. Il assura le pardon de leurs péchés à tous ceux qui s'en repentiraient sincèrement. Il leur annonça que Dieu, en vue des mérites du divin rédempteur qu'il leur avait donné, couronnerait d'une résurrection bienheureuse et d'une vie éternelle la vertu sincère, mais toujours imparfaite de ceux qui le serviraient selon leur pouvoir. Mais afin que les méchants n'abusassent pas de la bonté de Dieu pour l'offenser, il menaça des plus sévères châtiments ceux qui, persistant dans le crime, mourraient dans l'impénitence. Tous ces articles de la plus grande importance furent les sujets de la révélation chrétienne.

§ 4. *Combien la révélation chrétienne était propre à convertir les idolâtres.*

Ce que je dois considérer spécialement ici, c'est que la révélation chrétienne était merveilleusement propre à retirer les nations de l'idolâtrie et du polythéisme où elles étaient plongées, à les ramener à la connaissance et à la pure adoration du vrai Dieu, créateur et souverain arbitre de l'univers. Elle contient les notions les plus justes, les plus claires et les plus sublimes de Dieu et de ses perfections incomparables : de sa puissance créatrice qui tira le monde du néant, de la sage providence avec laquelle il gouverne tous les événements, prenant soin des plus petites choses comme des plus grandes, de sa sainteté, de sa bonté, de sa justice, de sa veracité. Ces découvertes devaient naturellement donner aux hommes la plus haute idée de Dieu et leur inspirer pour ce grand Etre, les dispositions de cœur les plus saintes et les plus pures, des sentiments de l'amour le plus affectueux, d'une crainte respectueuse, d'une vénération profonde, d'une soumission sans réserve, d'une résignation parfaite à sa volonté et d'une entière confiance en lui.

Pour mieux sentir combien la révélation chrétienne fut utile aux hommes, considérons que l'Ecriture sainte nous représente les idolâtres comme soumis à l'empire de Satan. Malgré les premières révélations divines faites aux pères de l'espèce humaine, malgré les restes de l'ancienne tradition conservés parmi les nations, malgré le langage éloquent des œuvres de la création qui annoncent sans cesse leur auteur, les gentils avaient quitté le culte du Dieu vivant dont ils avaient perdu la connaissance : leur apostasie les avait rendus esclaves du démon, de cet esprit lui-même apostat et des coupables compagnons de sa révolte. J'ai fait voir en plusieurs endroits de cet ouvrage que les païens adoraient les êtres malfaisants reconnus pour tels (1). Saint Paul dit expressément que les gentils sacrifiaient aux démons : et les Livres saints entendent ordinairement par les démons des esprits méchants (2). Les auteurs païens les

(1) Voyez le chapitre V.

(2) Origène exprime le vrai sens que les premiers chrétiens donnaient au mot δαίμων, lorsqu'il dit que « le culte rendu aux dieux était le culte des démons, parce que tous les dieux des nations étaient des démons » [illegible] δαιμόνων ἡ πατρία τῶν ἐθνῶν [illegible]. Ces paroles sont tirées du psaume XCV, v. 5. « La traduction des Septante ; et [illegible] les auteurs chrétiens appliquent ce passage aux faux dieux. Origène [illegible] ensuite que les chrétiens regardaient le culte des [illegible] comme pernicieux et détestable, [illegible]. Plus il ajoute : « Nous disons que le culte a été [illegible] par les Grecs [illegible] des dieux et qu'il [illegible] avec des [illegible] et des temples [illegible] le culte des démons » [illegible]

plus dignes de foi conviennent aussi du culte que l'on rendait aux êtres malfaisants. Plutarque assure qu'il était commun à plusieurs nations : il en rapporte quelques cérémonies par lesquelles on se proposait d'apaiser la colère des démons et d'adoucir leur méchant caractère. Il donne le nom de méchants démons à ceux qui exigeaient des sacrifices humains; mais il serait aisé de prouver qu'il n'y eut presque pas de divinités païennes auxquelles on n'offrît de pareils sacrifices, sans en excepter le très-grand et très-bon Jupiter. Plusieurs oracles avaient ordonné des sacrifices humains. Les oracles sibyllins, pour qui les Romains avaient tant de vénération, demandèrent en certaines occasions le sang des hommes (1). Enfin ces sacrifices affreux continuèrent d'être en usage dans les plus beaux siècles d'Athènes et de Rome, au moins dans quelques circonstances particulières, jusqu'à la venue de Jésus-Christ et même encore quelque temps après (2).

Porphyre, aussi zélé partisan du paganisme, qu'ennemi déclaré de la religion chrétienne, va jusqu'à dire que le dieu Sérapis, la principale divinité des Egyptiens et que le peuple adorait comme le Dieu suprême, était le prince des mauvais démons (3). Ce savant philosophe prétendait, comme je l'ai observé ci-dessus, que ces êtres malfaisants aimaient beaucoup qu'on leur rendît des honneurs divins, qu'on leur adressât des prières, qu'on leur offrît des sacrifices. Non-seulement il convient qu'on les adorait, il tâche encore de justifier ce culte sous prétexte qu'il était nécessaire pour se les rendre favorables, et en obtenir les biens temporels de ce monde, dont ils étaient les dispensateurs. Le même Porphyre, cité par Eusèbe, parle d'un oracle d'Apollon qui ordonnait de commencer par faire des sacrifices au démon pour se préparer à voir immédiatement la Divinité (4).

L'Evangile de Jésus-Christ avait pour objet de détruire l'empire de Satan sur les païens, d'abolir le culte des idoles, de renverser leurs autels et d'élever sur leurs débris le royaume visible et le culte du vrai Dieu. Le Fils de Dieu, dit l'apôtre saint Jean, s'est manifesté pour détruire les œuvres du diable (5). Le but de la mission des apôtres était de prêcher l'Evangile à toutes les nations, de faire briller la vive lumière d'une religion pure au milieu des ténèbres du paganisme, de délivrer les hommes de l'esclavage de Satan pour les remettre sous l'empire de Dieu (6).

§ 5. *Faiblesse apparente des moyens dont Dieu se servit pour l'établissement du christianisme.*

Ce grand dessein fut exécuté par des moyens très-faibles en apparence. C'est que Dieu voulait faire éclater sa puissance et non celle des hommes (1). L'empire que Satan avait usurpé, fondé sur l'idolâtrie et le polythéisme, semblait être inébranlable ; il avait pour lui la prescription de plusieurs âges, des préjugés anciens et universels (2), l'autorité des magistrats, la force des lois, l'adresse des politiques, la fourberie des prêtres, la science et l'éloquence des philosophes, l'exemple des sages. Il était pour ainsi dire engrené avec la constitution civile et regardé comme essentiel au bien public et à la prospérité de l'Etat ; d'un côté, il était défendu par toutes les puissances du monde ; il était appuyé de l'autre par tous les plaisirs et les avantages humains : il flattait les vices et les passions des hommes, l'ambition et la sensualité. Cependant dès que Jésus-Christ parut, au moins dès que les apôtres de l'Evangile se mirent à prêcher au nom et par l'esprit de Jésus crucifié, l'empire visible de Satan reçut un échec considérable. Jamais on n'avait vu une révolution aussi subite dans les esprits que celle qu'opéra le christianisme. De tous côtés des milliers de païens quittaient leurs idoles pour adorer et servir le vrai Dieu, qui les délivrait du pouvoir de Satan pour les mettre sous l'empire de son Fils bien-aimé. L'ancien culte fut négligé, les temples des idoles abandonnés ou détruits, les faux dieux méprisés. Les oracles qui avaient séduit si longtemps les hommes, gardèrent le silence (3). Au lieu de cette génération nombreuse de dieux et de déesses que les païens admettaient et adoraient, un grand nombre d'entre eux ne connurent

ναοῖς θεῶν θρησκείαν. Origenes contra Celsum, lib. VII, pag. 578.

(1) Plutarch., Quæst. Rom., quæstione LXXXIII, Oper. tom. II, p. 284; A, edit. Francof.

(2) Voyez ci-devant, chapitre 7 de cet ouvrage.

(3) Apud Euseb., Præparat. Evangel., lib. IV, cap. 23.

(4) Id., ibid., lib. IV, cap. 20.

(5) Première Epître de saint Jean, chapitre III, v. 8.

(6) Actes des apôtres, chapitre XXVI, v. 17, 18.

(1) Seconde Epître de saint Paul aux Corinthiens, chapitre IV, v. 7.

(2) Il y a un passage dans Plutarque bien propre à faire sentir quelle est la force du préjugé, combien les usages religieux que les peuples ont hérités de leurs ancêtres sont sacrés parmi eux, non-seulement pour le vulgaire, mais aussi pour les philosophes; de sorte qu'il n'est pas permis de les révoquer en doute, ni même d'en demander la raison. Pemptudes désire de savoir comment l'amour est devenu un dieu : on lui répond : « Vous pouvez exiger des raisons et des démonstrations des choses indifférentes; mais pour ce qui regarde les dieux, la foi de nos pères nous suffit; c'est assez que l'on ne puisse pas trouver une meilleure opinion que la leur. Car cette foi est le fondement de toute la piété; et si l'on souffrait qu'elle fût ébranlée en un article, elle deviendrait incertaine dans tous les autres. » Cette façon de penser et de parler était un des grands obstacles qui s'opposaient à la réforme du paganisme, faisant regarder toute tentative à ce sujet comme une impiété et une profanation. Plutarch., in Amat., Oper. t. II, p. 578.

(3) Les oracles cessèrent environ ou un peu après la venue du Sauveur. C'est ce que prouve le témoignage des auteurs païens et chrétiens. Lucain dit, dans sa Pharsale, que, sous le règne de Néron, trente ans après la mort de Jésus-Christ, l'oracle de Delphes était muet : ce qui était réputé un grand désastre à cause de la grande réputation de cet oracle :

Non ullo secula dono
Nostra carent majore Deum, quam Delphica sedes
Quod siteat.

(Pharsal., lib. V, v. 3.)

Juvénal dit pareillement :

Delphis oracula cessant
Et genus humanum damnat caligo futuri.

(Satyr. VI, vers. 544.)

Lucien dit que, lorsqu'il alla à Delphes, l'oracle ne donnait plus de réponse : la prêtresse n'était plus inspirée. *Vid. Philar., Oper. tom.* I, p. 745, *edit. Amstel.* C'est ce qui paraît encore mieux par le traité que Plutarque a fait de la cessation des oracles.

et n'adorèrent plus qu'un Dieu. A cette foule de cérémonies absurdes et de rites impies succéda un culte pur, digne de l'Eternel. La lumière de l'Evangile se répandit avec une rapidité prodigieuse dans ces premiers moments. Saint Paul nous représente le christianisme comme répandu par tout le monde (1). Jésus-Christ l'avait prédit dans un temps auquel un pareil événement n'avait aucune sorte de probabilité humaine (2). Tacite parle de la multitude énorme des chrétiens de Rome, dans un passage où il montre combien il était prévenu contre eux : il parle aussi des tourments effroyables qu'ils subirent sous la persécution de Néron (3) : c'était un peu plus de trente ans après la mort de notre Sauveur. La fameuse lettre de Pline à Trajan, environ l'an soixante-dix de l'ère chrétienne, peut servir à apprécier le grand nombre de chrétiens qu'il y avait alors. Il dit qu'une multitude d'hommes et de femmes de tout âge et de toute condition professaient ouvertement le christianisme ; que la contagion de cette *superstition* avait gagné toutes les cités, même les villes et les villages ; que les temples des dieux étaient déserts, leur culte négligé, leurs autels sans sacrifices. Pline, emporté par sa prévention contre le christianisme, l'appelle une superstition excessive et méchante, mais il est forcé de rendre justice aux mœurs des chrétiens ; et tout le crime qu'il leur impute, c'est de s'assembler à certains jours marqués, de grand matin, pour chanter des hymnes au Christ et à Dieu, de s'engager par serment à ne commettre aucune mauvaise action, à ne point voler, à ne point commettre d'adultère, à garder leur foi, à rendre fidèlement ce qu'on leur confie. Il rend un aussi glorieux témoignage de leur fermeté et de leur constance, qu'il appelle pourtant une opiniâtreté inflexible ; il ajoute avoir ouï dire que rien n'est capable de forcer un vrai chrétien à offrir du vin et de l'encens aux idoles, ou à blasphémer le Christ (4). J'ai rapporté un passage de Justin, martyr, qui vivait au commencement du siècle suivant : il y est dit qu'on ne trouvera aucune nation grecque ou barbare, qui ne fasse des prières et des remercîments au Père et Créateur de l'univers au nom de Jésus crucifié.

Ce changement si grand et si subit dans la religion des nations s'opéra par la prédication de l'Evangile confirmée par le témoignage authentique que Dieu rendit aux apôtres du christianisme par des signes et des miracles, par les dons célestes qu'il leur donna suivant sa volonté (5). C'étaient autant de marques visibles d'une intervention divine, propres à réveiller l'attention des hommes et à leur faire adorer la puissance et la majesté du vrai Dieu. Ils voyaient les merveilles qui s'opéraient devant eux : ils voyaient dans les premiers prédicateurs de l'Evangile des hommes faibles et méprisables en apparence, destitués de tout secours humain, de tout avantage temporel, mais remplis de l'esprit de Dieu et de la force d'en haut, faire des œuvres extraordinaires qui surpassaient de beaucoup toute l'étendue de la puissance humaine : les démons mêmes leur étaient soumis au nom de Jésus-Christ. Je ne parle point de prodiges opérés dans un coin de la terre, ou seulement aux yeux de ceux dont la foi aurait pu être intéressée : ils faisaient des miracles devant tout le monde, à la vue de leurs plus violents ennemis, dont ils forçaient ainsi l'admiration. Satan était pour ainsi dire traîné en triomphe par le Sauveur, qui donnait à ses serviteurs un plein pouvoir sur lui. Jésus-Christ avait dit lui-même, par une vue prophétique : *J'ai vu Satan tomber du ciel comme un éclair* (1). Il croyait avoir son trône au plus haut des cieux : il prétendait qu'on lui rendît des honneurs divins : le voilà déchu de sa divinité. Son empire ténébreux est détruit ; Dieu a élevé sur ses débris son royaume auguste et saint, pour y faire entrer les nations, qui étaient esclaves de Satan.

(1) Epître de saint Paul aux Colossiens, chap. I, v. 6, 23. Epître aux Romains, chap. X, v. 18.
(2) Evangile selon saint Matthieu, chap. XXIV, v. 14.
(3) Ingens multitudo christianorum, dit Tacite, Annal., lib. XIV.
(4) Plin., Epistol., lib. X, epistola 97.
(5) Epître de saint Paul aux Hébreux, chap. II, v. 4.

§ 6. *La révélation faite aux hommes dans le temps le plus convenable à leurs besoins.*

La révélation chrétienne fut donnée au monde dans le temps qu'il en avait le plus grand besoin, lorsque l'aveuglement et la corruption du genre humain étaient parvenus au comble, et qu'il ne restait presque plus de traces de l'ancienne religion parmi les nations. Si elle eût été publiée plus tôt, avant que toutes les ressources de la sagesse et de la philosophie humaines fussent épuisées, le besoin que les hommes avaient de ce secours extraordinaire n'eût point été aussi sensible. Il fallait attendre que l'esprit humain fût parvenu au plus haut degré de culture : dans des siècles d'ignorance, l'établissement du christianisme aurait paru s'élever sur la faiblesse des peuples. De plus il eût été privé des avantages considérables qu'il retire de l'économie préparatoire du judaïsme, de cette longue suite de prophéties qui ont continué pendant plusieurs âges, et qui toutes avaient rapport au Messie, que la divine sagesse avait destiné pour être le Sauveur du monde et le vrai docteur de la loi divine. L'empire romain avait soumis la plus grande partie de l'univers connu ; et le christianisme fut annoncé à toutes les nations sujettes des Romains. De cette partie du monde, la plus savante et la plus civilisée, il pouvait aisément se répandre par toutes les autres. Attesté partout par des prodiges qu'on ne pouvait attribuer qu'à une puissance supérieure, suivi partout des caractères d'une évidence interne : la sublimité de ses dogmes, la pureté de sa morale, les mœurs irréprochables de ses apôtres, il fit des progrès surprenants, malgré les grands obstacles qu'il rencontra dans sa marche triomphante (2). Enfin le paganisme

(1) Evangile selon saint Luc, chap. X, v. 18.
(2) Les difficultés et les obstacles que le christianisme

si fermement établi, après avoir dominé pendant tant de siècles, fut exterminé. Peut-être que tout l'univers serait chrétien, si ceux qui embrassèrent au commencement cette sainte religion et qui l'ont professée depuis avaient eu le même zèle pour sa propagation, et pris autant de soins pour la maintenir dans sa pureté que les apôtres et leurs disciples. Nous ignorons quelles ressources Dieu s'est réservées dans les trésors de sa providence pour étendre son royaume visible sur tous les cœurs; mais plusieurs passages de l'Ecriture sainte nous donnent lieu de croire qu'un jour les Juifs et les gentils seront entièrement convertis à la foi chrétienne (1). Dans quelque temps que cet heureux événement ait lieu, il nous remplira d'une admiration agréable et rendra un illustre témoignage à la gloire de la providence divine.

§ 7. *Conclusion. Combien nous devons remercier Dieu des avantages qu'il nous a procurés par son Evangile.*

En attendant, rendons des actions de grâces au Seigneur des grands avantages dont nous jouissons sous l'Évangile par rapport à la religion et à la morale. *O que l'Evangile de notre Sauveur Jésus-Christ doit nous paraître grand et admirable! s'écrie Eusèbe. Il nous apprend à rendre un culte convenable au Dieu du soleil et de la lune, au Créateur du monde, qui est infiniment au-dessus et au delà de l'univers; à célébrer et glorifier, non les éléments de la matière, mais le grand Etre qui donne la vie, la nourriture et tous les biens. Nous n'adorons plus les diverses parties du monde, les êtres physiques et sensibles, ni tous les objets qui sont d'une nature corruptible. Nous n'adorons que la suprême intelligence, l'Esprit invisible qui est présent partout, l'architecte divin qui a fait l'univers et tout ce qu'il contient, qui fait éclater partout la puissance et la grandeur de sa divinité, qui est infiniment grand au ciel et sur la terre, qui gouverne le monde par des voies qui nous sont cachées et suivant les lois d'une sagesse ineffable* (1).

Si nous connaissons le vrai Dieu, si non-seulement les savants, mais encore les peuples les plus simples de la chrétienté ont de plus justes notions de sa providence et du culte qui lui est dû, que n'en avaient les philosophes et les sages du christianisme, à qui en sommes-nous redevables, sinon à la pure lumière de l'Evangile qui a brillé au milieu de nous? Quels remercîments, quelles louanges ne devons-nous donc pas à Dieu, qui nous a tirés des ténèbres où nous étions plongés, qui a fait luire sur nous le soleil de justice! Quels soins ne devons-nous pas prendre pour conserver dans toute sa pureté la religion qu'il nous a donnée, pour ne point corrompre les doctrines évangéliques par de fausses interprétations, pour ne point falsifier ses dogmes ni ses préceptes! L'étendue des avantages que nous procure le christianisme, et conséquemment de nos obligations, se fera encore mieux sentir, si nous considérons que l'Evangile en nous apprenant à connaître et adorer le vrai Dieu, nous a aussi enseigné la perfection de la morale dans sa juste étendue, confirmée par l'autorité la plus puissante et renforcée par la sanction des motifs les plus propres à faire impression sur les hommes: il nous a encore donné une pleine assurance de l'immortalité de nos âmes et d'une vie future d'une durée éternelle. Le monde païen avait besoin d'une révélation extraordinaire de Dieu pour être instruit dans la science des devoirs moraux, et pour être suffisamment éclairé sur l'économie future des peines et des récompenses réservées au vice et à la vertu. C'est ce que je me propose de faire voir dans les deux autres parties de cet ouvrage.

eut à surmonter, sont très-bien représentés par M. West, dans ses excellentes observations sur l'histoire et la résurrection de Jésus-Christ.

(1) L'auteur des Lettres Juives loue beaucoup la force et le courage des premiers chrétiens, et surtout des apôtres: « Il faut avouer, dit-il, que c'étaient de grands hommes, qui versèrent leur sang pour retirer les hommes de l'idolâtrie; et si l'unité de Dieu est connue dans le monde entier, c'est à eux que l'on en est singulièrement redevable. »

(1) Euseb., Præparat. Evangel., lib. III, cap. 6, p. 96, 97, edit. Paris., 1628.

Seconde partie.

L'UTILITÉ ET LA NÉCESSITÉ DE LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE, DÉMONTRÉES PAR L'ÉTAT DE LA RELIGION DANS LE PAGANISME, RELATIVEMENT A LA MORALE.

Avant-propos.

Nécessité d'avoir de justes notions en fait de morale.

Après avoir considéré, dans la première partie de cet ouvrage, l'état déplorable de la religion dans l'ancien monde païen, relativement à la connaissance et au culte d'un seul vrai Dieu, après avoir montré combien le genre humain avait besoin d'une révélation divine extraordinaire, pour sortir de l'aveuglement où il était plongé à cet égard, je vais passer au second objet que je me suis proposé d'examiner, savoir la corruption des païens par rapport à la morale.

Il est d'une extrême importance pour les

hommes d'avoir de justes notions en fait de morale, de connaître l'étendue précise de leurs devoirs, d'être portés par une autorité suffisante et par de puissants motifs à les remplir dans toute la perfection dont ils sont capables. C'est une vérité si évidente, que plusieurs ont prétendu que la raison seule suffisait pour nous en convaincre, et que nous n'avions pas absolument besoin d'une révélation divine ni pour être instruits de nos devoirs, ni pour donner une sanction convenable aux obligations morales. Cette prétention paraît plausible dans la spéculation; mais elle n'a pas le même avantage lorsqu'on la rapproche du fait et de l'expérience : ce qui est néanmoins le seul moyen d'en juger sainement. L'histoire du monde nous apprend que les nations les plus savantes et les plus civilisées de l'univers païen, ainsi que les hommes les plus habiles et les plus sages de toute la gentilité, ont été dans de grandes incertitudes et ont adopté des erreurs fort dangereuses sur plusieurs points importants de la morale; et que par rapport à ceux sur lesquels ils ont eu des principes plus justes, ils ont encore manqué de motifs propres à porter efficacement les peuples à les mettre en pratique. C'est déjà une grande présomption contre la force de la raison humaine à cet égard, lorsqu'elle se trouve abandonnée à ses propres lumières : c'est une excellente preuve de l'utilité et de la nécessité d'une révélation expresse de Dieu tant pour apprendre aux hommes la juste étendue de leurs devoirs, que pour les engager à les remplir en leur proposant les motifs les plus puissants et les plus attrayants.

Commençons cet important sujet par des observations sensibles sur la nature de l'homme considéré comme agent moral, et sur les différentes voies par lesquelles il peut parvenir à la connaissance des devoirs moraux.

CHAPITRE PREMIER.

L'homme est, par sa constitution naturelle, un agent moral, destiné à être gouverné par une loi. En conséquence, Dieu lui a donné une loi pour être la règle de ses devoirs et de sa conduite. Le système de ceux qui prétendent que la loi est naturellement et nécessairement connue aux hommes, sans aucune instruction, démontré contraire au fait et à l'expérience. Différents moyens par lesquels ils parviennent à la connaissance de cette loi et des obligations qu'elle leur impose, savoir : le sens moral, naturel au cœur humain; la raison, capable de juger des distinctions morales fondées sur la nature des choses; l'éducation et l'instruction des hommes. Ces trois moyens sont naturels; il y en a un quatrième, qui est surnaturel et infiniment plus excellent que les autres, la révélation que Dieu leur a faite, dès le commencement, de sa volonté par rapport aux devoirs de la morale.

§ 1er. *Fondement de la moralité des actions humaines.*

L'homme est un agent moral, capable d'une direction morale : cela suit de sa qualité de créature raisonnable. Ses actions peuvent être vertueuses ou vicieuses, et conséquemment dignes de louange ou de blâme. On a beau disputer sur la liberté morale des actions humaines : quelque difficile qu'il soit d'en bien établir la notion métaphysique dans toute sa précision, fût-il impossible de résoudre toutes les objections que le scepticisme subtil peut faire contre la liberté, il n'en est pas moins vrai que nous la sentons dans nous. L'homme n'a-t-il pas dans lui quelque chose qui l'approuve en certaines circonstances et qui le condamne dans d'autres? Dieu ne nous a pas seulement donné un corps, un instinct et des puissances animales propres aux fonctions et aux avantages de la vie animale et sensitive; il nous a donné de plus la capacité de discerner les différences morales des choses; il nous a donné les sentiments du bien et du mal, du juste et de l'injuste; il nous a donné une faculté déterminante qui nous rend capables de choisir et d'agir par nous-mêmes, avec un discernement pour juger de nos propres actions. Il y a peu d'hommes qui ne sentent en eux-mêmes cette approbation et ce blâme internes qui viennent d'un principe actif de conscience qui leur fait connaître qu'ils ont bien ou mal agi, qu'ils ont rempli ou omis leur devoir. Dieu ayant ainsi fait ses créatures, c'est-à-dire en ayant fait des êtres raisonnables, des agents moraux, capables de sentir les distinctions morales et de connaître les obligations qui en découlent, il est évident qu'il les a destinées à une vie morale, telle qu'elle convient à des agents moraux; qu'il leur a donné des lois, pour être la règle de leurs devoirs et de leurs actions. Car si Dieu a donné des lois aux hommes, on ne saurait douter que son intention ne soit qu'ils s'y conforment, et qu'en qualité de gouverneur moral sage et équitable, il ne se conduise envers eux suivant les lois qu'il leur a données, c'est-à-dire qu'il ne les récompense ou les punisse, selon qu'ils auront obéi ou désobéi à ses commandements, observé ou violé sa loi.

La loi n'oblige qu'autant qu'elle est publiée et notifiée à ceux qui doivent s'y conformer. Nous devons donc croire que si Dieu a donné aux hommes une loi qu'ils doivent observer, il ne les a pas laissés dans l'ignorance invincible de cette loi : car alors elle ne serait pas obligatoire pour eux; mais qu'il la leur a fait connaître, de sorte qu'ils peuvent savoir, s'ils veulent s'en donner la peine, toute l'étendue des devoirs que Dieu exige d'eux.

§ 2. *La loi n'est point naturellement et nécessairement connue.*

Quelques-uns se sont imaginé que tous les hommes avaient une connaissance naturelle et innée de leurs devoirs, connaissance fondée, selon eux, sur une perception intime et nécessaire des obligations morales, une conscience intérieure, une lumière universelle, indépendante de toute instruction extérieure. C'est peut-être ce que le poète Lucain a voulu

dire par ces vers :

Nec vocibus ullis
Numen eget, dixitque semel nascentibus auctor
Quidquid scire licet.

Si Dieu en effet fait connaître à tous les hommes dès leur naissance tout ce qu'il leur est nécessaire de savoir par rapport à leurs devoirs, il ne faut plus ni paroles ni documents pour les en instruire. Tel paraît être le système du lord Herbert de Cherbury dans son traité de la *Religion des gentils;* tel celui du célèbre Toland dans son fameux livre intitulé *le Christianisme aussi ancien que le monde;* tel encore celui du lord Bolingbroke, qui tient souvent le même langage. *La révélation naturelle,* dit-il, *produit une suite de connaissances intuitives, depuis les premiers principes jusqu'aux dernières conclusions* (*Bolingbroke's Works, vol.* IV, *p.* 276, *edit. in-4°*). Il suppose donc que les premiers principes de la loi naturelle et toutes les conséquences qui en découlent sont intuitivement et infailliblement connus de tous les hommes. Il prétend donc qu'*il y a une révélation perpétuelle et toujours subsistante, communiquée dès le commencement et sans cesse à tous les enfants d'Adam, à mesure qu'ils naissent, également intelligible dans tous les temps, dans toutes les contrées et à tous les hommes, et proportionnée aux esprits les plus faibles* (*Idem, ibidem, p.* 92, 94, 96, 97). Ou, comme il s'exprime ailleurs : *Les tables de la loi naturelle sont présentes à l'esprit de tous les hommes : les caractères en sont lisibles pour tous : tous en ont l'intelligence et le vrai sens : il n'y a point de méprises à craindre* (*Idem, vol.* V, *p.* 153, *edit. in-4°*). Dans cette hypothèse, les hommes n'ont absolument aucun besoin d'une révélation extraordinaire extérieure pour être instruits des devoirs moraux. Les leçons des philosophes, des moralistes et des législateurs leur deviennent également inutiles. Cette hypothèse est ridicule. J'en ai déjà fait voir l'absurdité (1), et je vais en donner une réfutation complète dans cette seconde partie de la Démonstration évangélique. Le fait et l'expérience ne prouvent que trop combien les hommes ont toujours été sujets à se tromper sur les principes les plus essentiels de la loi naturelle. Il est étonnant que des savants aussi versés dans l'histoire des égarements de l'esprit humain aient soutenu un système refuté par tous les âges. Cependant les ennemis du christianisme l'opposent encore aujourd'hui à la révélation. Les docteurs mêmes convaincus de la nécessité de la révélation par rapport à une règle de moralité, se sont encore expliqués d'une manière fort inexacte sur le même sujet.

Quoique le témoignage de tous les siècles atteste les erreurs monstrueuses des hommes sur plusieurs points importants de la morale, leurs doutes et leurs incertitudes sur d'autres, et leur ignorance à l'égard de quelques-uns, ce qui prouve que la connaissance des devoirs moraux n'est point naturelle et évidente à tous les esprits indépendamment de toute instruction, il faut convenir néanmoins que Dieu, dans le cours de sa divine providence, leur avait fourni beaucoup de moyens de connaître les obligations qui leur étaient imposées.

(1) Voyez le discours préliminaire, qui est à la tête de cet ouvrage.

§ 3. *Du sens moral.*

I. Il y a un sens moral donné à tous les hommes, qui, étant dûment cultivé et perfectionné, peut leur être d'une grande utilité, dans plusieurs occasions, pour leur faire connaître et pratiquer les devoirs de la morale. Ce sens moral a été contesté, je le sais, et mon dessein n'est pas d'entrer dans les disputes qui se sont élevées sur cette matière. Il me semble pourtant que l'on doit admettre dans l'esprit de l'homme quelque chose de semblable, quelque nom qu'on lui donne. Quiconque examine attentivement son propre cœur, y reconnaît des sentiments moraux, qui, indépendamment de tout raisonnement, le portent à agir d'une certaine manière. L'homme est tellement constitué qu'il a un sentiment intérieur de la beauté et de la difformité des actions et des affections ; et lorsque ce sentiment n'a point été altéré, il produit une satisfaction délicieuse à la vue des actions justes et convenables, et une impression contraire à la vue des actions injustes. Le sens moral est tellement enraciné dans l'esprit de l'homme, qu'on en retrouve des traces dans les caractères les plus corrompus : ce qui fait soupçonner que ce sentiment inné dans nous ne saurait être entièrement effacé, à moins que l'on ne dénaturât l'homme.

Comme il y a des instincts naturels, différents de la raison, qui tendent au bien-être et à la conservation de l'économie vitale et animale, il semble de même y avoir des instincts moraux, qui sont des inclinations ou des penchants du genre moral, propres à faire agir les hommes conformément aux distinctions morales, lorsqu'ils ont soin de les cultiver et de les perfectionner. Telles sont les affections sociales, si naturelles au cœur humain, qu'on leur a donné le nom d'humanité : elles prouvent que l'homme est fait, non pour lui seul, mais pour vivre avec ses semblables, et procurer leur bien-être par des secours mutuels auxquels il est porté par un sentiment inné de bienveillance envers eux.

Mais, pour prévenir les méprises auxquelles on pourrait être sujet dans cette matière délicate, il est à propos de faire ici quelques observations sur la nature du sens moral. Il n'est pas d'une égale force dans tous les hommes. Il éclate avec dignité dans les âmes nobles et généreuses qui ont une espèce d'inclination naturelle à la justice, à la bienveillance, à la reconnaissance, à toutes sortes de vertus, et cette inclination agit fortement en eux. Dans d'autres, elle est si faible, qu'à peine se fait-elle apercevoir, ou bien elle est balancée par des habitudes vicieuses et des affections corrompues qui en arrêtent les vertueux effets. Le sens moral

peut être cultivé, fortifié, perfectionné par la raison et la réflexion : il peut être aussi perverti et dépravé par des habitudes vicieuses, des appétits déréglés, des vues intéressées, de faux préjugés et de mauvais exemples.

§ 4. *Insuffisance du sens moral pour connaître toute l'étendue de la loi.*

Dans l'état présent de la nature corrompue, le sens moral est si faible qu'il ne peut pas être un guide suffisant par rapport à la morale; il a un très grand besoin d'être aidé et dirigé. Quelques philosophes ont donné plus d'étendue et d'efficacité à ce sens moral, qu'il n'en a suivant la raison et l'expérience. Le comte de Shaftesbury, cet écrivain poli et spirituel, après avoir observé qu'il y a une beauté naturelle aux actions, ainsi qu'aux formes et aux visages, ajoute qu'*à la première vue des actions, et à la simple perception des affections et des passions, qui sont aussitôt connues que senties, le sens ou l'œil intérieur distingue et voit ce qu'il y a de beau, d'aimable et de louable, de ce qu'il y a de laid, de difforme et de blâmable.* Cela est bien dit; mais je pense que tout homme judicieux qui examinera impartialement la nature humaine, telle qu'elle est dans la généralité de l'espèce, ne pourra s'empêcher de convenir que cet œil intérieur, cet œil de l'esprit, est étrangement vicié et obscurci dans la plupart des individus, et qu'il y a bien des choses dans le monde moral qu'il n'est pas en état de discerner convenablement. Rien n'est plus odieux, rien n'est plus méprisable, suivant notre élégant auteur, que l'idolâtrie et la superstition. Cependant l'expérience de tous les âges atteste que les hommes ont toujours été sujets à se tromper sur l'objet de leur culte. Ils ont pris le culte le plus honteux et le plus laid, pour le plus beau et le plus aimable, qui est celui du vrai Dieu. Combien de fois ne se sont-ils pas trompés dans la science des devoirs et du gouvernement des passions? Combien de fois n'ont-ils pas pris ce qui était laid, difforme et blâmable, pour ce qui était beau, aimable et digne de louanges? La coutume de détruire les enfants d'une complexion faible ou d'une conformation défectueuse, coutume barbare et contraire à l'humanité, a été adoptée par des nations entières, quoique civilisées : loin de s'imaginer qu'elles agissaient en ce point contre la beauté morale, elles regardaient cette pratique comme prudente, honnête et avantageuse. Dans l'Amérique, les différentes nations sauvages que l'on nous représente comme des gens qui suivent bonnement les pures maximes de la nature, ne ressentent aucun remords de la vengeance cruelle qu'elles exercent contre leurs ennemis et contre ceux de qui elles croient avoir reçu quelque injure. Elles s'en applaudissent comme des plus glorieux exploits : leurs voisins viennent les en féliciter et s'en réjouir avec elles. On pourrait alléguer une infinité d'autres exemples semblables : j'aurai occasion d'en rapporter quelques-uns dans la suite de cet ouvrage. Ce n'est donc pas une règle aussi universelle que le prétendent certains philosophes, que l'homme ne peut pas violer la loi naturelle sans se condamner lui-même. Le plaisir ou le remords que les hommes sentent lorsqu'ils réfléchissent sur leurs actions n'est donc pas une marque infaillible de leur beauté ou de leur difformité morale, dans l'état présent du genre humain.

Il est vrai que l'esprit de l'homme est naturellement porté à approuver ce qui lui semble bon, juste et convenable, et à désapprouver et blâmer ce qu'il estime mauvais, injuste et déshonnête. Mais combien de fois n'a-t-il pas besoin de lumières et d'instructions étrangères pour savoir ce qui est réellement bon ou mauvais. Lorsqu'il a des notions justes du bien et du mal, c'est alors seulement que la louange ou le blâme peuvent servir de criterium pour connaître la beauté ou la difformité morale des actions humaines. Le sens moral, quoiqu'un don du Créateur, ne paraît pas avoir été destiné à être un guide suffisant dans la morale. Livré à lui seul, sans aucun autre secours, il n'est pas capable de conduire les hommes à la connaissance et à la pratique parfaites de tous leurs devoirs. L'intention de l'Auteur de notre être, en nous faisant ce beau présent, n'a point été de rendre toute instruction inutile : il a voulu donner un aide à notre raison, qui portât l'esprit plus promptement et plus fortement à son devoir, qui lui en fît trouver la pratique agréable, et qui lui inspirât de même une horreur plus vive et plus forte pour ce qui est contraire à la foi, afin de réprimer les passions corrompues.

§ 5. *De la raison.*

II. Il y a dans l'homme un principe de raison destiné à régler ses penchants et ses affections, à présider à sa conduite morale, à le guider dans la carrière de la vertu. L'homme, en vertu de l'entendement qui lui a été donné, est capable de rechercher et de connaître la nature des choses et les obligations qui en résultent. Nous pouvons croire que toutes les relations morales fondées sur la nature des choses auxquelles des créatures raisonnables jugent qu'il est bon et juste de se conformer, fondent des obligations réelles pour ces agents moraux, dans l'intention même de Dieu, qui, ayant établi ces rapports, veut que les hommes s'y conforment. Lorsque l'on considère que telle est la volonté de Dieu, le Seigneur universel et l'arbitre suprême de toutes choses, les relations morales n'établissent plus seulement des devoirs de convenance, mais des lois divines dans le sens le plus strict.

Ce moyen de découvrir nos devoirs par la voie de la réflexion, en examinant la nature et les relations des choses, est d'une grande étendue lorsqu'on s'en sert comme l'on doit. Il nous fait porter l'attention de notre esprit sur Dieu, sur nous-mêmes et sur nos semblables. Nous devons nous former des notions justes et convenables de Dieu, de ses glorieux attributs, de ses perfections sublimes et des relations qu'il a établies entre lui et

nous : nous devons nous étudier nous-mêmes, considérer la constitution de notre être, la nature et l'étendue de nos facultés ; nous devons étudier les rapports que nous avons avec nos semblables. En comparant toutes ces choses entre elles, nous sentirons les convenances et les obligations morales qui en résultent ; nous les rassemblerons et ce sera le code de nos devoirs envers Dieu, nous-mêmes et notre prochain.

Il y a des moralistes qui regardent l'usage de la raison comme la seule voie sûre de parvenir à la connaissance de ce que Dieu exige de nous, voie commode et aisée pour tout le monde, selon eux. Le lord Bolingbroke en parle souvent, comme si, par ce moyen, tout homme pouvait aisément se former lui-même un système complet de religion et de morale. Il dit que *cette voie est plus sûre que toute autre pour connaître la volonté de Dieu; qu'elle n'est point équivoque; qu'elle n'admet point de doutes* (*vol.* IV, *p.* 287, *and vol. V, p.* 196, *edit. in-4°*); *qu'en employant notre raison à recueillir les intentions de Dieu du fond de notre constitution physique et morale, et en contemplant souvent et attentivement les lois qui en résultent évidemment et nécessairement, nous pouvons parvenir non-seulement à la connaissance particulière de ces lois, mais encore à la science générale et pour ainsi dire habituelle de la manière merveilleuse dont il a plu à Dieu d'exercer son pouvoir suprême dans ce système, au delà duquel il n'y a rien qui nous intéresse* (*vol.* V, *p.* 100, *and p.* 154, 178, 196, 271, *edit. in-4°*). Sans doute la recherche de la constitution naturelle des choses et de leurs relations, lorsqu'elle est sagement dirigée, peut être d'une grande utilité pour nous faire découvrir les solides fondements de la loi naturelle et les principes de la morale, qui sont si essentiellement conformes à la saine raison, qu'elle ne saurait se dispenser de les approuver, lorsqu'on les lui expose dans leur véritable jour, ou qu'elle les découvre par sa propre force. Mais certainement cette voie scientifique de connaître le vrai dans la morale n'est point à la portée du plus grand nombre. Il y a fort peu de gens qui aient le loisir, ou la capacité, ou l'inclination de se livrer sérieusement à des recherches pénibles et profondes sur la nature et les rapports des choses, pour en tirer des conséquences convenables touchant la volonté de Dieu. Ce que le savant auteur que je réfute regarde comme le plus sûr moyen et l'objet principal dans cette recherche, savoir, d'employer notre raison à recueillir la volonté de Dieu du fond de notre constitution physique et morale, n'est pas une tâche aussi aisée qu'il la représente. La connaissance de la nature humaine, prise du côté physique et du côté moral, renferme la connaissance du corps et de l'âme, de leur distinction, de leur union, d'où résultent tous les devoirs qui regardent le bien général du composé entier. Elle comprend encore la connaissance des appétits et des passions de l'une et l'autre substance, de leurs affections, de leurs instincts, des facultés raisonnables et morales : c'est en comparant toutes ces choses que nous pouvons connaître au juste en quoi consiste l'harmonie et la bonne intelligence qui doit régner entre les deux substances unies, jusqu'où s'étend l'influence de l'une sur l'autre, les justes limites où l'on doit contenir leurs appétits et leurs passions, jusqu'à quel point il convient de les satisfaire, et en quelles circonstances il faut les réprimer. Or peut-on supposer que tous les hommes soient capables, d'eux-mêmes, chacun en particulier, sans secours ni instruction, de faire toutes ces opérations intellectuelles, toutes ces méditations laborieuses, pour en former un système complet des devoirs de l'homme. La règle que le Toland propose comme suffisante à chaque individu pour le diriger dans toutes ses actions, est celle-ci : *Chacun doit tellement régler ses appétits, qu'il parvienne à la perfection de sa raison, à la meilleure santé de son corps, et à la plus grande satisfaction de ses sens; car c'est dans ces trois choses prises ensemble que consiste le bonheur* (1). Mais si l'homme n'a point d'autre loi qui le gouverne, je crains bien que la force des appétits et l'attrait des plaisirs sensuels n'usurpent totalement un empire qui devrait leur être commun avec la raison.

Le lord Bolingbroke, qui, dans le passage cité plus haut, pense que tous les hommes sont en état de recueillir aisément la volonté de Dieu de la contemplation de leur nature physique et morale, expose ainsi le système humain : *L'homme*, dit-il, *a deux principes de détermination : savoir les passions et les affections, qui sont excitées par l'apparence du bien; et la raison, principe plus lent qui ne peut pas être excité de la même manière. La raison doit être poussée à agir : ce qui arrive rarement lorsque la volonté est déjà déterminée par les affections et les passions. Lors néanmoins que cela arrive, il y a alors une sorte de composition ou d'accord entre les deux principes déterminants. Si les affections et les passions ne peuvent pas dominer entièrement et absolument, du moins elles obtiennent de la raison plus d'indulgence qu'elles ne méritent et que la raison n'en montrerait pour elles si elle n'était pas soumise à leur empire* (*vol.* V, *p.* 116, 137, 150, 227). Le même philosophe assure que *les appétits, les passions et les objets immédiats du plaisir auront toujours plus de force pour nous déterminer que la raison* (*Ibid.*, *p.* 267, 268). Cette assertion est assurément trop universelle. Il est faux que les hommes suivent toujours l'attrait des passions, des appétits et du plaisir présent, préférablement aux conseils salutaires de la raison. Combien de sages, combien de personnes vertueuses ne pourrait-on pas citer, sur qui la raison a plus d'empire que les passions et l'attrait du plaisir sensuel ? Cependant il faut convenir que si l'assertion du lord Bolingbroke est fausse, à cause de son universalité, elle est assez généralement vraie

(1) Voyez le *Christianisme aussi ancien que le monde*, p. 14, en anglais.

dans l'état actuel de la nature dépravée; et que, comme il le dit ailleurs, *dans les différentes circonstances où chaque individu peut se trouver par la disposition ordinaire des choses, il y aura toujours à parier pour la passion contre la raison* (*vol.* V, *p.* 479, *edit. in*-4°).

§ 6. *Insuffisance de la raison pour former un système complet de morale.*

Il s'ensuit, si je ne me trompe, que l'homme abandonné à lui-même serait un fort mauvais législateur pour ce qui le concerne. S'il était chargé de se faire un plan de morale, sans secours et sans instruction, il formerait le plus absurde de tous les systèmes, un système qui introduirait infailliblement la confusion et la licence, en détruisant de fond en comble toute sorte d'ordre et de moralité. A l'égard des devoirs de l'homme envers Dieu, il est assez évident par tout le contenu de la première partie de cet ouvrage, combien il est peu capable d'en dresser lui-même le code, sans un secours supérieur et une révélation expresse de Dieu. Et pour ce qui regarde le gouvernement des passions, il est aisé de faire sentir combien il serait peu convenable de livrer la multitude à elle-même sur cet article important : laisser le peuple se conduire à cet égard suivant les lumières de sa faible raison, ce serait ouvrir la porte à tous les vices. Si chaque homme pouvait juger de ce qu'il doit faire par ce qui lui semble le plus convenable à son bonheur dans la circonstance actuelle où il se trouve, cette règle établie par les partisans outrés de la loi et de la religion naturelle (1) introduirait les principes les plus dangereux et les plus erronés dans la science de la morale. Car il n'y a rien dont les hommes, en général, portent des jugements plus faux que ce qui regarde leur propre bonheur. Peut-être sont-ils un peu plus justes dans leurs décisions sur les parties de la morale qui ont trait à nos devoirs envers les autres, sur l'exercice de la justice, de la fidélité, de la bienveillance, de la charité, en un mot, de tous les devoirs de la vie sociale. Quoique les principes d'humanité et de sociabilité profondément empreints dans tous les esprits, approuvés par la raison, comme fondés sur les relations mutuelles que nous avons les uns pour les autres, ne s'effacent jamais entièrement, on m'avouera que si les hommes n'avaient d'autre règle que leur propre lumière naturelle pour juger de ces matières, et en déterminer les bornes, ils se tromperaient encore étrangement sur les points les plus essentiels : ils seraient toujours plus portés en leur faveur que pour les autres : d'où naîtraient des abus et des désordres sans nombre. Il serait à craindre qu'ils ne suivissent une fausse règle dans leurs jugements : souvent l'intérêt particulier les aveuglerait. La passion séduirait la raison, lui présenterait les objets sous un faux jour, et lui ferait porter des décisions contraires à la nature et aux relations des choses. Quelle forme de gouvernement pourrait subsister dans un tel plan, si chaque homme abandonné à sa propre direction, n'avait point d'autre guide à suivre que lui-même? Toutes les lois établies par les républiques et les empires, tous les livres de morale, tous les préceptes des sages supposent que l'homme a besoin du secours de l'instruction pour connaître l'étendue de ses devoirs et y conformer sa conduite.

(1) Le docteur Tindal, Morgan et d'autres.

§ 7. *De l'éducation et de l'instruction.*

III. Il y a un troisième moyen de parvenir à la connaissance de nos devoirs, l'éducation et l'instruction. Il paraît que c'est l'intention de l'Auteur de notre être, que les pères instruisent leurs enfants de leurs obligations morales. Nous venons au monde dans un état parfait d'ignorance et d'imbécillité. Nous recevons nos premières idées et les premiers éléments de nos connaissances, de nos parents et de ceux qui sont autour de nous. Ordinairement les premières notions dont nos esprits sont imbus dans l'enfance, y font des impressions fortes et durables qui influent beaucoup sur tout le reste de notre vie. C'est donc un devoir essentiel des pères d'élever leurs enfants dans des sentiments de piété et de probité qu'ils n'oublient jamais. Aussi, dans la loi judaïque, il était expressément ordonné que les parents eussent grand soin d'instruire leurs enfants des statuts et des préceptes que Dieu avait donnés à son peuple, et des obligations qu'il lui avait imposées. Une des grandes louanges que l'Ecriture donne à Abraham, c'est d'*avoir recommandé instamment à ses enfants et à toute sa famille, de garder les voies de Dieu, de faire le bien dans la droiture de leur cœur* (1). Les sages de tous les temps et de toutes les nations ont senti les grands avantages d'une bonne éducation. Ils ont reconnu que l'homme ne devait pas être livré indiscrètement aux seuls mouvements de la nature ignorante, inculte et indisciplinée. Et, dans le fait, il est évident que la plupart des notions que nous avons concernant le juste et l'injuste, le bien et le mal, ce qui est louable ou blâmable, nous viennent de l'éducation, de l'instruction et de la tradition. Le vulgaire adopte presque partout la religion et la morale dominantes dans le pays où il vit.

Pufendorf, aussi bon jurisconsulte qu'habile moraliste, et très-versé surtout dans la connaissance du droit naturel, attribue *la facilité que les enfants et le peuple le plus grossier paraissent avoir à discerner le juste d'avec l'injuste, à l'habitude qu'ils ont contractée insensiblement à mesure qu'ils voyaient, dès le berceau pour ainsi dire et depuis qu'ils avaient commencé à faire usage de leur raison, le bien approuvé et le mal désapprouvé, le premier loué et l'autre puni : car la pratique ordinaire des principales maximes du droit naturel, et toute la suite de la vie commune, qui est réglée là-dessus, fait qu'il y a peu de gens qui s'avi-*

(1) Voyez le discours préliminaire qui est à la tête de cet ouvrage, p. [illegible].

sent de douter si les choses pourraient être autrement (*Droit de la Nature et des Gens, liv.* II, *chap.* 3, § 13)... *Ajoutez à cela*, dit le savant Barbeyrac dans ses notes sur ce passage (*note* 7), *ajoutez à cela la proportion manifeste qu'ont ces maximes avec les lumières de la droite raison. Car elle se fait sentir aux plus simples, du moment qu'on les leur propose et qu'ils les envisagent bien, quoiqu'autrement ils ne vinssent peut-être jamais à les découvrir d'eux-mêmes, et qu'ils ne puissent pas toujours en comprendre les raisons, ou développer même distinctement ce qu'ils sentent. Du reste, il est certain qu'aucun homme en âge de discrétion ne saurait raisonnablement prétendre ici s'excuser sur une ignorance invincible ; mais il n'est pas moins vrai que l'éducation, l'instruction et l'exemple sont le canal ordinaire par où ces idées entrent dans l'esprit des hommes, et que sans cela la plupart ou étoufferaient presque entièrement leurs lumières naturelles, ou n'y feraient jamais aucune attention. L'expérience ne le fait que trop voir chez plusieurs peuples sauvages ; et il se trouve, même au milieu des nations les plus civilisées, assez de gens qui justifient cette triste et humiliante vérité. D'où il faut conclure que chacun doit prendre un soin extrême pour contribuer autant qu'il dépend de lui à instruire les autres de leurs devoirs, à établir, fortifier et répandre une connaissance si utile.*

N'en doutons pas, l'Auteur de notre être a voulu que les hommes se rendissent mutuellement cet important service, à proportion de leur capacité. Mais ce devoir regarde, d'une manière spéciale, les parents, les chefs de famille, les maîtres auxquels on confie l'éducation des enfants, les législateurs et les magistrats, qui sont les pères et les conducteurs du peuple, les ministres de la religion, en un mot, tous ceux qui par état font profession d'instruire les hommes dans la science de la morale. Ces instructions, lorsqu'elles ont toutes les qualités convenables, ne manquent pas d'être d'un grand avantage; nous devons de la reconnaissance à ceux qui veulent bien nous les donner. Mais l'éducation et l'instruction purement humaines ne suffisent pas. Ces guides ne sont point assez sûrs par eux-mêmes. Souvent les hommes ont été entraînés dans des erreurs dangereuses, sur les points les plus importants, par ceux qui étaient chargés de leur enseigner la justice, la sagesse et la vérité.

Il faut donc convenir qu'outre les différents moyens de parvenir à la connaissance des devoirs moraux, dont il a été fait mention, les hommes avaient un grand besoin d'une révélation divine, qui pût les mieux instruire des vrais principes de la morale, et donner à ces principes toute la force et l'étendue précise qu'ils doivent avoir. On ne saurait nier que Dieu ne puisse, quand il le veut, découvrir aux hommes sa volonté par une révélation extraordinaire (1); et il est manifeste que si Dieu juge à propos d'en agir ainsi envers eux, une telle révélation, revêtue des caractères de l'évidence, établissant tous nos devoirs sur leurs véritables principes, sera d'une plus grande utilité et aura beaucoup plus de force et de poids que les lois humaines et tous les raisonnements des philosophes, des législateurs et des moralistes. Telle est aussi la voie que Dieu a bien voulu prendre pour instruire les hommes : preuve insigne de sa bonté infinie envers eux, et du désir qu'il a de voir sa loi connue, respectée et observée.

(1) Voyez le discours préliminaire sur la religion naturelle et révélée, que j'ai mis à la tête de cette *Démonstration évangélique*.

CHAPITRE II.

Les articles les plus essentiels de la morale ont été connus des hommes dès le commencement, et la connaissance s'en est perpétuée dans le monde pendant la vie des patriarches. Lorsque la connaissance de Dieu s'altéra, la science de la morale éprouva la même corruption. La loi donnée au peuple d'Israël avait pour but de lui faire connaître les devoirs moraux, aussi bien que de le diriger dans le culte du vrai Dieu. Dispensations de la divine Providence pour conserver parmi les nations païennes la connaissance et le sentiment des vrais principes de la morale. Mais le monde idolâtre ne profita point des moyens que Dieu lui offrait pour cet effet.

§ 1. *De la révélation primitive des principaux articles de la morale.*

Nous avons vu, au commencement de la première partie de cet ouvrage, que l'homme fut créé dans un état adulte. Dieu le plaça dans un monde tout arrangé, tout préparé pour le recevoir, et pourvu de tout ce qui était nécessaire à ses besoins. J'ai donc lieu de supposer que l'Etre infiniment bon qui lui donna la perfection de la raison et tous les dons de l'esprit, lui communiqua aussi la connaissance des articles fondamentaux de la religion, ceux qui concernent l'existence et les perfections de la Divinité et la création du monde, afin qu'il connût d'abord celui à qui il devait l'être, et qu'il fût en état de lui rendre hommage et de remplir ainsi sa destination. Lorsqu'il fut convaincu de l'existence et des perfections infinies de Dieu, son créateur et son souverain seigneur, il dut naturellement désirer de savoir ce que Dieu exigeait qu'il fît pour mériter sa protection, et reconnaître les bienfaits dont il le comblait. Il ne faut pas s'imaginer que Dieu fit l'homme, et puis qu'il l'abandonna à lui-même et à sa propre direction, sans exiger de lui ni hommages, ni reconnaissance, et sans lui donner une loi pour régler sa conduite. Le premier homme ne pouvait point avoir d'autre maître que Dieu. Il n'avait ni parents ni amis dont le savoir et l'expérience pussent le diriger. Il n'avait point d'expérience lui-même. Est-il probable que, dans de telles circonstances, il ait été dans le cas de se former à lui-même un plan de morale et de religion, et de recueillir la volonté de Dieu du fond de sa constitution physique et morale, et de la nature des choses. Nous pouvons donc croire raisonnablement

que Dieu, dont la sagesse et la bonté sont au delà de toute expression, ayant fait l'homme pour être gouverné par une loi, lui donna cette loi qu'il devait suivre, et lui révéla sa volonté relativement aux devoirs qu'il exigeait de lui. Le fait répond à cette conjecture. Nous pouvons aisément nous en convaincre par le court récit que fait Moïse de l'état primitif de l'homme sorti des mains de Dieu et de la conduite du Créateur à son égard.

Il paraît, par la narration de Moïse, que l'homme ne fut point dans le cas d'acquérir ses premières connaissances par la voie ordinaire ; elle ne convenait point aux circonstances où il se trouvait : elle eût été trop pénible et trop lente : elle eût été sujette à trop d'inconvénients. Il reçut d'abord toutes les connaissances qui lui étaient nécessaires. Il fut créé pensant et parlant, ainsi que voyant et marchant. Le langage qu'il savait et qu'il parla en naissant, suppose un esprit orné d'une certaine quantité d'idées ; il en donna des marques par les noms qu'il imposa aux animaux inférieurs que Dieu fit passer devant lui pour cet effet. La femme, sa compagne, fut douée comme lui du don de la parole. Dieu lui-même voulut bien parler le même langage, converser avec eux, et leur donner immédiatement les notions de plusieurs choses qu'il leur importait de savoir. Le Créateur leur fit connaître l'empire qu'ils tenaient de sa bonté sur toutes les autres créatures de ce bas monde : ce fut Dieu qui leur notifia qu'ils pouvaient les convertir à leur usage : il leur donna des instructions au sujet des choses dont ils devaient se nourrir. Il leur apprit qu'ils seraient les pères d'une postérité nombreuse, qui remplirait toute la terre. La loi du mariage qui leur fut donnée montre assez qu'ils furent instruits des devoirs réciproques du mari et de la femme, auxquels les devoirs des pères et mères envers leurs enfants, ceux des enfants envers leurs pères et mères, et généralement tous ceux des hommes en société les uns à l'égard des autres, sont étroitement liés. Puisque Dieu leur prescrivit l'observation du sabbat, nous en pouvons conclure légitimement qu'il leur apprit à sanctifier ce jour en adorant leur Créateur, le souverain arbitre de l'univers, en célébrant sa gloire et sa puissance, qu'il avait fait éclater d'une manière si merveilleuse dans la création, dont le sabbat devait leur rappeler le souvenir ; car c'était le but de l'institution de cette fête religieuse. La défense qui leur fut faite de manger d'un certain fruit contenait une partie considérable de la loi morale. Elle leur apprenait qu'ils n'étaient point les maîtres absolus du monde ni de ce qu'il contient, qu'ils avaient au-dessus d'eux un roi éternel auquel ils devaient une soumission entière, une obéissance sans réserve, avec une résignation parfaite à sa bonté et à sa sagesse infinies; qu'ils devaient modérer leurs appétits sensuels, gouverner sagement leurs inclinations, et ne pas faire consister leur bonheur dans le plaisir des sens ; que de plus ils devaient être en garde contre l'ambition et toute sorte de désirs déréglés, même contre le désir immodéré de la science, sans se livrer à la curiosité indiscrète de pénétrer des choses que Dieu avait jugé à propos de leur cacher. En un mot, nous pouvons conclure avec raison que nos premiers pères reçurent immédiatement de Dieu, par une révélation extraordinaire, la connaissance de leur auteur et des principaux articles de la morale, autant qu'ils en avaient besoin dans l'état et les circonstances où ils étaient. Pufendorf, qui est un bon juge dans cette matière, dit, dans un passage déjà cité, qu'il est probable que Dieu enseigna aux premiers hommes les articles fondamentaux de la loi naturelle, et que la connaissance de cette loi se transmit de génération en génération par la voie de l'éducation, de la coutume et de la tradition, ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse l'appeler naturelle, en tant que la lumière naturelle suffit pour en découvrir la vérité et les solides fondements. Grotius pense de même que la loi naturelle fut divinement communiquée à Adam, le premier père du genre humain ; puis à Noé, le second père des hommes, et par eux à toute leur postérité.

§ 2. *Seconde révélation faite à Noé.*

Après la désobéissance d'Adam et d'Eve, leur condition changea : ce changement donna lieu à de nouveaux devoirs. Ils durent alors regarder Dieu comme un maître tout-puissant qu'ils avaient offensé. Ils connurent la justice de Dieu et sa juste indignation contre le péché, sa miséricorde envers les pécheurs, et sa facilité à leur pardonner lorsqu'ils se repentent sincèrement de leurs fautes. Sans la connaissance de la miséricorde divine, la honte de leur crime et le chagrin violent qu'ils durent en concevoir lorsqu'ils vinrent à considérer les grands avantages qu'il leur avait fait perdre, et les maux terribles où il les avait plongés, auraient pu les porter au désespoir. Un repentir sincère d'une si grande prévarication, une humble soumission au châtiment qui leur fut infligé par la justice divine, une ferme espérance d'obtenir leur pardon, une tendre confiance dans les promesses qui leur furent faites, une vive crainte d'offenser Dieu de nouveau, un ardent désir de se rendre agréables à ce grand Etre par une obéissance prompte et entière à ses ordres : telles étaient les dispositions que l'Eternel exigeait d'eux. Et, comme ils avaient grand besoin d'être instruits et dirigés par Dieu même dans les nouvelles circonstances où ils se trouvaient, il est raisonnable de penser qu'il leur fit connaître sa volonté suprême, relativement à leur conduite future et à la religion qui convenait à des hommes coupables.

L'histoire mosaïque du monde avant le déluge est fort courte. Ce que l'historien sacré dit de Caïn et d'Abel suffit néanmoins pour nous faire comprendre que, dans ce premier âge du monde, il y avait un commerce immédiat entre Dieu et l'homme, que Dieu découvrit lui-même sa volonté à ses créatures, qu'il leur donna des lois relatives

au culte extérieur de la Divinité, et qu'en particulier il leur ordonna de lui offrir des sacrifices. C'est ce que firent Caïn et Abel en conséquence des ordres que Dieu leur avait donnés. Mais Abel mit plus de piété dans cet acte de religion que son frère Caïn. L'écrivain sacré dit expressément que Caïn fit son sacrifice avec foi, ce qui désigne qu'il le fit pour obéir au commandement de Dieu, parce qu'il savait que c'était un rit religieux prescrit par le Créateur, qui devait lui être agréable. Cet usage des sacrifices répandu si universellement parmi les nations, dès les plus anciens temps, doit passer pour une partie essentielle de la religion primitive transmise des premiers hommes à toute leur postérité (1). La malédiction prononcée contre Caïn suppose évidemment une loi divine qui obligeait les hommes à s'aimer mutuellement, et qui leur défendait de se faire du mal les uns aux autres : loi que Caïn viola par le meurtre de son frère. Il y avait dans l'ancien monde des prédicateurs de justice et de religion qui annonçaient aux hommes la volonté de Dieu et sa loi, et qui les exhortaient en son nom et par son autorité à l'accomplir fidèlement, selon l'étendue de leur pouvoir. L'apôtre saint Pierre (*Epître* II, *chap.* II, 5) rend ce glorieux témoignage de Noé. Tel était encore Enoch, cet homme d'une vertu si éminente, et probablement plusieurs autres.

Si les hommes de ces premiers temps n'eussent point eu une connaissance aussi explicite de la volonté de Dieu, s'ils n'eussent point eu des lois expresses revêtues de sa propre autorité, ils n'eussent point été aussi coupables qu'ils le furent, ils n'eussent pas mérité d'être punis si rigoureusement. Mais ils péchèrent par une présomption et avec une impudence horribles : ils méprisèrent la loi de Dieu, qu'ils ne pouvaient méconnaître : ils se livrèrent à toute sorte de débauches, de violences, de rapines et de méchancetés. Ils tombèrent dans une espèce d'athéisme, négligeant et méprisant toute religion : c'est pourquoi saint Pierre appelle le monde de ce siècle pervers *un monde sans Dieu* (*Ibid.*). La prophétie d'Enoch, rapportée par saint Jude, semble regarder particulièrement ce temps de corruption, lorsque les hommes, livrés à une audace profane, méprisaient ouvertement la religion dans leurs paroles et par leurs actions, profanation abominable qui mérita les plus terribles menaces et les plus sévères jugements de Dieu.

Noé, qui survécut avec sa famille, à la destruction du monde, était certainement bien instruit des lois divines dont la transgression venait d'attirer sur les hommes coupables des châtiments si rigoureux ; et ce saint patriarche ne manqua sûrement pas d'en transmettre la connaissance à ses enfants et à ses descendants. De plus, les marques sensibles et terribles de la vengeance sévère que Dieu avait exercée contre les générations précédentes, à cause de leur monstrueuse iniquité, donnaient une nouvelle force aux instructions et aux avertissements de ces prédicateurs de justice et de religion. Le récit de Moïse nous fait entendre qu'après le déluge, Dieu découvrit de nouveau sa volonté aux hommes, dans la personne de Noé, le second père du genre humain, et qu'il lui donna des lois et des commandements que toute sa postérité devait observer. On connaît la tradition des Juifs concernant les préceptes donnés aux fils de Noé : et quoique nous n'ayons pas des preuves suffisantes du nombre et de l'ordre que les Juifs donnent à ces préceptes, cependant nous avons tout lieu de croire qu'ils furent publiés aux hommes, au moins en substance, par l'autorité divine. La tradition des Juifs mérite d'autant plus de crédit, qu'ils n'étaient guère capables d'inventer de pareilles choses, et que d'ailleurs leur prévention, leur haine et leur mépris pour les nations idolâtres, ne leur permettaient pas de rien emprunter d'elles. C'était donc une très-ancienne tradition parmi eux, reçue de leurs ancêtres, que Dieu n'était pas seulement le Dieu des Juifs, mais aussi le Dieu des gentils ; qu'il ne les avait pas rejetés dès le commencement, sans leur faire connaître sa volonté par rapport à la religion et à la morale ; qu'il leur avait donné des lois dont l'observation leur méritait la faveur et la protection de Dieu (1).

§ 3. *De la tradition.*

Les lois morales données ensuite au peuple d'Israël, et dont les dix commandements contenaient un abrégé, avaient été connues auparavant dès le temps des patriarches. C'est peut-être à la révélation primitive faite aux hommes, que Dieu lui-même fait allusion en parlant d'Abraham, lorsqu'il dit : *Je sais qu'il apprendra à ses enfants et à sa famille à garder les voies du Seigneur, à faire le bien et à accomplir ses commandements* (*Genèse*, XVIII, 19). Nous ne pouvons pas douter qu'Abraham n'ait fait ce que Dieu avait prédit de lui. Or nous savons qu'il fut le père de plusieurs grandes nations. Si nous lisons attentivement le livre de Job, ce saint homme qui vivait avant la promulgation de

(1) Il est parlé, dans le *Talmud*, des hommes justes et pieux parmi les nations du monde, et il est dit qu'ils auront part, aussi bien que les Israélites, au monde à venir. En conséquence, Maïmonides assure positivement que les hommes pieux et craignant Dieu parmi les gentils auront une portion dans le monde futur. *de Pœnit.* cap. 3. Ces hommes pieux, comme il est clairement expliqué au même endroit, sont ceux qui observent les préceptes donnés aux fils de Noé, c'est-à-dire à tout le genre humain. Voyez la *Gémore* de Babylone au titre *Ab da Zara*, cap. 1 : Manasseh Ben Israël, *de Resurrect. mort.*, lib. II, cap. 8 et 9. Ces témoignages sont cités avec d'autres par Selden, *de Jure nat. et gent.*, lib. VII, cap. 10, p. 877, edit. Lips. Le passage qu'il cite de la Gémore est remarquable. Le voici dans la traduction de Selden : *Etiam pagan[illegible] qui dilig[illegible] legem observaverit vel [illegible] hominem [illegible]* [illegible]

(1) Voyez cet endroit avec le commencement de la première partie où les mêmes choses sont [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

la loi mosaïque, nous reconnaîtrons aisément que tous ou presque tous les préceptes moraux publiés ensuite au peuple d'Israël, se trouvent tracés dans les discours de ce modèle de patience, ou dans ceux de ses amis, et qu'ils y sont représentés comme une tradition qui remonte jusqu'aux premiers âges.

Grotius parle de plusieurs coutumes et institutions communes à toutes les nations, que l'on ne peut rapporter aussi convenablement à un instinct naturel, ni aux conclusions évidentes de la raison, qu'à une tradition générale et presque ininterrompue, transmise d'âge en âge : tel est l'usage des sacrifices, tels les sentiments de pudeur *circa res venereas*, la solennité du mariage et l'horreur de l'inceste (*De Verit. relig. christ.*, *l.* I, *sect.* 7 ; *de Jur. bell. et pac.*, *l.* II, *c.* 5, § 13). M. le Clerc, quoique persuadé que Moïse institua plusieurs cérémonies à l'imitation de celles des Egyptiens, parle de la coutume d'offrir les prémices des fruits à Dieu, également pratiquée par les Juifs et par les Egyptiens, non comme d'une chose que les uns eussent prise des autres, mais comme une coutume qui remonte aux premiers âges du monde, et probablement instituée par ordre de Dieu. Il ajoute que plusieurs autres usages de ces deux peuples pouvaient bien venir de la même source (*Comment. in Pentat.*, *in not. supra Levit. cap.* XXIII, 10).

Il est probable que, quand les hommes se dispersèrent après le déluge, pour remplir la terre et en habiter les différentes contrées, les chefs ou les conducteurs de chaque horde transportèrent avec eux les principes fondamentaux de la religion et de la morale, dans les pays où ils s'établirent, qu'ils les conservèrent au moins pendant quelque temps, et qu'ils les transmirent aux générations suivantes. Platon pensait la même chose, lorsqu'il disait que, dans ces premiers temps, le peuple suivait les lois et les coutumes de ses pères, de ses ancêtres, et des anciens de la nation (*De Leg.*, *init. lib.* III). Cette conjecture est d'autant plus juste, que les moralistes de cet âge ne raisonnaient point comme les nôtres sur les principes de la morale : l'autorité leur servait de philosophie, et la tradition était leur unique argument. Ils débitaient donc leurs maximes les plus importantes comme des leçons qu'ils avaient apprises de leurs pères, et ceux-ci de leurs prédécesseurs, en remontant, jusqu'aux premiers hommes, à qui Dieu avait parlé. Tous les païens, en général, étaient persuadés que la loi venait de Dieu, et que sa force obligatoire était fondée sur une autorité divine. Le savant Selden a rassemblé un grand nombre de témoignages de poëtes, de philosophes et d'historiens païens qui disent la même chose (*de Jur. nat. et gent.*, *l.* I, *c.* 8, *p.* 94, *seq.*, *edit. Lips.*). Il est probable que cette croyance ne venait pas seulement de l'idée qu'ils avaient d'une providence divine qui prenait soin des hommes : elle était plutôt fondée sur une ancienne tradition qui portait qu'au commencement Dieu avait donné sa loi aux hommes. Le peuple était si fortement persuadé qu'il appartenait à la Divinité seule de donner des lois au genre humain, que les plus anciens législateurs, voulant donner à leur législation une autorité convenable, jugèrent à propos de feindre que leurs lois n'étaient point de leur propre invention, qu'ils les avaient reçues des dieux, et que c'était par leur ordre qu'ils les publiaient. Il est à croire que ces hommes, mieux instruits que personne des anciennes traditions, surtout des traditions qui avaient rapport à la morale, en profitèrent pour la rédaction de leur code, qu'ils en tirèrent toutes les maximes qu'ils crurent les plus propres à maintenir le bon ordre dans la société. Ce fut donc d'après l'ancienne morale traditionnelle qu'ils établirent la plupart de leurs institutions politiques. Les premiers Etats se formèrent dans les contrées de l'Orient où les hommes avaient commencé à se fixer après le déluge. Ils étaient auprès de la source de l'ancienne tradition, et dans l'endroit où elle dut se conserver plus longtemps, étant si voisine du lieu de sa naissance (1). Ce fut aussi de là que les législateurs de la Grèce et de l'Italie, et des contrées occidentales, tirèrent principalement leurs lois.

Toutes ces considérations nous mènent à conclure que Dieu a beaucoup fait dans les dispensations de sa divine providence, pour instruire les hommes de leurs devoirs. Dès le commencement, le Créateur donna des lois à sa créature. Il révéla expressément sa volonté aux premiers pères de l'espèce humaine. Il leur fit entendre sa voix, il leur déclara l'étendue des devoirs qu'il exigeait d'eux. Il leur ordonna de répéter les mêmes choses à leurs descendants, de leur notifier sa volonté, comme il la leur avait notifiée à eux-mêmes. Ils le firent d'autant plus aisément que ces lois étaient conformes aux sentiments de l'humanité et aux principes de la saine raison, qui, lorsqu'elle est convenablement cultivée, ne peut pas se dispenser de les approuver comme le résultat de la nature et des relations des choses. Ajoutez à cela que l'expérience les confirmait chaque jour par les bons effets que leur observation produisait, et par les maux et les désordres qui suivaient de près les crimes de ceux qui les violaient.

(1) « Les sages de l'Orient étaient célèbres par leurs excellentes maximes de morale et leurs sentences, qu'ils tenaient de la plus ancienne tradition. Cette observation se trouve également vraie de tous les anciens sages chez les Perses, les Babyloniens, les Bactriens, les Indiens et les Egyptiens. Confucius, le plus grand philosophe et le plus célèbre moraliste des Chinois, ne prétendait pas avoir tiré de son propre fonds les excellents préceptes de morale qu'il enseignait : il reconnaissait en être redevable aux sages de l'antiquité, surtout au fameux Pung, qui vivait près de mille ans avant lui, lequel faisait lui-même profession de suivre la doctrine de ses prédécesseurs ; et aux deux célèbres législateurs de la Chine, Tao et Xun, qui, suivant la chronologie chinoise, fleurirent près de quinze cents ans avant Confucius. Quand cette chronologie ne serait pas exacte, il s'ensuivrait toujours que la morale des sages de la Chine avait pour origine une ancienne tradition qui remontait jusqu'à des temps reculés où les sciences et la philosophie n'avaient pas encore fait de grands progrès » (Navarrete, *Sententiæ sinensis latine exposita*, p. 120.)

Ainsi le peuple, dans tous les âges et chez toutes les nations, conserva des idées suffisantes du bien et du mal, pour approuver ou désapprouver certaines actions, suivant les lumières de sa conscience et de sa raison.

§ 4. *Récapitulation des secours offerts aux hommes par la Providence pour connaître et pratiquer leurs devoirs.*

En rassemblant toutes ces choses, je veux dire les lois et les préceptes communiqués aux hommes dès le commencement par une révélation divine extraordinaire, la tradition qui s'en conserva longtemps parmi les gentils, le sens moral naturel à tous les hommes, quoique plus ou moins fort dans chaque individu, les principes de la raison et de la conscience qui ne furent jamais entièrement étouffés dans le monde païen, les lois civiles, qui, à plusieurs égards, étaient très-capables de diriger la conduite des hommes dans le chemin de la vertu; en rassemblant, dis-je, toutes ces choses, il est évident que les païens ne manquèrent pas de moyens convenables pour parvenir à la connaissance et à la pratique de leurs devoirs. On trouve dans le paganisme de grands exemples de générosité, de patience, de courage, d'égalité d'âme, de magnanimité, d'amour de la justice, de bienfaisance, de reconnaissance et d'autres vertus. La Grèce et Rome paraissent avoir conservé, dans le temps de leur grandeur, quelques notions héréditaires concernant l'honnête et le déshonnête, qu'ils eurent soin d'entretenir par l'éducation et la coutume, et qui produisirent sur eux de très-heureux effets. Malgré cela, il faut avouer que la morale des Grecs, des Romains et de tous les autres païens était fort défectueuse, et même très-corrompue à certains égards.

Saint Paul nous représente les gentils comme ayant la loi écrite dans leurs cœurs. Cette expression est évidemment métaphorique, et ne doit pas être pressée à la lettre. Elle ne signifie pas, comme quelques-uns l'ont entendu, que chaque homme a toute la loi de Dieu écrite en caractères lisibles et ineffaçables au fond de son cœur. Si cela était, tous les hommes auraient la connaissance naturelle de tous les préceptes de morale, et conséquemment de tous leurs devoirs, sans qu'il fût besoin d'aucun autre moyen pour les en instruire : ce qui est contraire au fait et à l'expérience, et à ce que l'Apôtre observe lui-même ailleurs à l'égard des gentils. Quel que soit le vrai sens de ce passage, il paraît toujours signifier que les gentils n'étaient pas tout à fait sans loi, quoiqu'ils n'eussent pas la loi écrite. Lorsque, dans quelques occasions, ils agirent selon la loi, car il s'en faut beaucoup qu'ils en accomplissent la totalité, ils montrèrent que la loi était écrite dans leurs cœurs, quant aux articles qu'ils observaient; c'est-à-dire qu'ils avaient le sentiment intime de la loi divine, dans quelques-unes de ses branches principales, et que ce sentiment, qui leur faisait approuver ou désapprouver certaines actions et certains caractères comme contraires ou conformes à la loi, serait aussi la règle des jugements de Dieu à leur égard. Telle est évidemment la pensée de l'Apôtre. Il est sûr qu'il n'y eut jamais de nation païenne, quelque corrompue qu'elle fût, qui n'eût encore la loi écrite dans son cœur, au moins quant à quelqu'une de ses parties, c'est-à-dire qui n'eût quelque notion du juste et de l'injuste, du bien et du mal : c'était la conscience qui rendait témoignage pour eux ou contre eux. Il faut convenir aussi que ce sens moral était plus fort et plus vif dans les uns que dans les autres, et que dans tous il était fort au-dessous des connaissances morales que nous avons tirées de la révélation chrétienne. L'apôtre saint Paul nous représente les gentils dans une étrange corruption par rapport à la morale, au temps de la publication de l'Évangile. La peinture générale qu'il en fait, c'est que leur entendement était couvert de ténèbres, étant éloignés de la vie de Dieu à cause de l'ignorance qui était en eux, et de l'aveuglement de leurs cœurs. Il montre ensuite l'heureux changement qui se fit dans ceux qui connurent la vérité telle qu'elle était en Jésus-Christ (*Ephés.*, IV, 17-21 *et suiv.*).

§ 5. *Corruption de la morale.*

Comme la connaissance de Dieu est le grand fondement de la morale, dès que les hommes oublièrent celui auquel ils devaient l'être, ils ne tardèrent pas à méconnaître plusieurs vérités morales très-importantes. C'est la remarque d'un habile théologien, ardent apologiste de la morale des païens (1). Non-seulement l'idolâtrie corrompit le culte du Dieu suprême, et toute cette partie de la morale qui contient les devoirs de la créature envers le Créateur, elle altéra encore le système moral à plusieurs autres égards. Lors surtout que le culte des héros déifiés s'introduisit parmi les nations, comme ces nouveaux dieux avaient donné l'exemple d'une conduite fort vicieuse, suivant ce que l'on racontait d'eux, leur apothéose et les honneurs qu'on leur rendait durent faire de fâcheuses impressions sur les mœurs et les sentiments du peuple, et les porter d'autant plus fortement à la débauche et au vice, que leur culte se célébrait par des cérémonies indécentes et dissolues. Les lois civiles, qui, dans certaines occasions, réglaient la conduite des hommes sur les vrais principes du juste et de l'injuste, s'en éloignaient étrangement dans d'autres rencontres. Les sages et les philosophes ne furent pas plus exacts dans leurs leçons : souvent ils s'écartèrent de la pureté et de la vérité de la morale : ce que je confirmerai par plusieurs exemples dans le cours de cet ouvrage.

§ 6. *De la loi mosaïque.*

Lorsque le polytheisme et l'idolâtrie commencèrent à subjuguer généralement toutes

(1) *Fondements et Connexion de la religion naturelle et de la religion revélée*, par Sykes, p. 544, en anglais.

les nations de la terre, Dieu se choisit un peuple particulier, auquel il donna une constitution politique d'un genre nouveau et extraordinaire. Le principe fondamental de la nouvelle législation fut la connaissance et le culte d'un seul Dieu, principe directement opposé à toute sorte d'idolâtrie. Il leur donna un code de lois excellentes et saintes qui contenait les principaux devoirs de l'homme envers Dieu exprimés en autant de préceptes clairs et formels. Les lois morales qui obligeaient indistinctement tous les hommes furent sommairement comprises dans dix commandements que Dieu publia lui-même avec une pompe et un appareil solennels, sur le mont Sinaï ; elles furent écrites sur deux tables de pierre, pour servir de loi permanente à tout le peuple. Dieu ne voulut point laisser les hommes se former un système de morale suivant les lumières de leur raison. Cependant les préceptes qu'il leur donna semblaient simples et conformes au sens commun : ils l'étaient en effet. Qu'y a-t-il de plus simple et de plus évidemment juste que d'honorer ses père et mère, de ne point tuer, de ne point voler, de ne point commettre d'adultère. Mais ces préceptes avaient bien une autre force lorsqu'ils étaient intimés par Dieu lui-même, et revêtus de son autorité particulière. Il leur recommanda d'avoir grand soin d'apprendre ces lois à leurs enfants, et de les instruire exactement de tous les devoirs que Dieu leur avait imposés. Il est probable que l'éclat extraordinaire de cette législation divine se répandit parmi les nations. On le conjecture de ce discours de Moïse au peuple d'Israël, lorsque parlant des statuts et des préceptes que le Seigneur leur avait ordonné de garder, il leur dit : *Apprenez-les et pratiquez-les : c'est ainsi que votre sagesse et votre jugement éclateront à la vue des nations, qui, entendant parler de ces lois et de ces règlements, diront avec admiration : Sûrement cette grande nation est un peuple sage et prudent.* A quoi il ajoute : *Et quelle nation, quelque puissante qu'elle soit, a des statuts et des règlements aussi sages, aussi saints que la loi que je vous dicte en ce jour?* (*Deut.*, VI, 6-8.)

Ne pourrait-on pas supposer que Moïse étant très-connu et très-renommé parmi les nations, sous sa qualité de législateur, sa loi servit de modèle, au moins à plusieurs égards, aux autres législateurs qui profitèrent de la plupart de ses préceptes et de ses institutions? Artapan, cité par Eusèbe (*Præp. evang.*, *l.* IX, *c.* 27, *p.* 432), exalte la sagesse de Moïse et de ses lois. Il dit que ce grand législateur des Juifs enseigna des choses utiles aux hommes, et que les Egyptiens empruntèrent de lui plusieurs sages institutions. Artapan parlait probablement suivant le sentiment le plus commun parmi les païens; et quoiqu'il se trompe dans les traits particuliers qu'il rapporte, il peut dire vrai à d'autres égards. Plusieurs savants ont trouvé beaucoup d'analogie entre certaines lois d'Athènes et de quelques autres Etats, et celles de Moïse, qui publia les siennes longtemps avant aucun des autres législateurs connus. C'est une bonne raison pour croire que les lois de Moïse furent les premières lois écrites.

§ 7. *Nécessité d'une révélation plus universelle.*

Cependant les lois données par Moïse de la part et au nom de Dieu, quoique très-propres à conserver le sentiment et la connaissance de la morale parmi les nations, n'étaient pourtant pas suffisantes pour produire cet heureux effet, parce qu'elles furent publiées spécialement à un seul peuple séparé de tous les autres par des coutumes et une forme de gouvernement particulières, et qu'elles n'étaient pas d'un usage égal pour tous les peuples de la terre. Ainsi la sagesse infinie de Dieu, voyant l'état déplorable du genre humain, eut pitié de sa misère, et après l'avoir supporté patiemment pendant une longue suite de siècles, malgré son extrême corruption, elle jugea digne d'elle de mettre le comble à tant de patience par une nouvelle révélation extraordinaire. Celle-ci, qui contenait une déclaration plus étendue de la volonté de Dieu, avec une expression plus ample des devoirs de l'homme, devait être publiée à toutes les nations. Elle ajoutait à l'autorité divine dont elle était pourvue les motifs les plus puissants et la sanction la plus forte et la plus propre à faire impression sur l'esprit humain. Le Fils de Dieu, fait homme, fut le Messie qui nous apporta du ciel cette grande révélation. Sa mission céleste fut confirmée par les témoignages les plus authentiques, les plus merveilleux, les plus éclatants. Il commença par pratiquer la loi avant de l'enseigner : il la pratiqua en l'enseignant. Sa vie sainte et toute divine exprimait la pureté de la loi : quel exemple engageant pour nous ! quel parfait modèle à imiter !

Continuons à montrer par de nouvelles considérations combien le monde avait besoin d'une telle révélation, et par conséquent combien nous devons remercier la bonté de Dieu de nous l'avoir accordée.

CHAPITRE III.

Recherche particulière sur l'état de la morale dans le paganisme. La règle des mœurs, prise dans sa juste étendue, doit comprendre les devoirs envers Dieu, envers notre prochain et envers nous-mêmes : une telle règle est un système complet de morale. Si les païens avaient eu une règle suffisante de morale, on la trouverait ou dans les préceptes de leur religion, ou dans le code de leurs lois civiles, ou dans les coutumes qui avaient force de lois, ou dans les maximes de leurs moralistes et les leçons de leurs philosophes. On se propose d'examiner chacun de ces chefs en particulier. A l'égard de la religion, il paraît que la morale n'y entrait pour rien. Les prêtres n'étaient point chargés d'enseigner la vertu. Les lois et les constitutions politiques, quand on les supposerait telles qu'elles devaient être pour le maintien de

la forme du gouvernement civil établie, ne contenaient certainement pas une règle complète des mœurs. Les meilleures lois avaient quelque côté défectueux. Divers exemples de lois et de coutumes contraires aux principes de la morale, et adoptées pourtant par les nations réputées les plus sages et les plus civilisées, spécialement par les anciens Egyptiens et les anciens Grecs.

§ 1. *Juste division de la morale.*

La morale, prise dans sa juste étendue, se divise naturellement en trois branches. La première regarde les devoirs de la piété, ceux qui ont Dieu pour objet immédiat, lesquels consistent à lui rendre le culte religieux qui lui est dû, à l'adorer, à l'aimer, à lui rendre le juste tribut de louanges, de respect, de confiance, de soumission, de résignation, d'obéissance, qu'il a droit d'attendre des créatures raisonnables. La seconde partie de la morale contient les devoirs de la charité, ceux qui regardent notre prochain ou les autres hommes, nos semblables, lesquels consistent dans l'exercice de la justice, de la charité, de la bienveillance, du support mutuel, de la fidélité, en un mot de toutes les vertus sociales. La troisième comprend les devoirs de la tempérance, ceux qui nous regardent personnellement, qui consistent à se gouverner soi-même tant par rapport au corps que relativement à l'âme, à modérer ses passions, à régler ses appétits et ses désirs, à conserver la pureté du corps et de l'âme, enfin dans tout ce qui peut mettre et maintenir le bon ordre dans l'intérieur et l'extérieur de l'homme, et lui faire atteindre la perfection de sa nature.

Toute règle de moralité qui ne comprend pas tous ces devoirs avec leurs conséquences et avec toute la clarté, la certitude et l'autorité convenables, n'est pas complète. Ce principe posé, jugeons de l'état de la morale dans l'ancien monde païen. Nous verrons, après un examen impartial, que si la seconde partie des devoirs moraux, qui comprend les vertus civiles et sociales, fut connue et observée dans le paganisme autant à peu près qu'il était nécessaire pour maintenir la paix et l'ordre dans le corps politique; les deux autres, qui ont pour objet immédiat le culte de Dieu et le gouvernement de nous-mêmes, étaient dans un état affreux de corruption. Si les païens avaient eu une règle complète et suffisante de morale, on la trouverait dans les préceptes de leur religion et dans les instructions de leurs prêtres, ou dans le code de leurs lois civiles et les institutions de leurs magistrats, ou dans les coutumes qui avaient force de lois, ou enfin dans les maximes de leurs moralistes et les leçons de leurs philosophes.

§ 2. *La religion païenne considérée du côté de la morale.*

Nous avons peu de chose à dire de la morale religieuse des païens. La religion bien entendue doit comprendre les devoirs de la morale, comme une partie essentielle, parce qu'elle seule peut en fixer la juste étendue et leur donner la plus grande force en les revêtant de l'autorité de Dieu même, et la sanction la plus puissante par les grands motifs qu'elle y ajoute. Mais la religion païenne était très-défectueuse en ce point. Il y avait quelques principes généraux de religion qui se conservèrent parmi les nations idolâtres. Ces principes qui regardaient l'existence de Dieu, quelques-uns de ses attributs, et surtout la Providence, qui veillait sur les actions et les affaires des hommes pour récompenser les bons et punir les méchants; ces principes, dis-je, ne se perdirent point entièrement. Ils s'obscurcirent, ils s'altérèrent, ils se corrompirent par le mélange d'une foule d'erreurs qu'enfanta la superstition; malgré leur corruption, ils eurent encore la force de réprimer quelquefois le vice, d'encourager la vertu et de maintenir une apparence d'ordre dans la société : aussi les législateurs les employèrent aussi utilement qu'ils le purent, ne trouvant rien de meilleur. Mais ce qu'on regardait proprement comme l'essentiel de la religion païenne, établie par les lois et administrée par les prêtres, ne contenait ni règle de foi ni règle de mœurs. Uniquement bornée à un extérieur cérémoniel, elle ne s'embarrassait ni d'éclairer l'esprit par la connaissance de la vérité, ni de régler les actions des hommes par la pratique des devoirs moraux. Elle consistait uniquement dans les rites et les cérémonies publiques qu'il fallait observer dans le culte des dieux. *Les prêtres*, dit Locke, *ne sont point chargés d'enseigner la vertu* (1). Leur office, selon le rapport de Varron, se réduit à apprendre aux hommes quels dieux ils doivent adorer, quelle espèce de sacrifice on doit offrir à chaque divinité, et à les diriger dans l'observation des rites et des cérémonies. Il est vrai que Cicéron (*Orat. pro domo sua ad pont.*) nous les représente comme ayant une inspection générale sur les mœurs des citoyens; mais c'était moins à titre de prêtres de la religion que comme ministres d'Etat qu'ils avaient cette inspection. Dans le gouvernement romain, les mêmes personnes remplissaient cette double fonction; la prêtrise y était propre à répondre aux vues civiles et politiques de la république. Le baron de Pufendorf a justement observé que *la religion romaine avait été instituée principalement pour le bien de l'Etat, afin de tourner plus aisément l'esprit du peuple vers le bien public, suivant les différentes occurrences.* Il ajoute que *cette religion ne contenait aucun principe, aucune maxime qui pussent instruire le peuple de l'existence et de la volonté de Dieu, ou de la manière dont il devait régler ses mœurs et sa conduite pour se rendre agréa-*

(1) Lactance dit de même que ceux qui enseignaient le culte des dieux, ne donnaient aucun précepte pour les mœurs et la conduite de la vie. *Nihil ibi disseritur quod proficiat ad mores excolendos, vitamque formandam.* Il ajoute que la philosophie (ou la science des mœurs) et la religion des dieux, étaient deux sciences absolument différentes. *Philosophia et religio deorum disjuncta sunt longeque discreta.* (Lactant., Divin. Institut. lib. IV, cap. 3; Augustin., de Civit. Dei, lib. II, cap. 4, 6 et 7).

ble à la Divinité (*Introduct. à l'Hist. de l'Europe, chap.* 1, § 10). Ceux qui observaient fidèlement les rites sacrés, qui adoraient les dieux suivant la coutume et la teneur des lois, avaient rempli les devoirs de la religion et passaient pour des hommes vraiment pieux. On ne faisait attention à leur conduite morale qu'autant que l'Etat y était intéressé. Lorsque l'Etat était menacé de quelque grande calamité, et que l'on croyait nécessaire d'apaiser la colère des dieux irrités, les prêtres ne parlaient point de repentir ni de réformation des mœurs : ce n'était pas là le moyen que la religion prescrivait. On avait recours à de vaines cérémonies religieuses, c'est-à-dire superstitieuses : on offrait des sacrifices; le dictateur enfonçait un clou dans une porte; on pratiquait des puérilités de cette nature (1). La religion païenne était si éloignée de prescrire aucune maxime de morale ou d'inspirer aucune vertu sociale, que, dans plusieurs occasions, les rites religieux par lesquels on prétendait honorer les dieux et se les rendre favorables étaient tout à fait contraires aux bonnes mœurs, de sorte qu'au lieu d'encourager la pratique de la vertu, ils portaient au crime et à la débauche. J'en ai rapporté un assez grand nombre d'exemples dans le chapitre 7 de la première partie de cet ouvrage. J'y ajouterai seulement comme une observation remarquable, qu'Aristote en blâmant les peintures et les images obscènes, en excepte néanmoins celles des dieux, que la religion avait consacrées (2).

Concluons que si les païens ont eu une règle complète des mœurs, il ne faut point la chercher dans leur religion, mais plutôt ou dans le code de leurs lois et leurs institutions politiques, ou dans les coutumes qui avaient force de lois, ou dans les leçons des philosophes et des moralistes.

§ 3. *Des lois civiles et des institutions politiques.*

On a parlé avec admiration des lois civiles et des règlements politiques de plusieurs nations païennes, comme si ces lois et ces règlements eussent suffi pour diriger leur conduite morale conformément aux vrais principes du juste et de l'injuste. Quelques anciens philosophes des plus célèbres ont prétendu en conséquence que tout le devoir de l'homme de bien se réduisait à obéir aux lois de son pays. Socrate définit l'homme juste, celui qui obéit aux lois de la république; ajoutant qu'il devient injuste en violant ces lois (*Xenoph., Memorab. Socrat., l.* IV, *cap.* 4, § 13). Xénophon observe à cette occasion que le grand principe de Socrate était de se tenir inviolablement attaché aux lois tant en public qu'en particulier, et qu'il y exhortait instamment tous les hommes (*Ibid., l.* I, § 1, 2, *seq.*). On pourrait citer un grand nombre de passages par lesquels il est évident que Socrate, Platon et les philosophes en général prescrivaient comme un devoir essentiel à tout citoyen de régler sa conduite sur les lois de son pays dans les matières civiles et religieuses. Quelques auteurs modernes ont tenu le même langage, regardant les lois humaines et les règlements politiques comme les meilleurs guides en fait de mœurs, et les moyens les plus efficaces pour rendre les hommes aussi bons et aussi vertueux qu'ils peuvent l'être (1).

Rendons justice aux peuples païens. Il y eut parmi eux d'excellentes lois, de bonnes constitutions politiques, des règlements civils qui furent d'un grand secours pour donner des mœurs au peuple et maintenir l'ordre dans la société. C'est de quoi on ne saurait disconvenir, sans rejeter les monuments historiques les plus certains. Il n'est pourtant pas difficile de prouver que les lois civiles, de quelque nation que ce soit, ne contiennent point une règle complète et suffisante des mœurs. Un homme peut observer exactement toutes ces lois sans être vraiment vertueux, tout comme il peut n'encourir aucune des peines portées par les lois, et être pourtant un méchant homme. Le but des lois civiles n'est pas de rendre les hommes réellement et intérieurement vertueux : elles se bornent à régler tellement les actions publiques des citoyens qu'elles concourent au bon ordre de la société. Le plus haut point de perfection qu'elles se proposent, c'est le bien-être et la prospérité de l'Etat. Les lois civiles ne vont point jusqu'à régler le cœur qui est pourtant le véritable siége de la vertu et du vice. La sanction de ces lois, ou les récompenses et les peines que les plus habiles législateurs humains peuvent décerner, n'ont point la force requise pour porter les hommes à la pratique de toute la morale. Ces récompenses et ces peines ne regardent que les actes extérieurs, et non les caractères. Elles affectent les crimes, et non les vices : elles n'affectent ni les dispositions du cœur, ni les affections de l'âme, ni les intentions de la volonté, d'où dépend néanmoins la moralité des actions humaines, ou leur caractère de bonté et de méchanceté morale. Sénèque dit très-bien que *c'est être peu vertueux que de l'être uniquement suivant la loi. La règle des devoirs ou des bons offices s'étend beaucoup au delà de la teneur des lois. Combien d'actes de piété, d'humanité, de libéralité, de justice, de fidélité, qui ne sont point ordonnés par les lois et les institutions publiques? « Quam angusta innocentia est ad legem bonum esse! Quam latius officiorum patet quam juris regula! Quam multa pietas, humanitas, liberalitas, justitia, fides, exigunt, quæ omnia extra publicas tabulas sunt* (2). »

(1) Hume, *Histoire nat. de la religion*; Warburton, *Divine Légation de Moïse*.

(2) Aristot., *Politic.*, apud Hume's *natural History of religion*, p. 154.

(1) Œuvres de mylord Bolingbroke, vol. V, p. 480, 481, édit. in-4°. C'est aussi le système de l'auteur du livre *de l'Esprit*. Il regarde les lois civiles comme la seule règle et la mesure de la vertu et du devoir; et ce qu'il appelle une bonne législation est, selon lui, le seul moyen de rendre les hommes vertueux.

(2) Seneca, *de Ira*, lib. II, cap. 27.

[illegible] savant évêque de Glocester a très-bien éclairci cette matière dans son livre *de la Divine Légation de Moïse*, vol. I, [illegible] 15, où on doit voir que les lois de la société civile, considérées en elles seules, sont insuffi-

Pour jeter un plus grand jour sur cette matière, examinons en particulier quelques-unes des meilleures lois et des plus sages institutions des nations les plus célèbres dans le monde savant et civilisé.

§ 4. *Des lois et des institutions civiles des Egyptiens.*

Les Egyptiens furent très-célèbres dans l'antiquité pour la sagesse de leurs lois, regardées assez généralement, parmi leurs voisins, comme les plus propres à maintenir l'ordre et le bonheur publics. Il s'en fallait bien pourtant qu'elles continssent un système complet de morale, et elles étaient défectueuses en plusieurs points. On lit dans Porphyre un passage qui semble propre à donner une grande idée de la morale des Egyptiens. Il nous apprend que lorsqu'on embaumait le corps de quelque personne de distinction, on avait coutume d'en ôter les entrailles, que l'on mettait dans un coffre; qu'alors on élevait ce coffre vers le soleil, et qu'un des embaumeurs faisait à cet astre un discours au nom du défunt : ce discours était un panégyrique à sa louange, où, après avoir rapporté ses meilleures actions, il demandait à être admis dans le séjour des dieux éternels. Voici à peu près la formule de ce discours, quant à la conclusion : *O soleil dieu, ô vous, autres divinités, toutes tant que vous êtes, qui donnez la vie aux hommes, recevez-moi dans le séjour des dieux immortels : admettez-moi dans leur compagnie; car, tant que j'ai vécu dans le monde, j'ai religieusement adoré les dieux que mes parents m'ont fait connaître; j'ai toujours honoré ceux qui ont engendré mon corps; je n'ai jamais tué personne; je n'ai point pris le bien d'autrui, ni retenu par fraude les choses qui m'ont été confiées; je ne me suis rendu coupable d'aucun crime ni d'aucune méchanceté impardonnable. Si quelquefois j'ai violé la loi en mangeant ou en buvant des choses qu'elle me défendait de boire ou de manger, ce n'est pas moi qui ai commis cette faute, ce sont elles :* en montrant les entrailles qui étaient dans le coffre et que l'on jetait incontinent dans la rivière, après quoi l'on achevait d'embaumer le corps. Porphyre rapporte cette coutume d'après Euphantus, qui avait traduit cette prière de l'égyptien en grec (*de Abstinentia, lib.* IV, *sect.* 10). Il faut convenir qu'elle était fort propre à encourager la pratique des principales vertus dans la vue de mériter la faveur divine. Mais l'on observera que cette prière est adressée au soleil, comme au dieu suprême, puis aux autres dieux représentés comme les auteurs de la vie des hommes; et que le premier point de l'éloge du défunt est d'avoir adoré les dieux que ses parents lui ont fait connaître. Or on sait quels étaient les dieux des Egyptiens. Voilà donc déjà leur système en défaut sur le principe fondamental de la morale, qui est la connaissance et le culte du vrai Dieu.

Un savant auteur moderne a fait voir que, quoique les Egyptiens eussent quelques bonnes constitutions politiques, il régnait néanmoins dans leur gouvernement une multitude d'abus et de vices essentiels autorisés par leurs lois et par les principes fondamentaux de leur État. Il y avait beaucoup d'indécences et d'impuretés dans leurs rites sacrés et leurs cérémonies religieuses. Diodore de Sicile (*Lib.* I, *c.* 9, *p.* 69, *edit. Amstelod.*) et Aulu-Gelle (*Lib.* II, *cap.* 20) parlent d'une loi des Egyptiens concernant les voleurs, qui ne mérite certainement pas des éloges. Il leur était permis de voler, pourvu qu'ils se fissent inscrire chez leur chef et qu'ils y portassent sur-le-champ tout ce qu'ils déroberaient. Par ce moyen on était sûr, à la vérité, de retrouver tous les effets volés, pourvu qu'on en désignât le nombre, la qualité, et qu'on marquât le temps et le lieu où le vol s'était fait. Il en coûtait le quart du prix pour se le faire rendre. Mais n'était-ce pas là encourager et autoriser le vol? On a voulu excuser les Egyptiens sur ce règlement. Le législateur, dit-on, sentant qu'il ne pouvait empêcher le vol, avait donné aux citoyens un expédient facile pour recouvrer ce qui leur était dérobé. Mais si l'on ne peut pas détruire ce malheureux penchant qui porte les hommes à s'approprier le bien d'autrui, du moins ne faut-il pas l'autoriser. Rien n'y était plus propre que cette loi. Les voleurs étaient non-seulement assurés de l'impunité, mais même d'une récompense (1). Le même auteur observe que les Egyptiens étaient souverainement décriés pour leur cupidité, leur mauvaise foi, leurs ruses et leurs friponneries (*Origin. des lois, t.* III, *p.* 354). Sextus Empiricus rapporte encore que, dans plusieurs contrées de l'Egypte, les femmes pouvaient se prostituer elles-mêmes, non-seulement sans se déshonorer, mais même avec gloire, la prostitution étant réputée quelque chose d'honorable et de glorieux (*Pyrrho.*, *Hypotyp.*, *lib.* III, *cap.* 24).

§ 5. *Lois et constitutions politiques des Grecs.*

Les Grecs sont comptés avec raison parmi les nations les plus savantes et les plus civilisées de l'antiquité. Les sciences et les arts fleurirent chez eux. Athènes fut le trône de la philosophie. Les plus grands moralistes y avaient des écoles publiques. Aussi les Grecs avaient une haute idée de leur propre sagesse. Ils regardaient tous les autres peuples comme fort au-dessous d'eux pour le savoir : ils avaient coutume de leur donner le nom de barbares. Voyons donc si les lois et les constitutions politiques des Grecs furent plus conformes aux vrais principes de la morale que celles des autres nations. Quelques-uns de leurs sages et de leurs législateurs voya-

santes pour prévenir ou rectifier les désordres du monde moral; qu'elles peuvent tout au plus régler les actions extérieures; et que même elles ne le font pas efficacement toutes les fois que l'irrégularité de la conduite vient de la violence des passions et affections intérieures; que du reste elles n'ont point égard aux devoirs d'obligations imparfaites, comme on les appelle, qui sont la reconnaissance, l'hospitalité, la charité, etc., quoiqu'ils fassent une partie importante de la morale.

(1) *De l'Origine des lois, des arts et des sciences*, tome I, liv. I, art. I, p. 49; et tom. III, p. 28 et p. 352, édit. de La Haye 1758.

gèrent en Egypte et dans d'autres contrées de l'Orient pour en étudier les lois, et en transplanter dans leur patrie les règlements qu'ils jugeraient les meilleurs. J'ai déjà dit que quelques savants ont remarqué beaucoup d'affinité entre les anciennes lois d'Athènes, les lois des douze Tables et les lois de Moïse (1), ce qui prouverait que les lois données aux Israélites, lesquelles avaient une origine divine et remontaient pour l'antiquité beaucoup au delà des lois grecques, quelles qu'elles fussent, furent d'une grande utilité aux autres nations. Il y eut sans contredit de fort bonnes lois dans quelques-unes des républiques de la Grèce; mais si l'on rassemblait les meilleures en un code particulier, ce code serait encore bien éloigné de la perfection d'un système complet de morale. D'abord les lois de la Grèce avaient, comme celles de tous les autres peuples païens, un vice fondamental relativement au culte du vrai Dieu, qu'elles méconnaissaient. Dans d'autres points elles avaient trop de condescendance pour les passions humaines; dans plusieurs maximes importantes de la morale, elles avaient plus d'égard au bien politique qu'aux vrais principes du juste et de l'injuste.

Les anciens et les modernes ont fort exalté les lois de Lycurgue. Nous lisons dans Plutarque que l'oracle avait nommé ce législateur le bien-aimé de Dieu. L'oracle avait dit encore que Lycurgue était plutôt un dieu qu'un homme : il fit voir qu'un homme parfait n'était pas un être de raison, comme quelques-uns se l'étaient imaginé; il montra au monde une nation de philosophes. Le même historien, Plutarque, paraît faire beaucoup de cas des lois de Lacédémone : il les estime très-propres à former les hommes à la pratique de la vertu, à maintenir et à encourager une affection mutuelle entre les citoyens. Il les préfère à celles de tous les autres Etats de la Grèce. Il ajoute que tous ceux qui écrivirent avec quelque succès sur les lois et sur la politique, comme Platon, Diogène, Zénon et d'autres, prirent Lycurgue pour modèle. Aristote lui donne de magnifiques louanges, comme méritant les grands honneurs que les Lacédémoniens lui rendaient, et ils lui offraient des sacrifices comme à un dieu (2). Plusieurs modernes en ont parlé sur le même ton. Le célèbre Montesquieu était un grand admirateur des lois de Lycurgue. Il dit de lui qu'il fit pratiquer la vertu par des moyens qui semblaient lui être contraires (3). Cependant il y a bien des lois et des règlements de Lycurgue auxquels cet éloge ne convient nullement, parce qu'au lieu de porter le peuple à la pratique de la vertu, ils firent sur lui l'effet contraire. Quelques-uns de ses admirateurs ont reconnu que ses lois étaient uniquement destinées à former une république militaire, de sorte que tout y était réputé juste et honnête pourvu qu'il tendît à ce but. Platon (*de Legib., l.* I) observe qu'elles étaient plus propres à rendre les hommes courageux qu'à en faire des hommes justes. Aristote fait la même remarque (1). Plutarque rapporte que plusieurs personnes blâmaient les lois de Lycurgue, disant qu'elles étaient propres à faire de bons soldats et des hommes vicieux. Il paraît, par le témoignage de plusieurs auteurs et par quelques faits particuliers, que la législation de Lycurgue sacrifiait la probité et toute autre considération au bien politique, et que tout était juste à Lacédémone, pourvu qu'il procurât avec succès la prospérité de l'Etat. La mauvaise foi des Lacédémoniens était connue. Hérodote dit que ceux qui connaissaient le génie de ce peuple, savaient que ses actions étaient généralement contraires à ses paroles et que l'on ne pouvait jamais compter sur leur foi en quoi que ce fût (*Lib.* XIX, *n.* 50, *edit. Francof.*, 1605). Quoiqu'ils fussent réellement braves et vaillants, ils estimaient plus une victoire qu'ils remportaient par la ruse que celle qu'ils devaient à leur bravoure. Avec combien de fierté, de cruauté et de perfidie ne traitèrent-ils pas Athènes, Thèbes et tous ceux qu'il était de leur intérêt d'opprimer.

§ 6. *Lois contraires à l'humanité et aux bonnes mœurs.*

Plusieurs de leurs lois et de leurs coutumes étaient contraires à l'humanité. La sévérité de leur discipline tendait en plusieurs occasions à étouffer les sentiments de tendresse et de bienveillance, de compassion et de bonté, si naturels au cœur humain. J'ai rapporté, dans la première partie de cet ouvrage, chapitre 7, la coutume barbare de fouetter les enfants, quelquefois jusqu'à la mort, sur l'autel de Diane. A quoi on peut ajouter les combats, plutôt véritables que simulés, que les jeunes gens avaient coutume de faire entre eux à certains jours de l'année. Cicéron dit avoir été témoin de ces combats sanglants (*Tuscul. Quæst., l.* V, *c.* 27 *p.* 401, *edit. Davis*) : car ces jeunes hommes attaquaient leurs amis et leurs camarades avec toute la rage qu'ils auraient pu employer contre des ennemis. Mais rien n'égale la cruauté dont ils usaient envers leurs esclaves et les ilotes qui labouraient leurs terres et pratiquaient pour eux les arts et les métiers nécessaires dans une république. Ces esclaves étaient réputés fort au-dessous des animaux domestiques. On pouvait les insulter impunément. Quelque mal qu'on leur fît, quelque sujet de plainte qu'ils pussent avoir, on ne leur rendait jamais justice. Ils n'étaient pas seulement esclaves d'un maître particulier, ils l'étaient du public, qui

(1) Voyez Sam. Petit., Comment. in Leg. Attic., edit. Paris. 1755; Grot., in Matth. cap. V, v. 28; et *De Verit. relig. christ.*, lib. I. § 13, p. 28, edit. Clerici.

Il est vrai que M. Leclerc observe, dans une note sur cet endroit, que les Athéniens et les Hébreux avaient emprunté des Egyptiens les lois dont Grotius fait mention. Mais nous n'avons point d'autorités qui prouvent que les Egyptiens eussent de telles lois avant le temps de Moïse.

(2) Voyez Plutarque, *Vie de Lycurgue*, vers la fin.

(3) *De l'Esprit des lois*, vol. I, liv. IV, chap. 6, p. 49, 50, édit. d'Edimb.

(1) Aristot., *Politic.*, lib. II, cap. 9, p. 551; et lib. VII cap. 14, p. 445, Oper. tom. II, edit. Paris.

pouvait par conséquent les maltraiter impunément. S'ils commettaient quelque faute, ils étaient punis avec la plus [illegible] cruauté. La politique portait encore les Spartiates à massacrer de sang-froid leurs esclaves dans certaines occasions. Plusieurs historiens ont parlé d'une autre coutume qui fait frémir l'humanité, mais qui passait chez eux pour juste parce qu'ils la croyaient nécessaire à leur sûreté (1). Ils avaient coutume de se mettre en embuscade dans des défiles et des creux de rochers, d'où ils sortaient à temps pour assaillir les ilotes, et ils en massacraient autant qu'ils en rencontraient. Quelquefois même ils les attaquaient en plein jour et tuaient les plus forts d'entre eux, comme ils auraient tué leurs ennemis au champ de bataille. Montesquieu dit que le danger qu'ils couraient était l'unique cause d'un traitement si barbare. Ils craignaient que leurs esclaves devinssent trop nombreux et trop puissants, et qu'ils ne fussent en état de subjuguer leurs maîtres. Les Athéniens au contraire traitaient leurs esclaves avec beaucoup de bonté, et pourtant on n'a aucun exemple qu'ils se soient révoltés ou qu'ils aient troublé le repos public (2). Plutarque doute qu'une coutume aussi inhumaine ait été instituée par Lycurgue, quoiqu'il ne nie pas qu'elle n'ait été en usage chez les Lacédémoniens. Pour moi, je ne doute pas qu'on ne l'en trouve capable, si l'on examine attentivement l'esprit austère de ses lois. C'était par un trait de politique semblable, qu'après une guerre dans laquelle les ilotes les avaient servis avec autant de courage et de fidélité que de succès, ils en massacrèrent deux mille, parce que le salut de l'Etat l'exigeait, à ce qu'ils prétendaient. Ils renouvelèrent plusieurs fois cette boucherie, comme Thucydide nous l'apprend.

Autre exemple de l'inhumanité des lois de Lycurgue. Elles obligeaient chaque citoyen d'apporter ses enfants à mesure qu'ils naissaient, dans un certain endroit marqué pour cela. Le nouveau-né était examiné par des hommes qui le visitaient avec beaucoup de soin. S'ils lui trouvaient quelque difformité ou une complexion faible et vicieuse, il mourait. On le précipitait dans une caverne auprès du mont Taygète, sous prétexte qu'il n'était pas expédient pour l'enfant ni pour le public qu'il vécût. Plutarque, qui fait mention de cette coutume ne la blâme pas. Il dit, en finissant la Vie de Lycurgue, qu'il ne voit aucune injustice ni manque d'équité dans les lois et les institutions de ce législateur.

Qui ne connaît encore les règlements de Lycurgue pour perfectionner dans les Spartiates la ruse et la filouterie? Rien n'était plus propre à styler les jeunes gens à voler adroitement que de les obliger de voler leur nourriture ou de s'en passer: ce qui les faisait rôder de tous côtés et saisir les occasions de dérober tout ce qui était à leur commodité. Il fallait qu'ils le fissent avec beaucoup d'adresse et de subtilité; car s'ils étaient pris sur le fait, on les fouettait d'importance, non pour avoir volé, comme l'observe Sextus Empyricus, mais pour n'avoir pas volé assez adroitement. *Pyrrhon. Hypotyp. l.* III, *c.* 24. Le but du législateur était d'exercer et d'aiguiser leur industrie, de les rendre plus ruses et plus subtils. C'est pourquoi quelques auteurs, et entre autres le célèbre Rollin, dans son *Histoire Ancienne*, prétendent qu'on ne pouvait pas appeler cela proprement voler, parce que les effets ainsi dérobés étaient donnés par l'Etat à celui qui avait assez d'adresse pour les attraper. Il faut avouer aussi qu'une telle coutume instruisait la jeunesse dans l'art de la filouterie: une telle loi semblait dire qu'il n'y avait pas de mal à s'emparer du bien d'autrui et à inventer toutes sortes de ruses pour le faire avec succès.

Malgré la sévérité apparente des lois et des constitutions politiques de Lycurgue, il y en avait plusieurs qu'on a peine à accorder avec la décence des mœurs. Il y avait des bains communs où les hommes et les femmes se baignaient ensemble. A certaines fêtes solennelles, des jeunes gens des deux sexes dansaient nus les uns avec les autres (1). A l'égard des femmes mariées, Lycurgue permettait aux maris de prêter leurs femmes aux hommes bien faits, beaux et généreux, afin de donner à la république des citoyens d'une âme grande et d'un corps vigoureux. Plutarque, en faisant la Vie de Lycurgue, a pris à tâche de justifier ses lois et ses constitutions politiques. Il est pourtant avéré que ce législateur sacrifiait la sainteté du lit nuptial à ce qu'il appelait le bien de l'Etat: comme si les lois de la nature dussent céder aux lois civiles. On sent bien que de telles institutions eurent de fort mauvaises suites pour les

(1) Cette coutume inhumaine se nommait [illegible].

(2) *De l'Esprit des lois*, vol. 1, liv. XV, chap. 16, p. 556, 557, édit. d'Edimb.

(1) Platon, le divin Platon, se propose la législation de Lycurgue pour modèle en ce point et dans plusieurs autres, comme j'aurai occasion de l'observer dans la suite: en quoi le philosophe et le législateur n'ont pas montré plus d'égard l'un que l'autre pour la décence et la pureté des mœurs. Preuve remarquable que les plus grands hommes parmi les païens, tombaient dans des erreurs grossières par rapport à la morale, lorsqu'ils n'étaient d'autres guides que leurs propres lumières, et qu'ils se trompaient sur les articles mêmes où il semblait que la raison et la nature dussent suffire pour ne se point tromper. Je rapporterai à cette occasion une observation de Montesquieu, cet habile écrivain politique. Il observe que toutes les nations s'accordent à regarder l'incontinence des femmes comme une chose honteuse et méprisable. Il suppose que la modestie est naturelle aux femmes, pour servir de défense et de préservatif contre l'incontinence. Il n'est donc pas vrai, dit-il, que l'incontinence suive les lois de la nature: elle les viole: c'est au contraire la modestie et la retenue qui suivent ces lois. Il ajoute que là où la force du physique de certains climats porte les hommes à violer la loi naturelle des deux sexes et celle des êtres intelligents, c'est au magistrat à faire des lois civiles qui, domptant la nature du climat, rétablissent les lois naturelles. Suivant ce raisonnement, combien le législateur mérite-t-il de blâme, lorsque, à l'exemple de Lycurgue, il établit des lois qui violent la modestie et la pudeur, ces barrières naturelles de la chasteté et de la vertu des femmes. Montesquieu raisonne bien mieux sur cette matière que l'auteur du livre de l'*Esprit*, qui fait consister le grand art de la législation à savoir favoriser à propos les inclinations les plus tortueuses, comme une récompense du mérite, pour porter ainsi les citoyens à faire de grandes actions.

mœurs du peuple. Les femmes de Sparte étaient les plus corrompues et les plus débauchées de toute la Grèce, suivant Aristote (*Politic.*, *l.* II, *c.* 9).

Je finirai cet article concernant les Lacédémoniens et leurs lois, par ce qu'en dit un auteur moderne, qui ne parle que d'après les monuments historiques. Les Lacédémoniens étaient rusés, impérieux, trompeurs, perfides, capables de sacrifier tout à leur ambition et à leur intérêt, ignorants dans les arts libéraux et les sciences, dont en général ils ne faisaient aucun cas : voilà des traits propres à les caractériser. *Telles étaient les mœurs et le génie d'un peuple admiré et proposé par toute l'antiquité profane, comme un modèle de sagesse et de vertu* (*Origine des lois, des arts et des sciences, tome* III, *p.* 380).

La loi et la coutume qui prescrivaient d'exposer les enfants, loi si contraire à la nature, coutume barbare qui révolte l'humanité, n'étaient point particulières aux Lacédémoniens. Elles étaient pratiquées dans les autres parties de la Grèce et dans d'autres nations. On rapporte comme une chose étrange et singulière la loi qui défendait aux Thébains, sous peine de mort, d'exposer aucun de leurs enfants (*Ælian.*, *His. Var.*, *l.* III, *c.* 7). Cependant de célèbres philosophes ont loué cette pratique dénaturée dans leurs traités de politique. Platon voulait que l'on ordonnât par une loi expresse aux hommes et aux femmes qui auraient passé l'âge d'avoir des enfants forts et robustes, d'étouffer ces fruits dégénérés d'une vieillesse sans force, soit en faisant avorter les femmes si elles venaient à concevoir, soit en laissant mourir de faim les enfants qu'elles mettraient au monde (*de Republ.*, *l.* V, *Oper.*, *p.* 461, *edit. Lugd*). Aristote dit aussi formellement qu'il devrait y avoir une loi qui défendît d'élever et de nourrir les enfants contrefaits ou d'une complexion trop faible ; que quand la loi du pays défend d'exposer les enfants, il faut limiter la génération, c'est-à-dire fixer le nombre de ceux que l'on doit mettre au monde ; et ce nombre étant complété, il est d'avis que l'on fasse avorter le fruit dans le ventre de la mère sans lui permettre de voir le jour (*Politic.*, *l.* VII, *c.* 16, *Oper. t.* II, *p.* 447, *edit. Paris.*). Locke rapporte ce passage d'Aristote, comme un exemple remarquable *des égarements auxquels la raison est exposée faute d'une règle suffisante pour résoudre les doutes qui ne manquent guère de s'élever dans l'esprit des philosophes les plus laborieux et les plus pénétrants. Qu'elle est vaine et imparfaite, cette raison qui, chez les peuples les plus civilisés de la terre, n'a pu empêcher les hommes de tuer leurs enfants en les exposant, ni même leur persuader qu'une coutume barbare qui détruisait une partie de l'humanité était un crime contre la nature* (*Reason of Christianity in his Works, vol.* II, *p.* 534, *edit.* 3).

§ 7. *De la pédérastie ou amour des garçons.*

Mais ce qui prouve encore plus que tout le reste l'extrême corruption des Grecs, tant dans leurs maximes que dans leurs mœurs, c'est le vice détestable et contre nature qui y était autorisé et encouragé en plusieurs endroits par leurs lois publiques, et presque partout par leurs coutumes.

On a souvent accusé les Grecs d'avoir été adonnés à l'amour des garçons. Quelquefois aussi on a tâché de les disculper de ce crime impur. Le savant docteur Potter, qui fut depuis archevêque, a pris beaucoup de peines dans son excellent livre des *Antiquités grecques*, pour les laver de cette accusation. Il prétend que cet amour des garçons dont on leur fait un si grand crime, était innocent et même vertueux. Cela serait à souhaiter pour l'honneur de l'humanité. Je ne soutiendrai pas que cet amour dont on accuse les Grecs, fût toujours criminel et vicieux. Mais il me paraît clairement prouvé que ce vice abominable et contre nature fut très-commun parmi eux, et que les lois publiques de plusieurs villes l'autorisèrent. Je n'en veux point d'autres témoins que ceux-là mêmes que le docteur Potter allègue. Maxime de Tyr, un de ces témoins, regarde comme un acte d'héroïsme dans Agésilas d'avoir aimé un jeune barbare d'une grande beauté, sans en exiger jamais d'autre complaisance que de lui permettre de le regarder et de l'admirer. Il exalte cette action comme une victoire plus grande que celle qu'il avait remportée sur les Grecs, comme un acte de vertu plus admirable que la bravoure de Léonidas, qui mourut pour le salut de sa patrie (1). Un éloge si pompeux serait assurément très-ridicule et fort absurde si l'amour des garçons eût toujours été innocent à Sparte, comme le prétend le docteur Potter.

On rapporte les témoignages de Xénophon et de Plutarque pour montrer que cet amour, ordonné par les lois de Lycurgue, était pur et louable. Mais la grande prévention de ces deux auteurs en faveur des Lacédémoniens, la haute opinion qu'ils avaient de leurs lois et de leurs coutumes, leur penchant à interpréter en bien tout ce qui concernait la république de Sparte, ne laissent pas d'affaiblir beaucoup le poids de leur témoignage. On verra bientôt que Plutarque n'est pas d'accord avec lui-même dans ce qu'il avance sur cet article. Quant à Xénophon, il faut observer que, dans le temps qu'il fait l'apologie des Spartiates, il accuse les autres Grecs d'avoir été adonnés à cet amour criminel, et de l'avoir même consacré en plusieurs endroits par les lois. *Je sais*, dit-il, *que plusieurs ne peuvent pas s'imaginer que l'amour des garçons ait été pur et innocent chez les Lacédémoniens ; et j'en suis d'autant moins surpris qu'il est devenu une passion criminelle et contre nature en plusieurs autres contrées de la Grèce, où les lois publiques l'autorisent.* Ce

(1) Maxime de Tyr, dissertat. 10. Il y a dans Epictète un passage où Socrate est loué d'une manière aussi excessive pour le même sujet : *Allez*, dit-il, *allez voir Socrate couché près d'Alcibiade, et dédaignant sa jeunesse et sa beauté. Quelle victoire il était sûr de remporter ! Quelle palme plus glorieuse que celle des jeux olympiques ! Qu'il méritait bien d'être salué par ces titres honorables. O le grand vainqueur, ô le vainqueur universel ! Socrate n'éprouvait-il donc de telles louanges si ce crime n'eût pas été commun à Athènes ?* Epictet., Dissert., liv. II, chap. 18, § 4.

témoignage de Xénophon contre les autres Grecs est d'autant plus fort qu'il est plus favorable aux Lacédémoniens. Cet historien, si porté à excuser ceux-ci, aurait fait la même chose à l'égard des autres, s'ils eussent été excusables. Mais Platon, son contemporain, dont le témoignage doit être d'un plus grand poids, suppose, au dixième livre de son traité des Lois, que l'amour des garçons, qu'il condamne avec raison comme un crime contraire à la nature, était commun aux Lacédémoniens et aux Crétois (*De Legib.*, *l.* VIII, *Oper.*, *p.* 645, *G*, *II*, *edit. Lugd.*).

Le docteur Potter ne convient pas, il est vrai, que cet amour fût criminel chez les Crétois; il prétend qu'il ne se passait rien entre les hommes amoureux les uns des autres qui ne fût conforme aux lois de la vertu la plus stricte: sur quoi il cite Maxime de Tyr et Strabon, qui disent que les Crétois faisaient profession d'aimer dans les garçons, non pas la beauté extérieure du corps, mais plutôt les vertueuses dispositions de l'âme, leur courage et leur conduite sage et réglée. C'était au moins le prétexte dont ils se servaient pour s'excuser; et si cette excuse se trouvait vraie à l'égard de quelques-uns, elle ne l'était sûrement pas pour tous. Que l'on examine attentivement ce que dit Strabon, et l'on verra, pour peu que l'on soit impartial, qu'il ne regardait pas cet amour comme tout à fait innocent dans les Crétois. La totalité de ce passage offre un sens contraire. C'est le jugement qu'en porte le savant Goguet, dans son livre de l'*Origine des lois, des arts et des sciences*, puisqu'il rapporte les paroles de Strabon en preuve que les lois de Crète autorisaient ce vice contre nature. Plutarque, qui représente cet amour, en usage à Athènes et à Sparte, comme n'ayant rien de blâmable, le condamne dans les Crétois, qui lui donnaient le même nom (1) sous lequel il est désigné dans le passage de Strabon que l'on vient de rapporter (*L.* X, *p.* 739, 740, *edit. Amst.*). Platon reproche souvent aux Crétois leurs impuretés dans le même genre (2); il dit qu'ils alléguaient, pour se justifier, l'exemple de Jupiter et de Ganimède (*de Legib.*, *l.* I, *p.* 569, *G*, *edit. Lugd.*, 1590). Aristote prétend que les Crétois craignaient une trop grande population, et que ce fut pour cette raison que l'on autorisa dans cette île, par une loi expresse, l'amour des garçons (*Politic.*, *l.* II, *c.* 10, *Oper. t.* II, *p.* 333, *A*, *edit. Paris.* 1629).

Plutarque se contredit souvent dans le jugement qu'il porte de l'amour des garçons en usage chez les Grecs. Tantôt il paraît porté à l'approuver, le supposant pur et vertueux; d'autres fois il prouve le contraire. Dans la Vie de Pélopidas, il dit que les législateurs encouragèrent cet amour pour adoucir les mœurs de la jeunesse, et qu'il produisit d'heureux effets, surtout chez les Thébains. Mais dans son traité *de l'Education des enfants*, ce grand philosophe, qui certainement était un peu trop porté à bien juger des Thébains, ses compatriotes, déclare expressément que l'amour des garçons est une chose qu'il faut absolument éviter, quoiqu'il fût en usage à Thèbes et à Elis (*de Lib. educ.*, *Oper. t.* II, *p.* 11, *edit. Xyl.*); et comme il joint ici Thèbes à Elis, on ne peut douter qu'il ne parle d'une passion criminelle: car nous apprenons de Maxime de Tyr que les habitants d'Elis encouragèrent cette licence par une loi (*Diss.* 10, *p.* 128, *edit. Oxon.*, 1677). Cet auteur en parle ainsi dans la dissertation même, où il prétend laver quelques villes grecques de cette accusation. Mais ce qu'en dit Plutarque, dans son traité intitulé l'*Amoureux* (Ἐρωτικός, *en grec*; *Amatorius, en latin*), prouve d'une manière sensible combien ce vice abominable était commun dans la Grèce, et combien il y était autorisé publiquement par la coutume et par les lois. Un des interlocuteurs fait l'apologie de cet amour, le loue et le recommande grandement, alléguant l'exemple des Lacédémoniens, des Béotiens, des Crétois et des Chalcidiens, qui y étaient fort adonnés. Un autre interlocuteur, qui probablement exprime les vrais sentiments de Plutarque, le condamne de la manière la plus forte et en montre les pernicieux effets. Athénée assure qu'il était non-seulement pratiqué, mais encore autorisé et encouragé dans plusieurs villes de la Grèce (*Deipnosoph.*, *l.* XIII, *p.* 602, *edit. Lugd.*). Il est vrai qu'il y avait une loi à Athènes qui le défendait. Plutarque semble recommander l'amour des garçons comme vertueux, tel qu'il était pratiqué à Sparte et à Athènes, il le jugeait digne d'être imité, au lieu qu'il le condamnait à Thèbes et à Elis (*de Lib. educ.*, *Oper. t.* II, *p.* 11, *edit. Xyl.*). Les anciens auteurs et Plutarque lui-même ne s'accordent guère dans ce qu'ils disent des lois de Lycurgue sur ce point. Mais quelque fût le dessein du législateur en ordonnant l'amour des garçons, nous avons des raisons suffisantes pour croire que cette loi, trop bien observée par les Lacédémoniens, ne le fut pas sans crime. Si nous en croyons Plutarque, le grand législateur des Athéniens, Solon ne fut pas toujours à l'épreuve de la beauté des garçons, et il n'eut pas le courage de résister à la force de l'amour. Il est vrai que ses poëmes ne donnent que trop de fondement à ces accusations. Il aima Pisistrate à cause de son extrême beauté. Il fit une loi expresse pour défendre la pédérastie, ou l'amour des garçons, aux esclaves; sans doute, dit Plutarque, parce qu'il regardait cette passion comme quelque chose de trop grand et de trop noble pour des âmes viles. Cette loi, qui ne regardait point les gens libres, semblait les inviter à une action que le législateur n'avait pas cru devoir leur défendre (*Vie de Solon, au commencement*). Aussi, dans le dialogue de l'*Amoureux*, Protogène, un des interlocuteurs, ne manque pas d'alléguer cette constitution de Solon en faveur de son sentiment (*Oper. t.* II, *p.* 751, *edit. Xyl.*). Maxime de Tyr, qui dit tout ce qu'il peut pour disculper Socrate, accusé de ce vice, convient qu'au temps où ce philosophe florissait, la

(1) Ils l'appelaient ἔρως. Plutarch., *de Liber. educand.*, Oper. tom. II, p. 11, edit. Xyl.

(2) Nous le prouvent au livre VIII du *Traité des Lois*, déjà cité, mais aussi dans le premier.

pédérastie était parvenue au comble de l'énormité dans toutes les parties de la Grèce, mais surtout à Athènes; que toutes les villes étaient pleines d'amants injustes et méchants, et de jeunes garçons que l'on avait abandonnés après en avoir indignement abusé (*Diss.* 10, *au commencement*). Si donc il y avait à Athènes une loi qui défendait cette pratique affreuse, elle n'était guère en vigueur, ou plutôt cette loi ne regardait que les esclaves, comme on vient de le voir.

A tous ces témoignages ajoutons celui de Cicéron, qui représente ce vice infâme comme très-commun chez les Grecs. Il en attribue la cause à la licence des jeux publics, dans lesquels les jeunes gens étaient autorisés à se montrer nus. Il observe que leurs poëtes, leurs grands hommes, leurs savants et leurs philosophes, adonnés à cette passion comme le peuple, osaient même s'en glorifier (*Tuscul. Quæst.*, *l.* IV, *c.* 33). C'était une coutume, non-seulement de quelques villes particulières, mais de toute la Grèce en général. En parlant de ce qui contribuait au bonheur de Denys, il ne manque pas de citer la beauté des mignons qu'il avait, suivant l'usage de la Grèce. *Habebat, more Græciæ, quosdam adolescentes amore conjunctos* (*Ibid.*, *l.* V, *c.* 20, *p.* 385, *edit. Davis*). Lactance fait dire à Cicéron que la Grèce avait fait une chose hardie et dangereuse en consacrant dans les gymnases publics les images des amours et des cupidons. *Magnum Cicero audaxque consilium suscepisse Græciam dixit, quod cupidinum et amorum simulacra in gymnasiis consecrasset* (*Divin. Instit.*, *l.* I, *c.* 20, *p.* 106, *edit. Lugd. Batav.*, 1660).

§ 8. *Conclusion. Combien la législation était imparfaite chez les Grecs, par rapport à la morale.*

J'ai été obligé d'insister sur ce vice infâme, parce que rien ne prouve mieux combien les lois et les coutumes des nations les plus savantes et les plus civilisées, qui l'autorisaient, étaient de mauvais guides en fait de morale. Les Grecs étaient sans contredit les plus estimés et les plus admirés de tous les peuples païens pour leur savoir. Ils avaient surpassé tous les autres dans la philosophie, surtout dans la morale : ils étaient réputés avoir perfectionné la raison jusqu'à un degré extraordinaire. Ils estimaient beaucoup eux-mêmes leur sagesse et l'excellence de leurs lois. Cependant ces lois et ces coutumes prouvent combien ils étaient corrompus, et dans leurs mœurs et dans les maximes de leur morale, à l'égard des principes les plus simples, et qu'il semble que la seule lumière naturelle aurait dû leur indiquer. Je dis qu'ils étaient corrompus dans leurs mœurs et dans leurs maximes : car, quoique quelques-uns d'eux reconnussent la turpitude du vice détestable auquel ils étaient adonnés, la plupart néanmoins ne le regardaient pas comme une faute, ou du moins que comme une faute très-légère. J'aurai occasion de faire voir que plusieurs de leurs philosophes et de leurs moralistes le traitaient de chose indifférente. Eusèbe cite un long passage d'un ancien écrivain fort savant, nommé Barolesane, où après avoir parlé de quelques nations barbares où ce vice était en horreur, et de quelques autres qui y étaient adonnées, ajoute qu'en Grèce ces amours contre nature ne déshonoraient personne, pas même les sages (*Præparat. evangel.*, *l.* VI, *c.* 10, *p.* 276, *D*). Saint Paul avait donc raison de citer pour premier trait, dans la peinture qu'il nous fait de l'étonnante corruption des païens, cette abomination énorme et commune, non-seulement parmi le peuple, mais encore parmi les grands et les philosophes. Il ne fallait pas moins qu'une loi divine, fortifiée de l'autorité de Dieu même et des menaces les plus terribles, pour détruire ces vices affreux, malgré la force d'une coutume invétérée, d'un exemple imposant, et d'une philosophie d'autant plus séduisante qu'elle était l'organe des passions.

CHAPITRE IV.

Nouveaux exemples de la corruption des lois civiles et des coutumes des nations païennes. Examen de la législation des anciens Romains. Les lois des douze Tables, quoique fort exaltées, étaient bien éloignées de contenir un système complet de morale. Loi de Romulus concernant l'exposition des enfants malades ou difformes. Cette loi pratiquée par les Romains dans les siècles suivants. Leur cruauté envers leurs esclaves. La pédérastie en usage à Rome comme à Athènes. Observations sur les lois et les coutumes des Chinois. Autres lois et coutumes contraires aux bonnes mœurs.

§ 1. *Eloge de la législation romaine.*

Des Grecs passons aux Romains, dont la police et le gouvernement ont été fort admirés, et qui ont été réputés eux-mêmes les plus vertueux de tous les peuples païens. Il faut convenir que les premiers Romains furent exempts des vices que le luxe et la mollesse produisirent dans la suite. Ils donnèrent de beaux exemples de probité, de justice, de fidélité, de grandeur d'âme, de patriotisme et même d'un parfait mépris des plaisirs et des richesses. Cependant la populace était grossière et ignorante au suprême degré, livrée à l'idolâtrie et à la superstition, en un mot, plongée dans un état de stupidité et de brutalité que rien n'égalait. La vertu de ces anciens Romains était brute et sauvage. Ils faisaient consister tout leur mérite dans la bravoure militaire, et l'amour de la patrie était leur passion dominante. Elle remplaçait chez eux toutes les vertus. Tout lui était subordonné. Ils ne se faisaient aucune peine de passer par-dessus les lois de la justice et de l'équité, lorsqu'il s'agissait de ce qu'ils regardaient comme l'intérêt de l'État. Ils étaient jaloux à l'excès de la liberté et de l'indépendance des autres peuples : ils auraient voulu tout asservir et être le seul peuple libre. Ils furent longtemps sans avoir aucune loi écrite, ce qui donna lieu à beaucoup de désordres. Le peuple souffrit beaucoup de l'injustice, de

l'insolence et de la tyrannie de ses magistrats et de ses grands hommes. L'oppression fut si grande et si insupportable, même dans les meilleurs temps de la république, que les Romains demandèrent avec raison un code de lois écrites, pour servir de règle aux jugements des magistrats, et de frein à l'ambition des plus puissants. Leur demande leur fut accordée. On choisit des personnes sages et prudentes qui, ayant voyagé en Grèce et ailleurs, connaissaient les mœurs et les constitutions politiques des autres nations : on les chargea de dresser un code de lois pour la république. Ces législateurs rassemblèrent avec beaucoup de soin et de jugement les meilleures institutions des Grecs et des autres peuples : ainsi se formèrent les fameuses lois des douze Tables, dont la sagesse a été si célébrée par les anciens et les modernes. Cicéron, qui certainement était un très-bon juge en ces matières, en parle avec la plus grande admiration. Qu'on lise ce qu'il en dit dans le premier livre de son traité *de l'Orateur*, sous le nom de L. Crassus, très-habile jurisconsulte, également renommé pour son éloquence et sa grande connaissance des lois. Non-seulement il préfère les lois des douze Tables à toutes les constitutions civiles, tant des Grecs que des autres nations, mais encore il les met fort au-dessus des écrits de tous les philosophes. *Quand je devrais déplaire à tout le monde*, dit-il, *je déclarerai librement ma pensée. Le seul livre des lois des douze Tables me semble surpasser les bibliothèques immenses de tous les philosophes, soit par le poids de leur autorité, soit par l'étendue de leur utilité : « Fremant omnes licet, dicam quod sentiam, bibliothecas omnium philosophorum, unus mihi videtur duodecim tabularum libellus, si quis legum fontes et capita viderit, et auctoritatis pondere et utilitatis ubertate superare* (*de Oratore, l.* 1, *n.* 42, 43).»

§ 2. *Imperfection des lois des douze Tables.*

Quelques louanges que méritent ces lois aux yeux de la politique, je ne pense pas qu'il se trouve beaucoup de gens qui les regardent comme un système complet de morale, suffisant pour diriger les hommes dans la pratique de tous leurs devoirs. La partie de ces lois qui concernait les choses sacrées et le culte publique, avait pour but, comme chez toutes les autres nations païennes, de maintenir et autoriser l'idolâtrie et le polythéisme. Le corps de ces lois était destiné à régler la conduite des citoyens envers la république, et les regards mutuels des uns envers les autres, à établir les droits des particuliers, à entretenir le bon ordre dans les différentes conditions et assurer la tranquillité et le bonheur de l'Etat. Ces lois étaient excellentes sous ce point de vue. Mais elles n'avaient aucune force pour régler les dispositions intérieures de l'âme. Elles se bornaient, comme toutes les autres lois civiles, aux seules actions extérieures, sans percer jusqu'aux principes de ces actions. M. de Montesquieu observe que plusieurs de ces lois étaient d'une extrême sévérité, qui venait sans doute du caractère dur et roide des anciens Romains. La loi contre les débiteurs est citée avec raison comme un exemple remarquable d'inhumanité. Cette loi autorisait le créancier à retenir le débiteur en prison pendant soixante jours; et si ensuite il ne payait pas ou ne donnait pas suffisante caution dans le temps prescrit par la loi, il était condamné à perdre la tête ou à être vendu comme un esclave. Voilà bien de la sévérité : ce n'est pourtant pas tout. S'il y avait plusieurs créanciers, ils pouvaient couper en pièces le corps du débiteur et le partager entre eux. Quand on supposerait que cette loi ne fut faite que pour servir d'épouvantail, elle est d'une barbarie que l'on ne saurait excuser. La dernière partie surtout était si révoltante que jamais elle ne fut mise à exécution, de sorte qu'elle fut comme abrogée par le non-usage (1).

Denys d'Halicarnasse, grand admirateur des institutions civiles des anciens Romains, nous apprend que Romulus obligea d'élever tous leurs enfants mâles et seulement l'aînée des filles. Il leur permettait donc de faire mourir toutes les filles cadettes. A l'égard même des garçons difformes ou monstrueux, il permettait aux pères et mères de les exposer, après les avoir montrés à cinq de leurs plus proches voisins (*Roman. Antiquit.*, *l.* II, *p.* [illegible]). Il y a un passage dans le livre III du traité des Lois de Cicéron, par lequel il paraît que la loi de Romulus qui permettait d'exposer les enfants extrêmement difformes, était confirmée par une constitution des douze Tables (*cap.* 8, *p.* 207 ; *voyez la note de M. Davis*). Le savant Warburton rapporte encore un passage du poëte Térence, qui fait voir combien la coutume inhumaine d'exposer et de détruire les enfants, surtout les filles, était commune même parmi les gens d'un certain rang et réputés les plus vertueux. Après avoir observé que *de tous les peintres des mœurs, Térence paraît avoir copié le plus exactement la nature humaine, telle qu'elle s'offrait à ses yeux*, il ajoute que *pourtant son Chremès, cet homme d'une bonté universelle, qui embrassait toute l'humanité dans sa bienveillance, suivant la signification de ce mot si connu : « Homo sum, humani nihil a me alienum puto, » ordonne à sa femme d'exposer sa fille qui vient de naître, et s'emporte contre elle parce qu'elle a chargé une autre de ce soin, ce qui est cause que l'enfant échappe à la mort. « Si meum imperium exequi voluisses, interemptam oportuit.* » Ce Chremès ose dire de plus que ceux qui conservent des restes de cet instinct naturel, c'est-à-dire de la tendresse maternelle, ne connaissent ni la loi, ni le bon, ni le juste. *Qui neque jus, neque bonum atque æquum sciunt* (2). Telle était la morale que l'on débitait sur les théâtres publics de Rome. Sénèque dit que de son temps les Romains noyaient les enfants d'une complexion faible ou d'une conformation vicieuse. *Portentosos*

(1) Quintilien parle de cette loi, liv. V, chap. 6, [illegible] que Aulu-Gelle, et Tertullien *Apolog.*, chap. [illegible].

(2) [illegible] Mars, vol. [illegible], § [illegible], p. [illegible], [illegible]

fœtus extinguimus : liberos quoque, si debiles monstrosique editi sunt, mergimus (*de Ira*, *l.* 1, *c.* 15).

§ 3. *Des esclaves chez les Romains. Gladiateurs.*

J'ai parlé de la cruauté des Lacédémoniens envers leurs esclaves ; celle des Romains n'était guère moindre. Les lois et la coutume leur permettaient de faire transporter leurs esclaves, lorsqu'ils étaient vieux, malades ou infirmes, dans une île du Tibre où on les laissait mourir. D'autres portèrent le luxe et la gourmandise jusqu'au point de noyer dans leurs viviers des esclaves robustes et sains, et de les donner en pâture à leurs poissons, sous prétexte d'en rendre la chair plus délicate (*de l'Esprit, disc.* 2, *c.* 24). Quelles idées affreuses nous offrent les débris de ces vastes et superbes arènes où sont gravés les fastes de la barbarie romaine, où le peuple le plus policé de l'univers, qui prétendait donner aux autres nations le modèle d'un bon gouvernement, sacrifiait des milliers de gladiateurs au seul plaisir que produit le spectacle des combats, où, dit un moderne, les femmes accouraient en foule ; où ce sexe nourri dans le luxe, la mollesse et les plaisirs, ce sexe fait pour l'ornement et les délices de la terre, qui semble ne devoir respirer que la volupté, portait la barbarie au point d'exiger des gladiateurs blessés de tomber en mourant dans une attitude agréable (*Ibid.*). Ces spectacles sanglants se donnaient aux funérailles des grands et des riches et dans plusieurs autres occasions, par les consuls de Rome, les préteurs, les édiles, les chevaliers, les prêtres et tous ceux qui avaient quelque charge importante dans l'Etat, aussi bien que par les empereurs. Comme le peuple était extrêmement avide de ces sortes de jeux, tous ceux qui avaient besoin de son suffrage, les lui prodiguaient. Les combats des gladiateurs étaient si fréquents, et le nombre de ceux qui y périssaient si considérable, que Juste Lipse dit qu'il n'y avait point de guerre qui coûtât tant d'hommes à l'empire romain que les plaisirs du peuple.

§ 4. *La pédérastie en usage chez les Romains.*

Le vice honteux et contre nature que nous avons reproché aux Grecs n'était pas moins commun aux Romains surtout dans les derniers temps. Plusieurs de leurs poëtes en parlent souvent. *Cicéron nous représente Cotta, homme d'un rang et d'un génie distingués dans Rome, s'avouant coupable de ce vice affreux, en accusant les autres Romains les plus distingués et en parlant d'une manière aisée et familière, comme d'un amusement agréable, autorisé par les anciens philosophes et qui ne pouvait pas être réputé criminel ou honteux* (1). Voici le passage de Cicéron : *Quotus enim quisque formosus est ? Athenis cum essem, è gregibus ephœborum vix singuli reperiebantur. Video quid subriseris. Sed tamen ita se res habet. Deinde nobis qui, concedentibus philosophis, adolescentibus delectamur, etiam vitia sæpe jucunda sunt* (1). Il paraît aussi par une des lettres de Sénèque, que ce vice n'était ni rare, ni caché, ni honteux à Rome. Il dit que de son temps il y avait des troupeaux et des armées de jeunes garçons que l'on distinguait soit par leur nation ou par leur couleur, et que l'on avait grand soin d'élever pour cet usage détestable. *Puerorum infelicium greges, agmina exoletorum per nationes coloresque descripta*, etc. (*Epist.* 95).

Je crois en avoir dit assez pour montrer que les lois et les constitutions politiques des Grecs et des Romains, les peuples les plus célèbres du monde païen, étaient bien éloignées de suffire pour élever les hommes à la perfection de la morale ; quoiqu'excellentes à certains égards, elles étaient défectueuses dans des points essentiels. Quelques-unes des coutumes qui prévalurent chez eux étaient d'une indécence tout à fait contraire aux bonnes mœurs et montrent qu'ils étaient tombés dans une étrange corruption de principes et de conduite.

§ 5. *Des lois et constitutions politiques des Chinois.*

Il est à propos de parler des Chinois, si célèbres par leur antiquité, l'étendue de leur empire, la sagesse de leurs lois, l'excellence de leur gouvernement et la bonté de leur morale. Un auteur moderne, zélé partisan de la loi et de la religion naturelle dont il soutient la clarté et la suffisance, en opposition à la révélation, prétend tirer de grands avantages de la sagesse des Chinois. Il met les infidèles de la Chine (car c'est ainsi qu'il les appelle) fort au-dessus des chrétiens pour les vertus morales. Il nous dit fort sérieusement, d'après le célèbre Leibnitz, que, *vu l'extrême corruption de nos mœurs, qui augmente tous les jours, il semble presque nécessaire que les Chinois nous envoient des missionnaires pour nous enseigner les vrais principes et la pratique de la théologie naturelle, comme nous leur en envoyons pour prêcher la religion révélée* (2). Mais en considérant leurs lois et leurs constitutions politiques sous le jour le plus avantageux, nous les trouverons très-propres à maintenir l'ordre public et la décence extérieure ; nous y reconnaîtrons une bonne police, des règlements sages pour la tranquillité de l'Etat et de ses membres. Ce n'est-là que l'écorce de la morale, si j'ose ainsi m'exprimer. Ce n'en est qu'une partie et encore n'est-ce pas la plus essentielle. Elle ne regarde que la vertu politique. Mais la vertu de l'homme, celle qui consiste dans la pureté du cœur n'y entre pour rien. Aussi les lois chinoises sont bien éloignées de la perfection d'une morale complète propre à régler la conduite entière des hommes envers Dieu, leur prochain et eux-mêmes.

Le père Navarette, qui avait passé plusieurs années à la Chine, qui avait une grande

(1) Voyez les notes sur la paraphrase du docteur Taylor sur l'Epître aux Romains, chap. 1, v. 26.

(1) Cicero, *de Natura Deorum*, lib. 1, cap. 28. Cotta cite ensuite l'exemple d'Alcée, puis celui de Q. Catulus amou[illegible]

(2) *La Connaissance [illegible] de l'homme*, p. 366 [illegible]

connaissance de la langue, des lois et des livres des Chinois, et qui paraît en avoir parlé avec toute l'honnêteté et l'impartialité possibles, pense que dans aucun pays de la terre on n'a pris plus de peines pour régler la conduite extérieure, qu'à la Chine; que tout ce que l'on y fait et ce que l'on y dit est tellement compassé, qu'il ne saurait déplaire à personne, ni offenser qui que ce soit; que les Chinois surpassent sans contredit tous les autres peuples par l'apparence de la modestie, de la gravité, de la politesse, de la courtoisie et par toutes sortes de démonstrations extérieures (1). Il ne leur rend pas le même témoignage à l'égard des vertus intérieures. La plupart de leurs livres ne sont guère propres qu'à donner une idée désavantageuse de leurs mœurs. Le même auteur nous représente la pédérastie comme fort commune à la Chine. Du temps des premiers empereurs chinois, il y avait à Pékin des maisons publiques où l'on allait satisfaire ce goût infâme, quoiqu'elles aient été supprimées par les empereurs tartares (2). Les Chinois, en général, ne regardent pas l'ivrognerie comme un crime (*Relat. de l'empire de la Chine*, *l.* II, *c.* 15). Ils prennent autant de concubines qu'ils en peuvent avoir (*Ibid.*, *c.* 7). Les gens du peuple prostituent leurs femmes dans la nécessité et les prêtent pour un mois, plus ou moins, suivant qu'ils le jugent à propos (*Ibid*). Il y a plusieurs choses qui selon eux dissolvent le mariage, quoique ce ne soient que des bagatelles. Le père Navarette cite un ancien livre qui parle des hommes illustres de la Chine, de ceux qui se sont distingués par une intégrité et une vertu au-dessus de celles des modernes. Il y est dit qu'ils répudiaient leurs femmes pour la moindre chose, pour avoir laissé la maison pleine de fumée ou pour avoir effrayé le chien en le grondant avec trop de vivacité; que les anciens rompaient le contrat du mariage, sans même en alléguer de raison; et que quand un mari avait répudié sa femme, il pouvait en épouser une autre (*Ibid*). Le père Navarette observe de plus que les Chinois vendent leurs enfants fils ou filles, quand il leur plaît, et qu'ils le font souvent (*Ibid.*, *l.* I, *c.* 20, *p.* 47). Ce qui est de plus affreux encore, c'est que les femmes riches comme les pauvres étouffent leurs filles dès qu'elles sont accouchées, ou bien les mettent dans un grand vase destiné à cet usage, où elles les laissent mourir de faim. Le père Navarette, qui rapporte ce trait de cruauté, en cite un exemple arrivé de son temps: à quoi il ajoute que l'on faisait monter ordinairement à dix mille le nombre des filles que cette coutume barbare enlevait chaque année à l'État dans l'enceinte de la seule ville de Lao-Ki, où il passa quelque temps. *Quel horrible ravage ne faisait-elle pas dans tout l'empire* (*Relat. de l'empire de la Chine*, *l.* II, *c.* 10, *p.* 77)? *Cependant*, dit le même historien, *toutes les sectes chinoises, excepté celle des lettrés, conviennent que c'est un crime de tuer les créatures vivantes: elles prêchent l'humanité et la commisération, et pensent qu'il y a de la cruauté à ôter une vie qu'on ne peut donner. N'est-il pas singulier que les hommes qui massacrent si impitoyablement leurs propres enfants, affectent beaucoup de compassion pour les bêtes. Car, dans l'Inde, il y a des hôpitaux publics pour toutes sortes de créatures irraisonnables, et on laisse mourir les hommes malades, faute de leur donner du secours* (*Ibid.*).

On entend quelquefois parler avec éloge de l'affection fraternelle des Chinois et de la bienveillance dont ils se donnent des marques réciproques. Ces marques ne sont qu'extérieures, suivant le même écrivain. *Ils ont une adresse merveilleuse à cacher pendant plusieurs années la haine qu'ils ont contre quelqu'un; mais lorsqu'il se présente une occasion favorable de s'y livrer impunément, alors elle éclate avec d'autant plus de fureur qu'elle s'était plus longtemps contrainte. Il arrive souvent que, dans la suite d'un procès, le défendant se pend lui-même pour se venger du complaignant ou demandeur, et le ruiner. Car lorsqu'il est pendu, ses parents et amis s'adressent au juge, disant que les poursuites injustes du demandeur l'ont porté au désespoir, qu'il s'est donné la mort parce qu'il n'avait point d'autre moyen de s'y soustraire. Alors tous se liguent contre le demandeur, le juge se joint à eux, et ils ne lui donnent point de repos, qu'ils ne l'aient entièrement ruiné lui et sa famille* (*Ibid.*, *l.* I, *c.* 20, *p.* 47). Ce que dit Navarette de l'esprit de chicane qui règne à la Chine est confirmé par le témoignage des jésuites, auteurs de l'ouvrage intitulé *la Science des Chinois* (*l.* I, *c.* 12). Ils conviennent qu'*il y a un nombre infini de procès à la Chine*; que *la chicane est poussée à l'extrême*; que *tous les tribunaux sont pleins de ruses et d'artifices*. « *Infinitus litium et litigantium in China hodie est numerus; mille passim fallendi fingendique artes, quibus tribunalia omnia plena sunt.* »

Le père Trigault et après lui Cornélius a Lapide disent que *les Chinois suivent avec une fidélité étonnante les traces de la nature et de la raison*, qu'*ils sont civils et courtois, propres aux sciences, habiles politiques, et conséquemment très-disposés à embrasser et pratiquer le christianisme*, etc. Le père Navarette qui rapporte ces autorités, les réfute en disant que *si la nature commande la superstition, la sodomie, la fraude, le mensonge, l'orgueil, l'avarice, la sensualité et d'autres vices pareils, il n'est point de peuple qui suive plus fidèlement ses leçons que les Chinois* (*ibid.*, *l.* V, *t.* I, *p.* 173). Montesquieu, ce grand homme, qui ne jugeait les peuples qu'après avoir recueilli les témoignages les plus dignes de foi, ne parle pas fort avantageusement des Chinois. C'est, selon lui, le peuple le plus fourbe de la terre: il dit que leur vie, entièrement gou-

(1) *Relation de l'empire de la Chine*, dans le premier volume du recueil anglais des voyages par Churchill. Le P. Navarette n'est point nommé dans la liste des auteurs dont le P. du Halde s'est servi à composer son *Histoire de la Chine*. La raison en est sans doute qu'il contredit souvent les mémoires infidèles et pleins de partialité que nous ont donnés les auteurs jésuites, que leur confrère a suivis.

(2) *Relation de l'empire de la Chine*, par le P. Navarette, liv. I, chap. 15, et liv. II.

vernée par les rites établis, est vide d'honnêteté et de probité; et que, si les lois ne leur ordonnent pas de voler et de piller à main armée, elles leur permettent au moins la fraude et la supercherie (1). Tout cela est d'accord avec ce qu'en dit le lord Anson dans la relation de ses voyages, où il rapporte plusieurs traits qui font voir combien ce peuple est porté à commettre toutes sortes de fraudes.

Il serait aisé de rapporter plusieurs autres lois et coutumes de différentes nations, contraires aux règles de la morale. Il y a eu des nations chez qui le meurtre et le vol étaient réputés honorables; d'autres nations ont eu des lois qui autorisaient la licence et l'impureté, tant dans les hommes que dans les femmes; d'autres approuvaient l'inceste, comme les Perses. D'autres peuples encore avaient coutume de laisser mourir de faim ou de massacrer leurs amis, leurs proches ou même leurs pères et mères, lorsqu'ils étaient vieux ou dangereusement malades; ils le faisaient par un motif de compassion pour leur épargner les misères de la caducité, les langueurs de la maladie et les longues souffrances qui précèdent ordinairement la mort naturelle (2). Eusèbe cite une infinité d'autres lois et coutumes aussi absurdes que contraires aux bonnes mœurs, qui furent en honneur chez différents peuples avant que la vive lumière de l'Evangile les eût éclairés. Mais dès qu'ils furent convertis à la foi du christianisme, ils parurent comme des peuples nouveaux : ils ne gardèrent aucune de ces lois et de ces coutumes qui déshonoraient le christianisme. Preuve bien sensible des heureux effets que le christianisme produisit dans le monde pour la réformation des mœurs (*Euseb.*, *Præparat. evangel.*, *l.* I, *c.* 4, *p.* 11, 12, *edit. Paris.*).

§ 6. *Lois et coutumes de quelques autres nations idolâtres.*

Ce savant docteur chrétien nous a transmis un long extrait d'un ancien auteur nommé Bardesanes qui avait composé un traité des lois et coutumes, tant écrites que non écrites, des différentes nations. On y voit le bon mêlé avec le mauvais, des institutions fort louables et d'autres très-contraires à l'honnêteté et à l'humanité. Le détail en serait trop long. Je renvoie le lecteur à l'extrait même qu'en a fait Eusèbe (*Ibid.*, *l.* VI, *c.* 10). Il peut aussi consulter Sextus Empyricus (*Instit. pyrrhon.*, *l.* III, *c.* 24) et un auteur moderne qui a rassemblé un très-grand nombre de lois et de coutumes absurdes et honteuses, propres à encourager le vice et à autoriser la corruption des mœurs. Je me contenterai d'en rapporter quelques-unes des plus frappantes, c'est-à-dire des plus révoltantes.

C'est sous la sauvegarde des lois que les Siamoises, la gorge et les cuisses à moitié découvertes, portées dans les rues sur des palanquins, s'y présentent dans des attitudes très-lascives. Cette loi fut établie par une de leurs reines, nommée Tirada, qui, pour dégoûter les hommes d'un amour encore plus déshonnête, crut devoir employer toute la puissance de la beauté. Au Tonkin, la loi impose aux femmes stériles de présenter à leurs époux des filles qui leur soient agréables. Au royaume de Batimena, toute femme, de quelque condition qu'elle soit, est par la loi et sous peine de la vie forcée de céder à l'amour de quiconque la désire : un refus est contre elle un arrêt de mort (*le Christianisme des Indes*, *l.* IV, *p.* 308). Chez les peuples de l'île Formose l'ivrognerie et l'impudicité sont des actes de religion. Que de pays, dit Cicéron, où la débauche a ses temples! Que d'autels élevés à des femmes prostituées!

Chez les Giagues, peuple anthropophage qui dévore ses ennemis vaincus, on peut sans crime, dit le père Cavazi, *piler ses propres enfants dans un mortier, avec des racines, de l'huile et des feuilles, les faire bouillir, en composer une pâte dont on se frotte pour se rendre invulnérable; mais ce serait un sacrilége abominable de ne pas massacrer au mois de mars, à coups de bêche, un jeune homme et une jeune femme devant la reine du pays. Lorsque les grains sont mûrs, la reine, entourée de ses courtisans, sort de son palais, égorge ceux qui se trouvent sur son passage, et les donne à manger à sa suite. Ces sacrifices, dit-elle, sont nécessaires pour apaiser les mânes de ses ancêtres, qui voient avec regret des gens du commun jouir d'une vie dont ils sont privés; cette faible consolation peut seule les engager à bénir la récolte* (*de l'Esprit*, *t.* I, *disc.* II, *c.* 14, *p.* 166).

Au royaume de Congo, d'Angola et de Matamba, le mari peut sans honte vendre sa femme, le père son fils, et le fils son père.... Dans l'île Formose, c'est un crime aux femmes d'accoucher avant trente-cinq ans; sont-elles grosses? elles s'étendent aux pieds de la prêtresse, qui, en exécution de la loi, les y foule jusqu'à ce qu'elles soient avortées.... Dans un des temples du Pégu, on élève des vierges; tous les ans, à la fête de l'idole, on sacrifie une de ces infortunées : le prêtre, en habits sacerdotaux, la dépouille, l'étrangle, arrache son cœur et le jette au nez de l'idole; le sacrifice fait, les prêtres dînent, prennent des habits d'une forme horrible et dansent devant le peuple. Dans les autres temples du même pays on ne sacrifie que des hommes : on achète pour cet effet un esclave beau et bien fait; cet esclave, vêtu d'une robe blanche, lavé pendant trois matinées, est ensuite montré au peuple; le quarantième jour les prêtres lui ouvrent le ventre, arrachent son cœur, barbouillent l'idole de son sang, et mangent sa chair comme sacrée. Le sang innocent, disent les prêtres, doit couler en expiation des péchés de la nation; d'ailleurs il faut bien que quelqu'un aille

(1) *L'Esprit des lois*, vol. I, liv. XIX, chap. 17, p. 457; et chap. 20, p. 440, 441, édit. d'Edimb.

(2) L'auteur d'un ouvrage périodique intitulé *Le Conservateur*, s'est fait l'apologiste de cette coutume barbare. Il n'y voit rien de contraire à la raison, quoiqu'il convienne qu'elle est incompatible avec l'Evangile. Il croit qu'il serait convenable et même raisonnable de fixer des bornes au delà desquelles il ne serait plus permis aux hommes de vivre. Voilà un bel exemple des extravagances auxquelles l'esprit humain est sujet. *Le Conservateur*, mars 1767, cité dans les *Lettres critiques* de l'abbé Gauchet.

près du grand dieu le faire ressouvenir de son peuple (*Ibid.*, *p.* 164).

Il est donc une infinité de pays idolâtres où la corruption des mœurs et la barbarie sont autorisées par la loi et consacrées par la religion. Quels beaux systèmes de législation peut-on attendre de tels peuples? A quelles extravagances ne se sont pas portés ceux mêmes qui se vantaient d'avoir atteint la perfection de la raison? Quel bonheur pour nous de n'être plus livrés à la discrétion de cette raison orgueilleuse et vaine qui se laisse aveuglément guider par la passion et le préjugé! Et quelle morale peuvent dicter les passions et les préjugés?

§ 7. *Insuffisance de la législation humaine pour porter les hommes à la perfection de la morale.*

Je terminerai cet article des lois et des coutumes des nations païennes, en observant que le lord Bolingbroke, qui, comme je l'ai déjà insinué, regarde la législation humaine comme un moyen très-efficace de perfectionner les mœurs et de porter les hommes à la pratique de la vertu, ne peut néanmoins se dispenser d'avouer que *la loi naturelle a été altérée et affaiblie dans tous les âges et dans toutes les contrées par une foule de lois absurdes et contradictoires, et par des coutumes vicieuses qui, quoique indépendantes des lois, avaient la même force* (*Œuv.*, *vol.* V, *p.* 15, *édit. in-4° en anglais*). Cet illustre auteur, qui répète souvent que la loi naturelle est claire et évidente à tous les hommes, *ne nie pourtant pas que les lois et les coutumes inventées par la bizarrerie humaine ne forment un nuage épais qui, enveloppant de toutes parts la loi naturelle, la dérobe à nos yeux. Quelques rayons percent le nuage, mais ils ne jettent qu'une lueur faible et incertaine que les yeux les plus clairvoyants ne peuvent pas apercevoir, si le nuage n'est entièrement dissipé* (*Ibid.*).

Il est à propos d'ajouter ici un ou deux passages d'un habile jurisconsulte ancien, relativement aux lois civiles. Cicéron assure positivement que « les lois humaines, soit celles qui ordonnent ou celles qui défendent, ne suffisent point pour porter les hommes aux bonnes actions ni pour les détourner des mauvaises. » *Intelligi sic oportet, jussa ac vetita populorum vim non habere ad recte facta vocandi, et a peccatis avocandi* (*de Leg.*, *l.* I, *c.* 14). « Ce serait une grande folie, suivant le même auteur, de s'imaginer que les lois et les institutions des peuples ne commandent rien que de juste. » *Istud stultissimum existimare omnia justa esse quæ sita sunt in populorum institutis ac legibus* (*Ibid.*, *c.* 15).

Les faits les plus multipliés et les mieux constatés, et les témoignages les plus sûrs, prouvent donc que la législation humaine est absolument insuffisante pour porter les hommes à la perfection de la morale.

§ 8. *Les mystères païens furent plus nuisibles qu'utiles aux mœurs.*

Quant aux mystères qu'un savant théologien de notre temps a représentés comme un excellent moyen inventé par les législateurs et les magistrats, non-seulement pour retirer les peuples de l'idolâtrie et du polythéisme, mais aussi pour les instruire des vrais principes de la morale et les porter à une vie pure et vertueuse, il est inutile de répéter ici ce que j'en ai dit ailleurs (*première partie de cet ouvrage*, *c.* 8 *et* 9). J'ai fait voir que l'on n'avait pas de raison suffisante pour prétendre que les mystères fussent destinés à détromper les hommes des erreurs du polythéisme et des absurdités de l'idolâtrie; des exemples incontestables et des arguments solides montrent au contraire qu'ils étaient très-propres à inspirer la plus grande vénération pour les dieux et la religion du pays. A l'égard des mœurs, malgré les prétentions de quelques auteurs païens, surtout de ceux qui vécurent depuis le commencement de l'ère chrétienne, il ne paraît pas que le but primitif de leur institution s'étendît plus loin qu'à humaniser et civiliser les peuples, à leur persuader de pratiquer les vertus sociales et à éviter les vices propres à troubler l'ordre de la société. Personne, je pense, ne soutiendra que la doctrine mystérieuse contînt un système complet de morale; mais il est avéré que les mystères avaient des défauts essentiels dans leur constitution, qui occasionnèrent naturellement des abus considérables et une grande corruption. Le mal commença de bonne heure et dura longtemps. Tels qu'ils étaient réglés et célébrés, ils durent contribuer beaucoup à l'énorme dépravation des mœurs, qui, comme un déluge universel, se répandit sur tout le monde idolâtre. Dieu, suivant la remarque du célèbre théologien que je viens de citer, *Dieu, pour punir les hommes d'avoir perverti la vérité en mensonge, permit que leurs mystères, destinés à être une école de vertu, dégénérassent en un cloaque de vice et d'abomination, et les abandonna à toutes sortes d'impuretés et d'affections corrompues* (*Divine Légation de Moïse*, *vol.* I, *l.* II, § 4, *p.* 196, *note marginale, édit. in-4° en anglais*).

CHAPITRE V.

De la morale des anciens philosophes païens. Quelques-uns d'eux donnèrent d'excellentes leçons de vertu, et l'on peut à certains égards retirer beaucoup de fruit de leurs écrits; mais ils ne contiennent pas un système complet des devoirs moraux, revêtu d'un degré suffisant de certitude, de clarté et d'autorité. Il n'y a point de philosophe ni de secte philosophique qui puisse servir de guide sûr et suffisant en fait de morale. En rassemblant ce que tous les philosophes ont dit de bon, on n'en pourrait former qu'un système défectueux en plusieurs points. Tentatives inutiles. Leurs sentiments, quelque sages et justes qu'ils soient, ne pourraient pas avoir force de loi.

§ 1. *Eloge de la philosophie.*

Quoique les lois, les constitutions politiques et les coutumes qui avaient force de loi chez les peuples païens, ne fournissent

point une règle de morale propre à éclairer les hommes sur la connaissance de tous leurs devoirs selon leur juste étendue, ni à en diriger convenablement la pratique, on pourrait alléguer que les leçons des philosophes, plus excellentes que les lois, les constitutions politiques et les coutumes, suffisaient pour produire ce double effet. C'est ce que plusieurs savants ont prétendu, dans le dessein de prouver par là qu'il n'était pas nécessaire d'une révélation divine extraordinaire pour donner aux hommes un système complet de morale.

On sait quelles louanges les anciens ont prodiguées à la philosophie. Ils l'ont surtout exaltée pour l'utilité et l'excellence de sa morale. On trouve dans Cicéron de très-beaux passages à ce sujet. Il dit que *la philosophie forme le cœur et l'esprit ; elle déracine les erreurs et les vices ; elle est la médecine de l'âme, elle la guérit de toute affection déréglée. Si nous voulons être bons et heureux, elle nous fournira tous les secours dont nous avons besoin pour persévérer dans la vertu et dans la vie heureuse. Si nous sommes atteints de quelques vices, nous trouverons en elle le remède le plus convenable aux maux de nos âmes ; la philosophie nous corrigera. O philosophie! ô guide sûr de la vie! s'écrie cet orateur philosophe, ô toi qui nous apprends à chercher la vertu et à fuir le vice, que serions-nous, que serait la vie de l'homme sans toi? C'est toi qui as inventé les lois, c'est toi qui as formé les mœurs, c'est toi qui as appris aux hommes à mener une vie réglée. Nous avons recours à toi, viens nous aider de tes conseils. Un seul jour passé saintement suivant la sagesse de tes préceptes est préférable à l'immortalité passée dans le crime. « Cultura animi philosophia est, hæc extrahit vitia radicitus ; est profecto animi medicina philosophia, medetur animis ; ab ea, si et boni et beati volumus esse, omnia adjumenta et auxilia petemus, bene beateque vivendi ; vitiorum peccatorumque nostrorum, omnis a philosophia petenda correctio est. O vitæ philosophia dux ! virtutis indagatrix, expultrixque vitiorum! Quid non modo nos, sed omnino vita hominum, sine te esse potuisset? Tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinæ fuisti. Ad te confugimus ; a te opem petimus. Est autem unus dies bene et ex præceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus* (*Tuscul. Quæst., lib.* II, *c.* 4, 5; *l.* III, *c.* 3; *l.* IV, *c.* 38; *Præs. l.* V, *c.* 2) » Sénèque dit que *la philosophie est l'étude de la vertu. « Philosophia studium virtutis est* (*Epist.* 89, 90).» Les modernes n'ont guère moins exalté et admiré la philosophie morale des païens.

Je suis bien éloigné d'envier aux philosophes et aux moralistes païens les justes éloges qu'on leur a donnés. Il y a des choses admirables dans leurs écrits. Ils parlent avec sublimité de l'excellence et de la beauté de la vertu, et des grands avantages que les hommes peuvent en retirer pour leur bonheur et la perfection de leur être. Ils ne sont pas moins éloquents lorsqu'ils déclament contre la turpitude et la laideur du vice, et contre les maux terribles qui en sont la suite inévitable. Ils donnent d'excellentes leçons à l'égard de certaines vertus particulières ; ils établissent très-bien les raisons qui leur servent de fondement ; ils développent d'une manière juste et persuasive les motifs les plus propres à faire aimer et pratiquer ces vertus. N'en doutons pas, la philosophie fut un des moyens dont se servit la providence divine pour conserver dans le monde l'estime et l'amour de la vertu, pour empêcher la corruption entière du sens moral, et donner aux hommes en plusieurs occasions le discernement des relations et des distinctions morales des choses.

§ 2. *Système qui accorde beaucoup trop à la raison humaine.*

Il ne s'ensuit pourtant pas que le genre humain n'eut pas besoin du secours d'une révélation divine extraordinaire pour acquérir une connaissance claire et certaine de tous ses devoirs dans leur juste étendue, et confirmée par une autorité plus qu'humaine. Ceux qui soutiennent la suffisance de la loi naturelle contre la nécessité de la révélation, ont avancé avec trop de confiance, selon moi, qu'*il n'y avait point de vertu morale qui n'eût été enseignée, développée et prouvée par les philosophes païens, soit par occasion ou de dessein prémédité...;* qu'*il n'y avait point de précepte moral dans tout l'Evangile qui n'eût été enseigné par les philosophes* (*Œuvres de mylord Bolingbroke, vol.* V, *p.* 205, 206, 218, édit. in-4°, *en anglais*). D'autres savants qui reconnaissent la divinité et l'authenticité de la révélation évangélique, tiennent encore le même langage. Le savant Casaubon s'exprime fort nettement sur ce point dans la préface qu'il a mise à la tête de sa traduction des maximes morales de l'empereur Marc Antonin. *Je dois observer,* dit-il, *que si nous devons regarder comme des vérités purement naturelles toutes celles que des hommes livrés aux seules lumières de la nature ont découvertes par la seule force de leur raison, et qu'ils ont enseignées comme justes et raisonnables, je ne connais aucun précepte ou devoir évangélique, aucune maxime de la morale chrétienne, je n'en excepte pas même les préceptes et les maximes les plus rigides, et que le vulgaire regarde comme les plus contraires au sang et à la chair, qu'un examen sérieux et une recherche exacte ne fassent rentrer dans la classe des vérités et des lois naturelles.* Un habile théologien anglais assure également que *les découvertes que les hommes sont capables de faire en morale, purement par la force de leurs qualités naturelles, sont très-grandes, pourvu qu'ils veuillent se donner la peine de penser. Il n'y a aucun principe, selon lui, ni aucun devoir de la morale qu'on ne puisse découvrir par les lumières naturelles sans la révélation. Par la raison, nous pouvons nous assurer de l'existence d'un Dieu, de celle de sa providence, et de sa bonté, de sa justice, de sa miséricorde et de sa véracité. Par la raison, nous pouvons déterminer la nature de nos devoirs en-*

vers lui, et découvrir qu'il y a un état à venir de récompenses et de peines. Par la raison encore, nous pouvons parvenir à la connaissance des véritables relations que nous avons avec notre prochain, et à celle des devoirs qui y répondent; nous apprenons ce que nous sommes obligés de faire pour vivre en société; comment nous devons nous conduire envers ceux qui nous gouvernent, et la nature de l'obéissance que nous devons au gouvernement civil; en quoi consiste notre véritable bonheur, et ce qui y conduit; enfin ce que nous devons faire dans nos relations particulières avec nous-mêmes. On peut découvrir tout cela et plusieurs autres choses semblables, par le moyen de la raison, et je ne connais aucun devoir tant envers Dieu qu'envers l'homme, qu'elle ne puisse apercevoir, et qu'elle ne soutienne par des motifs convenables pour nous porter à les pratiquer... (Fondements et connexion de la religion naturelle et de la religion révélée, c. 6.) Les facultés de la raison sont donc suffisantes en elles-mêmes pour découvrir tous nos devoirs, et les motifs suffisants pour nous porter à les remplir. Mais la révélation y en ajoute beaucoup davantage; et c'est en cela qu'elle doit être regardée comme un grand secours et un bien précieux pour ceux qui la possèdent (*Ibid.*).

Ainsi le docteur Sykes prétend que les facultés de la raison humaine suffisent pour découvrir tous nos devoirs envers Dieu, le prochain et soi-même, et des motifs suffisants pour en persuader la pratique, sans qu'il soit nécessaire pour cela d'aucun secours surnaturel. Tout ce qu'il laisse à faire à la révélation, ce n'est pas de nous instruire dans quelque partie de nos devoirs, mais seulement d'ajouter aux motifs que la raison nous fournit pour nous porter à les pratiquer, lesquels sont suffisants par eux-mêmes, des motifs surabondants et d'un ordre supérieur que la raison n'est pas en état de découvrir par sa seule force. Quand la révélation ne ferait que cela, elle serait certainement un grand avantage pour ceux qui en jouissent, un don précieux de la bonté divine qui mériterait notre reconnaissance. Je ne puis cependant me persuader que ce soit là toute l'obligation que nous ayons à la révélation divine. Je ne puis croire qu'elle ne nous enseigne rien de plus, par rapport aux principes de la morale et à nos devoirs, que ce que la lumière naturelle peut découvrir et a effectivement découvert aux anciens philosophes par la seule force de la raison humaine. Je conviens avec le docteur Sykes qu'*il n'y a pas de moyen plus sûr de connaître ce que la raison peut découvrir et ce à quoi elle ne saurait atteindre, que d'examiner les progrès qu'ont faits dans la morale ceux qui ont vécu dans les lieux où la révélation était inconnue* (*Ibid.*). C'est aussi la méthode que je veux suivre.

§ 3. *Supposition fausse qui sert de base à ce système.*

Observons, avant que d'entrer dans cette discussion, qu'il y a une méprise considérable dans le système de ce savant théologien, ainsi que dans les livres de tous ceux qui soutiennent le même sentiment. Ils supposent tous que les philosophes et les moralistes du paganisme ne doivent qu'aux lumières naturelles et à la seule force de leur raison tout ce qu'ils ont su et enseigné par rapport à la religion et aux mœurs. C'est une supposition qu'il leur est impossible de prouver. Il y a tout lieu de croire, comme je l'ai suffisamment démontré, que la connaissance du vrai Dieu, créateur et arbitre suprême de l'univers, et celle des premiers principes de la religion et de la morale, ont été originairement communiquées par une révélation divine aux premiers pères de la race humaine, et transmises ensuite par eux à leurs descendants, de génération en génération; que cette tradition ne s'est jamais entièrement perdue dans le monde, mais qu'il s'en est toujours conservé quelques traces au milieu de la plus grande corruption des nations idolâtres. De plus, les principaux articles de la morale ont été notifiés et publiés, avec la plus grande solennité et par une révélation expresse de Dieu, à tout un peuple, et mis en écrit longtemps avant qu'aucun des philosophes dont on admire tant la sagesse publiât ses leçons de morale. On sait encore que la plupart de ces grands hommes voyagèrent dans les contrées voisines de la Judée pour s'instruire surtout dans la science de la religion et des mœurs. Les Juifs d'ailleurs étaient fort répandus dans les pays idolâtres. Le docteur Sykes avoue lui-même que les sages de la Grèce voyagèrent en Egypte et qu'ils purent y apprendre le dogme de l'unité de Dieu. Il n'est donc pas aussi certain qu'il le prétend qu'ils découvrirent par la seule force de la raison ce principe fondamental de toute la morale (*Ibid.*, *c.* 14). Ajoutons à toutes ces allégations sensibles que plusieurs des plus habiles philosophes furent d'assez bonne foi pour reconnaître la faiblesse de la raison, et le grand besoin qu'ils avaient d'un secours divin pour parvenir à la connaissance de la religion et de la morale : ils parlent souvent des anciennes traditions, pour lesquelles ils témoignent beaucoup de respect, ne faisant aucune difficulté de leur donner une origine divine.

Quand nous supposerions que les philosophes païens ne durent qu'à eux-mêmes, c'est-à-dire aux facultés naturelles de leur raison, toutes les découvertes qu'ils firent dans la science de la religion et des mœurs, il sera toujours faux de dire qu'il n'y a aucun précepte évangélique, aucune maxime de la morale chrétienne qu'on ne retrouve dans leurs livres. Prenons pour exemple le premier précepte de la loi : *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui seul* (*Matth.*, IV, 10). Les philosophes ne furent-ils pas constamment les apôtres du polythéisme, tant par leur exemple que par leurs discours? Ils se conformaient au culte public autorisé par les lois du pays où ils vivaient; ils exhortaient le peuple à s'y con-

former de même : c'est-à-dire que, sur ce point essentiel, ils se trouvaient en contradiction avec l'Evangile. Cependant ils regardaient la piété envers les dieux comme une branche importante de la morale, et leur piété était un sacrilége affreux. J'aurai occasion de parler de plusieurs autres préceptes de l'Evangile ignorés entièrement des philosophes, ou dont ils n'eurent que de fausses notions.

§ 4. *Insuffisance de la philosophie en fait de morale. Vice de la doctrine.*

Faisons voir à présent que la philosophie païenne ne fournit point de système complet de morale, un système qui comprenne tous les devoirs de l'homme dans leur étendue précise. Qu'on étudie les livres d'un seul philosophe ou ceux de toute une secte philosophique, on trouvera partout des erreurs, des omissions et des vices considérables. Tout ce qu'on pourrait soutenir de plus vraisemblable ou de moins révoltant à ce sujet, c'est qu'il n'y a point de précepte ou de devoir moral prescrit par l'Evangile qui ne puisse se trouver en tout ou en partie dans les écrits de l'un ou de l'autre des philosophes païens. Et quand cela serait, quel avantage le peuple pourrait-il en retirer? comment la multitude grossière et ignorante pourrait-elle découvrir la règle de ses devoirs au milieu des productions volumineuses de toutes les sectes philosophiques? quel travail immense, quelle sagacité une pareille recherche n'exigerait-elle pas du plus savant des hommes? En supposant qu'un sage se chargeât de cette tâche pénible et qu'il y réussît, qu'il rassemblât tout ce que chaque philosophe a dit de juste et de raisonnable, qu'il mît de l'ordre dans cette compilation, qu'il en formât un système auquel il donnerait le nom de règle complète de morale, sur quel fondement pourrait-il se flatter de faire admettre ce code de lois comme obligatoire pour tout le genre humain, ou pour une nation particulière, ou même pour un seul individu? Ne faut-il pas pour cela une autorité plus qu'humaine? Locke s'est si bien exprimé sur cette matière, que je ne puis m'empêcher de le laisser parler à ma place.

Que si quelqu'un allait se figurer, dit-il, *que de toutes les sentences des sages païens qui ont vécu avant la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, on pourrait faire un recueil qui comprendrait tous les préceptes de morale qu'on trouve dans les écrits des premiers prédicateurs du christianisme, cela n'empêcherait pourtant pas que le monde n'eût eu toujours un extrême besoin de la venue de ce divin Maître et de la morale qu'il a enseignée aux hommes. Que l'on pose, si l'on veut* (*quoique cela ne soit pas*), *que tous les préceptes de la morale répandus dans l'Evangile étaient déjà connus dans le monde par telle ou telle personne avant que cette doctrine y eût été annoncée, il reste encore à considérer où étaient ces personnes-là, comment elles possédaient ces connaissances, et de quel usage elles pouvaient être aux autres hommes. Cependant il ne faut que faire réflexion sur ces trois articles pour être convaincu que les lumières de ce petit nombre de gens ne pouvaient pas suffire pour éclairer le reste du monde. En effet, supposons que l'on puisse rassembler ces préceptes de différents endroits, qu'on en prenne quelques-uns de Solon et de Bias en Grèce, quelques autres de Cicéron en Italie; et, pour rendre l'ouvrage complet, allons jusque dans la Chine consulter Confucius, et empruntons en Scythie les lumières du sage Anacharsis : comment toutes ces pièces ramassées pourraient-elles faire un système complet de morale, qui soit reçu de tous les hommes du monde pour être la règle authentique de leur vie et de leurs mœurs? Je ne parlerai point ici de l'impossibilité qu'il y aurait eu à recueillir tous ces préceptes des écrits de personnes si éloignées les unes des autres par le temps et le lieu où elles ont vécu, aussi bien que par leur langage. Supposons qu'il y avait alors un Stobée qui s'était attaché à rassembler les sentences morales de tous les sages du monde. Comment un tel recueil pourrait-il devenir une règle fixe et une véritable copie de la loi sous laquelle nous vivons? Serait-ce d'Aristippe ou de Confucius qu'il aurait tiré son autorité? Zénon avait-il le droit d'imposer des lois au genre humain? S'il ne l'avait pas, tout ce que lui ou quelque autre philosophe pouvait dire, n'était compté que pour le sentiment d'un simple homme; de sorte que les autres hommes pouvaient le recevoir ou le rejeter, comme ils le trouvaient à propos, ou selon que ce sentiment s'accordait avec leurs intérêts, leurs passions, leurs principes et leurs inclinations particulières. Ils n'étaient dans aucune obligation à cet égard* (*Christianisme raisonnable, c.* 14)

§ 5. *Manque d'autorité.*

Supposons que les leçons de morale données par les philosophes fussent conformes à la saine raison, n'est-ce pas assez pour qu'elles eussent une force obligatoire? Une chose peut paraître raisonnable sans que pour cela l'esprit se porte à l'embrasser, parce qu'il en peut être empêché par des vues et des considérations qui l'entraînent vers l'objet contraire; alors il a besoin d'une autorité plus puissante que celle de la raison pour faire pencher la balance. Grotius observe très-bien que « ce qui est moins utile n'est pas pour cela illicite; il peut arriver qu'un tel degré d'utilité soit surpassé par un avantage plus grand. » *Neque enim quod minus utile est statim illicitum est; adde quod accidere potest ut huic qualicumque utilitati alia major utilitas repugnet* (*De Jure bell. et pac., l.* II, *c.* 5, § 12). En fait de pratique, une chose peut paraître raisonnable sans être démontrée certainement et nécessairement obligatoire. On peut lui opposer des considérations si puissantes, qu'elles affaiblissent les raisons qui plaident en sa faveur. La passion, le préjugé, un intérêt temporel et toute autre cause peuvent avoir assez d'influence sur l'esprit pour corrompre ses jugements. Dans ces occasions, la révélation divine, déterminant nos devoirs en termes clairs et formels, y ajoute une autorité supé-

rieure avec une sanction de peines et de récompenses qui lève tous les doutes et établit l'obligation avec toute l'évidence possible. Le lord Bolingbroke dit, en parlant des philosophes, que *quelques hommes particuliers peuvent découvrir, expliquer et recommander aux autres la pratique des obligations morales qui regardent tout le genre humain, sans que leurs leçons produisent beaucoup d'effet pour la perfection des mœurs* (*Œuvres, vol. V, p. 480, en anglais, édit. in-4°*). Aussi il fait plus de fond sur les lois et les institutions civiles, ainsi que sur la sanction des châtiments que la justice humaine inflige pour donner de la force à ces lois. Mais j'ai déjà fait voir combien les lois et les constitutions politiques étaient peu propres à porter les hommes à remplir tous les devoirs de la morale. Les plus grands hommes de l'antiquité ont senti que ni la raison, ni la philosophie, ni l'autorité humaine ne suffisaient pour soumettre efficacement les hommes aux lois. *C'est pourquoi*, dit le célèbre et illustre auteur que je viens de nommer, *les plus fameux philosophes et législateurs s'efforcèrent de donner une autorité divine à leurs instructions et à leurs lois, voulant ajouter un principe plus puissant à ceux de la raison et de la philosophie. Ainsi Zoroastre, Hostane, les mages, Minos, Numa, Pythagore et généralement tous ceux qui établirent des religions et qui fondèrent des républiques, voulurent passer pour des hommes divinement inspirés et pour des envoyés des dieux* (*Ibid., p. 227*). Ces prétentions, quelque mal fondées qu'elles fussent, ne laissèrent pas de faire impression sur le peuple. Mais comme dans la suite les philosophes grecs et romains, de meilleure foi que leurs prédécesseurs, ne se fondèrent que sur la bonté de leurs raisonnements, sans appeler l'autorité divine à leur secours, leurs leçons de morale en eurent moins de force. Quelle force pouvaient-elles avoir dans la bouche de ceux qui reconnaissaient avoir besoin d'une révélation divine pour avoir un juste discernement du bien et du mal. On peut relire ce que j'ai dit à ce sujet dans le chapitre 10 de la première partie de cet ouvrage. J'y ajouterai seulement que Cicéron, après avoir fait le plus magnifique éloge de la philosophie, surtout par rapport à la morale qu'elle enseigne, ajoute que « elle est bien éloignée d'être estimée autant qu'elle le mérite; qu'elle est négligée de la plupart des hommes et même blâmée de plusieurs. » Il pouvait ajouter que le peuple n'en fait aucun cas. *Philosophia quidem tantum abest, ut proinde ac de hominum est vita merita, laudetur, ut a plerisque neglecta, a multis etiam vituperetur* (*Tuscul. Quæst., l. V, c. 2, p. 344, edit. Davis*).

CHAPITRE VI.

Erreurs essentielles de plusieurs philosophes sur les premiers principes de la morale. Ceux qui niaient absolument qu'il y eût aucunes distinctions morales fondées en nature et en raison, et qui les rapportaient toutes aux lois et aux coutumes instituées par les hommes. Observations sur le système de ceux qui faisaient consister le souverain bien de l'homme dans le plaisir, sans aucun égard à la loi divine. Examen du système moral d'Épicure. Inconséquence de ses principes, ses suites dangereuses : elles tendent à détruire toutes sortes de vertus et de bonnes mœurs.

§ 1. *Socrate, père de la philosophie morale.*

Socrate est, à proprement parler, le père de la philosophie morale. « Il est le premier, dit Cicéron, qui ait fait descendre la philosophie du ciel, qui l'ait introduite dans les villes et jusque dans les maisons des particuliers, qui l'ait forcée à rechercher les principes du bien et du mal, et à donner des règles pour les mœurs et la conduite de la vie. » *Primus philosophiam devocavit a cœlo, et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coegit de vita et moribus, rebusque bonis et malis quærere* (*Tuscul. Quæst., l. V, c. 4*). Ce n'est pas que Socrate soit le premier des philosophes grecs qui traita de la morale; mais, comme s'explique ailleurs Cicéron, il est le premier qui tourna la philosophie vers les objets de la vie commune, les vertus et les vices, le bien et le mal. Il dédaigna les recherches abstraites qui jusque-là avaient occupé les philosophes. La physique et l'astronomie avaient fait avant lui l'objet principal de la philosophie. Socrate jugea que l'étude des premiers principes des choses et des mouvements des corps célestes était trop relevée et trop pénible pour l'homme, et en même temps d'une trop petite utilité pour la conduite ordinaire de la vie. Il tourna toutes ses vues vers la morale, et la traita plus méthodiquement que ses prédécesseurs dans ses entretiens. *Socrates mihi videtur, id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, avocavisse philosophiam, et ad vitam communem adduxisse : ut de virtutibus et vitiis, omninoque de rebus bonis et malis quæreret ; cœlestia autem vel procul esse a nostra cognitione censeret, vel, si maxime cognita essent, nihil tamen ad bene vivendum* (*Academic. Quæst., l. I, c. 4 ; Diogen. Laert., l. II, § 21 et 45*). C'est ainsi que Socrate fit descendre la philosophie du ciel pour l'introduire dans les maisons des particuliers. Pythagore, dit Aristote, fut le premier qui entreprit de traiter de la vertu..... Mais Socrate, après lui, le fit plus exactement et avec plus d'étendue. C'est pourquoi on l'a regardé comme le père de la philosophie morale, qui dès lors commença à être cultivée avec beaucoup de soin par toutes les sectes philosophiques qui se formèrent successivement. Chacune pourtant adopta différents principes de morale qu'elle soutint avec force.

§ 2. *Système qui rapportait la distinction du bien et du mal à la seule législation.*

Quelques philosophes se trompèrent sur les principes fondamentaux de la science des mœurs. Cette première méprise ne pouvait

produire qu un faux système; et dès lors tous ces philosophes étaient incapables d'éclairer les hommes sur leurs devoirs. Ils allaient d'erreur en erreur, de précipice en précipice. On ne pouvait que s'égarer à la suite. Tels étaient ceux qui prétendaient que la loi et la coutume faisaient le juste et l'injuste. C'était l'opinion de Théodore, d'Archélaüs, d'Aristippe et d'autres, suivant le rapport de Diogène Laërce. Pyrrhon et tous les sceptiques niaient aussi qu'il y eût rien d'honnête ou de déshonnête, de honteux ou d'honorable de soi-même et par sa nature. Les lois et les coutumes établies parmi les nations étaient, selon eux, la règle du bon et du mauvais; de quoi Epictète les reprend avec beaucoup de sévérité (1), comme ils le méritaient. Platon nous représente ce sentiment comme le plus dominant de son temps. *D'habiles philosophes*, dit-il, *et plusieurs de ceux que l'on estime pour les plus sages des hommes soutiennent que les choses réputées justes ne le sont point par leur nature. La raison qu'ils en allèguent, c'est que les hommes changent sans cesse de sentiment à l'égard de ces choses : ils font de nouvelles constitutions, et les choses ainsi établies deviennent justes par la loi, et non par aucune force ou vertu naturelle.* (*De Leg.*, *l.* X; *Oper.*, *p.* 666, *C*, *edit. Lugd.*)

Ainsi plusieurs philosophes firent des lois et des constitutions humaines la seule mesure du juste et de l'injuste, du bien et du mal, et l'unique règle des obligations morales. Aussi, lorsque quelqu'un désirait d'être instruit de ses devoirs et de ce qu'il devait faire ou ne pas faire, ils le renvoyaient au code des lois de son pays et lui permettaient de faire tout ce que ces lois ne défendaient pas. Les philosophes s'accordaient en ce point avec les politiques. Lorsque Alcibiade demanda à Périclès : *Qu'est-ce que la loi? La loi*, lui répondit Périclès, *est tout ce qui est prescrit avec le consentement et l'approbation du peuple; elle contient ainsi tout ce qu'on doit faire ou ne pas faire, et tout ce qui est réglé et ordonné par l'autorité des lois est regardé avec raison comme bon, et non mauvais* (*Xénoph.*, *Mem. Socrat.*, *l.* I, *c.* 2, § 42). Quoique Socrate lui-même et les meilleurs philosophes et moralistes admissent des distinctions morales fondées sur la nature des choses, cependant il était essentiel, selon eux, au caractère de l'honnête homme d'obéir sans réserve aux lois de son pays. Or nous avons vu combien la morale de la meilleure législation humaine était incertaine, imparfaite et même vicieuse à plusieurs égards.

D'autres soutenaient ouvertement, avec Théodore, que l'homme le plus sage pouvait, quand il le jugeait à propos, être meurtrier, adultère et sacrilége, parce qu'il n'y avait rien de mauvais en soi (*Diogen. Laert.*, *l.* II, *segm.* 99). Aristippe pensait aussi que rien n'était juste ou honorable, ni injuste ou honteux par sa nature, mais seulement par la loi et par la coutume. Il était pourtant d'avis qu'un homme prudent ne fît rien d'absurde ni de trop singulier, de peur de s'exposer à la censure ou à la risée du public, οὐδὲν ἄτοπον, *nihil absurdum.* (*Ibid.*, *segm.* 98). On sent combien ce frein était peu propre à retenir le peuple qui n'en aurait point eu d'autre. Dans un tel système, il n'y avait point de conscience ni de principe fixe des mœurs. La porte était ouverte à toutes sortes de crimes; on pouvait s'y livrer sans scrupule à la débauche et à tous les vices, pourvu que l'on prît assez bien ses précautions pour échapper à la censure publique et aux châtiments décernés par les lois et la justice humaine. O les excellents moralistes, que des philosophes qui enseignaient de pareilles maximes!

§ 3. *Système qui faisait du plaisir le souverain bien.*

Je mets au rang des philosophes qui se trompèrent sur les principes fondamentaux de la morale ceux qui faisaient consister le souverain bien dans le plaisir des sens : cette maxime était la base de leur morale. Ils lui subordonnaient toutes les autres. Le plaisir, selon eux, était comme le Dieu de l'homme; c'était à lui seul que le genre humain devait élever des autels et offrir des sacrifices. Cicéron pensait bien autrement. Au premier livre de son traité des Lois, il nous peint le plaisir comme un ennemi redoutable pour nous, « un ennemi qui est d'intelligence avec tous nos sens et qui se sert adroitement d'eux pour tendre des piéges à notre âme; qui prend l'apparence du bien et du bonheur pour nous précipiter dans un abîme de maux, qui corrompt notre goût par ses fausses délices, et nous met ainsi hors d'état de discerner les choses qui sont bonnes par leur nature, parce qu'elles n'ont pas la même douceur pour les sens. » *Animis omnes tenduntur insidiæ ab ea, quæ penitus omni sensu implicita insidet imitatrix boni voluptas, malorum autem auctor omnium, cujus blanditiis corrupti, quæ natura bona sunt, quia dulcedine hac et scabie carent, non cernimus satis* (*Cap.* 17; *De Paradox.*, *c.* 1). Le même orateur philosophe dit que ce système qui met le souverain bien dans le plaisir sensuel convient plus à des bêtes qu'à des hommes. *Quæ quidem mihi vox pecudum videtur esse, non hominum.* Aristippe et toute la secte cyrénaïque, dont il fut le fondateur, enseignèrent l'amour du plaisir le plus grossier, sans aucun déguisement. Les plaisirs du corps sont notre dernière fin, disaient-ils; le bonheur consiste dans des sensations agréables. Les plaisirs du corps sont préférables à ceux de l'âme, et la douleur corporelle est pire que les peines intellectuelles. Telle était la morale infâme de ces philosophes (*Diogen Laert.*, *l.* II, § 87 *et* 90). Epicure admettait le même principe : il faisait consister le souverain bien et la dernière fin de l'homme dans le plaisir; mais il tâchait d'expliquer son système de manière à en faire disparaître tout l'odieux. Il parvint à son but. Sa morale

(1) Epictet., *Dissertat.*, lib. II, cap. 20, sect. 6. Nos sceptiques modernes ont tâché, à l'imitation des anciens, d'ébranler la certitude de la morale. Bayle livre plusieurs assauts aux principes moraux; mais le petit traité du *Pyrrhonisme du sage*, est surtout remarquable en ce point.

trouva des admirateurs parmi les anciens, et elle a eu de savants apologistes parmi les modernes. On l'a même préférée à celle de tous les autres philosophes païens. Il est donc à propos d'en faire un examen particulier, puisqu'elle tient un si haut rang parmi les systèmes des moralistes du paganisme. Voyons si elle mérite les éloges qu'on en a faits. Il me semble, à moi, quelque tour qu'on puisse lui donner, que l'ensemble en est vicieux, et que, si l'on veut se donner la peine de l'étudier avec impartialité et de suivre attentivement les conséquences nécessaires qui en découlent, on trouvera qu'elle est destructive de toute espèce de vertu.

§ 4. *Examen du système moral d'Epicure.*

D'abord il est évident que le système d'Epicure n'a aucun égard à la Divinité, je veux dire à la loi ou à l'autorité divine. C'est un défaut essentiel qui influe sur tout l'ensemble. Les dieux qu'il reconnaissait ou qu'il faisait semblant d'admettre (car il ne parla jamais d'un Dieu suprême) étaient des dieux oisifs, relégués dans des espaces imaginés au delà du monde, qui ne prenaient aucun soin des hommes, ni de leurs affaires ou actions Dans ce système, il ne pouvait y avoir ni piété envers les dieux, ni soumission à leurs ordres, ni résignation à leur volonté. Puisqu'il n'y avait point de providence de la part des dieux, il ne devait point y avoir de religion parmi les hommes : l'un suivait nécessairement de l'autre. Il est vrai pourtant qu'Epicure écrivit quelques livres sur la piété et la sainteté (*Ibid.*, *l.* X, § 27) ; mais on sait aussi comment Cotta l'en raille dans Cicéron (1). Epictète observe à l'égard des épicuriens que *souvent ils se firent prêtres et prophètes des dieux dont ils niaient l'existence; qu'ils consultaient la prêtresse pythienne, qu'ils recevaient ses oracles et les interprétaient aux autres, quoiqu'ils n'y eussent aucune foi.* Ce qui était en eux une énorme imposture et une impudence monstrueuse (*Dissertat.*, *l.* II, *c.* 20, § 2, 3, 4).

Quant aux devoirs réciproques des hommes les uns envers les autres, le système d'Epicure était très-défectueux dans les principes et les conséquences qu'on en pouvait déduire. Le maître de morale enseignait que l'homme devait tout faire pour lui-même; que son bonheur était sa dernière fin ; qu'il devait travailler sans cesse à se rendre heureux et à se maintenir dans l'état de félicité lorsqu'il y était parvenu. Le bonheur consistait, selon lui, à avoir l'esprit tranquille ou exempt de chagrin et le corps sain ou exempt de peine. En conséquence une de ses maximes, c'est que *les soins et les affaires sont incompatibles avec le bonheur.* Οὐ συμφωνοῦσι πραγματεῖαι καὶ φροντίδες μακαριότητι (*Diogen. Laert.*, *l.* X, § 77). L'homme ne doit donc rien faire qui puisse l'exposer à quelque peine que ce soit de corps ou d'esprit. Ainsi il ne se donnera aucune peine, il ne s'exposera à aucun danger, ni pour le bien public, ni pour rendre service à ses amis, ni même pour l'amour de sa patrie. Quelquefois Epicure parlait autrement, sentant lui-même le défaut de sa doctrine. Il n'en est pas moins vrai que c'est là une conséquence naturelle de ses principes. Epictète a donc raison de l'accuser d'avoir altéré et anéanti une partie des devoirs d'un père de famille, d'un citoyen et d'un ami. Epicure, dit-il, détourne l'homme sage de se marier et d'avoir des enfants par la crainte des embarras du mariage et par l'amour du repos et de la tranquillité ; parce qu'il sait que quand on est père, on ne peut s'empêcher d'être inquiet du sort de ses enfants, de craindre pour eux la maladie et les autres apanages de l'humanité. Par la même raison, il défend aux gens prudents de se mêler des affaires publiques et d'entrer dans aucune charge. Son exemple fut conforme à sa doctrine : il mena une vie privée et retirée. Epictète observe néanmoins que plusieurs épicuriens, quoique dans les sentiments de leur maître, et tenant le même langage, se marièrent et entrèrent dans les emplois de la république (*Diss.*, *l.* II, *c.* 20, *sect.* 3; *l.* I, *c.* 3; *l.* III, *c.* 7; *Diogen. Laert.*, *l.* X, § 119).

§ 5. *Leçons de modération, de tempérance*, etc.

Passons à cette partie de la morale d'Epicure que l'on peut regarder comme son beau côté et qui a prévenu tant de gens en sa faveur. Il a donné d'excellentes leçons de modération, de tempérance, de douceur, de pardon des injures et même de continence par rapport aux plaisirs de l'amour. Il représente dans les termes les plus forts combien il est dangereux de se livrer à cette passion. Il déclare expressément que *lorsqu'il met le souverain bien dans le plaisir, il n'entend point les plaisirs de la chair, comme le supposent faussement les gens ignorants et tous ceux qui n'entendent pas bien sa doctrine, mais cet état de tranquillité et de satisfaction que goûte l'homme dont le corps est exempt de douleur et l'esprit libre de toute inquiétude; car*, dit-il, *ce n'est ni le plaisir de boire et de manger, ni l'amour des femmes ou des garçons, ni le luxe d'une table splendide, ni tous les autres amusements de cette espèce qui rendent la vie heureuse: la raison peut seule rendre l'homme heureux, cette raison saine qui lui apprend à étudier les causes des choses, qui l'éclaire sur ce qu'il doit rechercher ou éviter, qui le délivre des préjugés et des opinions propres à troubler l'âme... Le grand principe de toutes ces choses est la prudence* (*Diogen. Laert.*, *l.* X, § 18).

Nous verrons dans la suite quelles sont ces opinions qui lui semblent incompatibles avec le bonheur ou la tranquillité de l'âme. Ce qu'il s'agit d'observer à présent, c'est que le plaisir dont parle Epicure n'est point la

(1) Cicero, *de Natura Deorum*, lib. I, cap. 41. On sera sans doute étonné qu'un homme aussi éclairé que Gassendi ait exalté la piété désintéressée, filiale et affectueuse d'Epicure envers la Divinité. Il est vrai que les preuves que Gassendi donne d'un sentiment si bizarre sont bien faibles et montrent tout au plus l'empire de la prévention sur les savants comme sur le peuple. *De la vie et des mœurs d'Epicure*, liv. IV.

luxure ni l'excès, comme on pourrait le croire, mais un plaisir réglé par la prudence et la raison. Il parle souvent, dans les termes les plus magnifiques, de la vertu et du bonheur qui la suit. Voici encore une de ses maximes : *Il n'est pas possible à l'homme de vivre agréablement s'il ne vit prudemment, honnêtement et justement ; et de même il n'est pas possible de vivre prudemment, honnêtement et justement, sans vivre agréablement* (*Ibid.*, § 132, 140). Autre maxime du même philosophe : *La vertu est inséparable d'une vie heureuse* (*Ibid.*, 131, 132). Il recommande souvent la frugalité et la tempérance : il exhorte ses disciples à se contenter de peu : il dit que le mets le plus simple est égal à la plus grande chère, et qu'un peu de pain et d'eau cause un très-grand plaisir à l'homme qui est pressé par la faim et par la soif. Cicéron, Sénèque et d'autres anciens auteurs ont exalté la vie sobre et tempérante d'Epicure, qui ne servit pas peu à soutenir sa santé délicate. Ceux donc qui se livrent à l'impétuosité de leurs passions et qui font consister le bonheur dans l'excès du plaisir et de la débauche, sont coupables même aux yeux d'Epicure, ils outrent ses leçons et ils ne sauraient se justifier par son autorité ni par son exemple.

§ 6. *Vice fondamental du système moral d'Epicure.*

Malgré tout cela Epicure n'est point un guide sûr en fait de morale. Son système pèche par le principe fondamental. Il est purement humain. La vertu qu'il prescrit ne regarde que le bien particulier de l'homme considéré en lui-même, et séparé de tous les rapports qu'il a avec Dieu, l'auteur de son être. On n'y a aucun égard à l'excellence de son origine et à ce que le Créateur a droit d'exiger de lui. Ce système de morale pourrait être bon pour des athées, qui, ne reconnaissant point de Dieu, n'admettraient point de loi divine. L'amitié d'Epicure et de ses disciples a été fort exaltée : on l'a proposée comme un modèle à suivre. Cependant dans ses principes on ne doit pratiquer l'amitié, la justice, la fidélité et les autres vertus que pour le plaisir et le bonheur qui en résulte. C'est ce que Torquatus, l'épicurien, soutient dans Cicéron (*De Fin. bon. et mal.*). Il dit la même chose de la tempérance. S'il condamne la volupté et la luxure, c'est uniquement parce que le plaisir présent, lorsqu'il est porté à l'excès, produit par la suite, des maux, des remords, des maladies, etc. C'est une maxime d'Epicure et de toute la secte cyrénaïque en général, que le plaisir n'est pas un mal en soi, mais que les choses qui produisent quelques plaisirs causent beaucoup plus de maux et de désordres (*Diogen. Laert.*, *l.* X, § 141). Il ne condamne donc les plaisirs qu'à cause des suites fatales qu'ils entraînent après eux et que ne manquent guère d'éprouver tous ceux qui se livrent indiscrètement aux attraits de la volupté. C'est pourquoi il veut que *l'homme sage s'abstienne de tout commerce avec les femmes auxquelles la loi lui défend de toucher* (*Ibid.*, § 118). Ainsi il reconnaît pour règle de conduite par rapport à la continence la loi du pays où l'on vit et l'intérêt particulier bien entendu. En effet il permet à l'homme de goûter tous les plaisirs que les lois ne défendent pas et qui ne peuvent être suivis d'aucune peine. Si donc Epicure eût vécu en Perse, il n'eût point blâmé l'inceste, que les lois persanes autorisent. A Athènes, où les lois défendaient l'adultère sous les peines les plus rigoureuses, il ne voulait pas, suivant ses principes, que l'on eût aucun commerce de galanterie avec les femmes mariées. Mais on pouvait y avoir une maîtresse telle que Léontium, qui accordait ses faveurs et à Epicure et à Méthrodore son disciple et son intime ami (*Ibid.*, § 6 et 23). On prétend qu'il eut encore d'autres maîtresses (1). Mais peut-être ce sont des calomnies inventées par ses ennemis, comme le pensent quelques savants qui donnent de grandes louanges à la continence et à la chasteté d'Epicure. Je ne vois pourtant pas qu'il pût se faire un crime de ce commerce galant, suivant ses principes, quoique d'ailleurs il pût s'en abstenir pour d'autres considérations.

Entre les différents ouvrages d'Epicure, il en composa un qu'il intitula *de la Fin* (Περὶ τέλους, *de Fine*), dans lequel on lisait cette pensée remarquable : *Je ne conçois pas ce que c'est que le bien, si ce n'est pas le plaisir du boire et du manger, le plaisir de l'amour, celui de la musique et les émotions agréables qui naissent à la vue des belles formes.* Ce passage est rapporté par Diogène Laërce, un des grands admirateurs d'Epicure (*l.* X, § 6), et il le rapporte comme un des plus forts arguments employés par ses ennemis pour calomnier sa doctrine. Il ne nie pas qu'il ne se trouvât réellement dans le traité *de la Fin*, un des meilleurs ouvrages d'Epicure. Il est encore rapporté plus au long par Athénée (*Deipnosoph.*, *l.* VII, *p.* 208 ; *l.* XII, *p.* 546). Cicéron en a aussi fait usage. On en trouve une belle traduction dans le livre III des Tusculanes (*c.* 18, *p.* 224 ; *édit. Davis. Voy. la note de l'éditeur anglais sur cet endroit*). Il en donne ainsi le sens dans un autre ouvrage : *Nec intelligere quidem se posse ubi sit, et quid sit ullum bonum, præter illud quod sensibus corporeis, cibis, potioneque, formarum aspectu, aurium delectatione, et obscœna voluptate percipitur* (*De Fin.*, *l.* II, *c.* 3. *Voy. la note de M. Davis*). Le même Cicéron accuse Epicure d'avoir soutenu que tous les plaisirs et toutes les peines de l'esprit appartenaient aux plaisirs et aux douleurs du corps, et qu'il n'y avait point de satisfaction intellectuelle qui n'eût sa source dans quelque sensation agréable du corps (*Ibid.*, *l.* I, *c.* 17). Il avouait néanmoins en même temps que les plaisirs et les peines de l'esprit surpassaient de beaucoup les plaisirs et les peines du corps : en quoi il différait d'Aristippe et des cyrénaïques.

(1) Voyez les remarques de Ménage sur Diogène Laërce, p. 448, édit. de Wetstein.

§ 7. *Esprit de la morale d'Epicure.*

Pour connaître à fond la morale d'Epicure, il ne faut pas seulement rapporter ses maximes, il faut en étudier l'esprit. Il proscrivait l'injustice et les autres grands crimes : était-ce par des principes nobles et généreux, ou seulement par la crainte des châtiments portés par les lois? Sénèque, qui, quoique zélé stoïcien, parle pour l'ordinaire assez favorablement d'Epicure et approuve plusieurs de ses maximes morales, lui reproche d'avoir soutenu que « rien n'était juste en soi, et qu'il fallait s'abstenir des crimes par la crainte d'en être puni, crainte qu'on ne pouvait échapper, quand même on eût été assez adroit pour se soustraire au châtiment » *Nihil justum esse natura, et crimina vitanda esse quia metus vitari non possit* (*Epist.* 97). C'était là réellement l'esprit de la morale d'Epicure. On peut s'en convaincre par différentes sentences d'Epicure même, citées par Diogène Laërce, qui avait une grande estime pour ce philosophe. Voici quelques-unes de ces sentences mises par l'historien grec de sa vie, au nombre de ses principales maximes, Κύριαι δόξαι (*Diogène Laërce*) : *La justice ne serait rien de soi-même, sans les conventions que les hommes ont faites en différents pays, pour ne point offenser les autres et n'en être point eux-mêmes offensés... L'injustice n'est pas un mal en soi*, ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, *mais à cause de la crainte qui la suit : on craint d'être découvert par ceux qui sont chargés de punir les actions réputées injustes, voilà ce qui fait le mal... L'homme qui pèche en secret, c'est-à-dire qui viole en secret les conventions établies entre les hommes pour ne point faire de tort les uns aux autres, ne doit pas s'imaginer qu'il pourra tenir son action toujours secrète, quand même il aurait fait mille fois la même chose sans être découvert. Car tant qu'il vivra, il ne sera pas sûr d'échapper à l'œil pénétrant des magistrats. L'ombre même peut déceler le coupable* (*L.* X, § 150-151). Epicure ne pouvait s'exprimer plus clairement. On doit s'abstenir de faire une action injuste, non pas parce qu'elle est un mal en soi, mais parce qu'en la faisant on s'expose à en être puni. Et par qui? Est-ce par Dieu? Non : Epicure rejette une pareille crainte comme vaine et superstitieuse. C'est la crainte des hommes qu'il propose pour motif : soit la crainte d'être puni par la justice publique, soit la crainte de la vengeance particulière. *Fais chaque chose*, disait-il, *comme si tu étais vu de quelqu'un.* C'était une de ses maximes, au rapport de Sénèque. *Sic fac*, inquit, *tanquam spectet aliquis* (*Epist.* 25). Un philosophe qui niait que les dieux prissent connaissance des actions des hommes, ne pouvait redouter que l'œil humain. Suivant ces principes, on pouvait commettre toute sorte de crimes, pourvu que l'on pût se flatter d'échapper à l'œil des hommes, ce que les scélérats ne se persuadent que trop aisément, lorsque la passion les solicite vivement. Ou, comme dit Cicéron, « lorsque les hommes ont étouffé les remords de la conscience, il n'est point d'infamie que l'amour du plaisir ne fasse regarder comme licite. » *Ut hominum remota conscientia, nihil tam turpe sit, quod voluptatis causa non videatur esse facturus* (*De Fin.*, *l.* II, *c.* 9, *p.* 108, *edit. Davis.*). Epictète réfute avec beaucoup de force ces principes d'Epicure et leurs pernicieuses conséquences (*Dissert.*, *l.* II, *c.* 20; *l.* III, *c.* 7, § 1).

§ 8. *De la nature du bonheur et des moyens d'y parvenir.*

La grande gloire d'Epicure, et le principal sujet des louanges que lui ont prodiguées ses admirateurs, c'est d'avoir instruit les hommes de la nature du vrai bonheur et de leur avoir enseigné les moyens les plus convenables pour y parvenir. C'est au moins ce qu'il se proposait, ce dont il se flattait. A-t-il réussi? Nous avons vu qu'il mettait le bonheur, non pas seulement dans les sensations voluptueuses et les plaisirs du corps, comme Aristippe et toute la secte cyrénaïque, quoique aussi il ne les en exclût pas; mais principalement dans la santé du corps et dans la tranquillité de l'esprit. L'homme heureux, selon lui, était celui dont le corps était exempt de douleur, et l'esprit libre d'inquiétude. La santé du corps et la tranquillité d'esprit, portées l'une et l'autre au dernier degré, jusqu'à n'être plus susceptibles d'augmentation, faisaient l'essence du bonheur suprême. On peut y parvenir dans cette vie, disait-il. Il fallait bien qu'il tînt ce langage, ou ce bonheur n'eût été qu'une chimère, puisqu'il n'admettait point d'autre vie après celle-ci. Les philosophes cyrénaïques soutenaient le contraire, et peut-être étaient-ils plus conséquents qu'Epicure. Ils faisaient du plaisir le souverain bonheur; mais comme ils ne pouvaient se dissimuler que l'homme était naturellement et nécessairement sujet à un grand nombre de maux, soit de corps ou d'esprit, ils convenaient qu'il était extrêmement difficile, ou même impossible, de mener une vie parfaitement heureuse (*Diogen. Laert.*, *l.* II, § 90-94); mais ils ne convenaient point avec Epicure, que la félicité suprême consistât à être exempt de peines, en quoi ils étaient encore plus raisonnables que lui (1).

Quant aux moyens qu'Epicure prescrivait pour parvenir au bonheur, il y en avait certainement qui étaient très-propres pour conduire les hommes à cette fin. Il recommandait surtout l'exercice de la sobriété, de la modération et de la tempérance. Il voulait qu'on évitât tout excès; qu'on ne se permît que les plaisirs innocents qui ne mènent à leur suite aucun mal; qu'on ne commît aucune action injuste, digne de châtiment; qu'on s'interdît tout sentiment d'ambition, d'envie, de vengeance et de telle autre passion capable de troubler l'ordre de la société et la tranquillité de l'âme; qu'on cultivât

(1) Diogen. Laert., lib. II, § 89. Torquatus, l'épicurien, dit dans Cicéron : *Omni dolore cessante, omnem motum voluptate nessa, ed summam voluptatem* (*De Finib.*, lib. I, cap. 11). Cicéron expose très-bien cette doctrine ailleurs (*De Finib.*, lib. II, cap. 5 et 7).

l'amitié et la bienveillance. Epicure donne d'excellentes leçons sur tous ces chefs, jugeant avec raison que la pratique des vertus est le plus sûr moyen de parvenir à mener une vie agréable et heureuse. Mais le grand conseil que donne Epicure, c'est de s'élever au-dessus de toute crainte, si l'on veut parvenir à un état de tranquillité parfaite. Deux espèces de craintes sont réputées incompatibles avec le bonheur, la crainte des dieux et la crainte de la mort. Aussi Epicure se vantait de délivrer les hommes de ces deux craintes. Il détruisait la première en niant la providence, c'est-à-dire en niant que les dieux prissent aucun soin des hommes et de leurs affaires. Ce moyen était efficace sans doute pour délivrer les méchants de la crainte des châtiments dus à leur méchanceté; mais il autorisait en même temps le vice et la licence ; il ôtait à la vertu l'espoir de toute récompense; il privait l'homme vertueux de la seule consolation qu'il puisse avoir dans l'adversité, la douce satisfaction de penser que les dieux s'intéressent à ses souffrances, et que sa constance généreuse ne restera pas sans récompense. Quant à la crainte de la mort, voici sa maxime : *La mort n'est rien pour nous... Quand on est bien persuadé de cette maxime*, dit-il, *on peut jouir tranquillement de tous les agréments de cette vie mortelle. Il n'y a ni mal ni peine dans cette vie pour quiconque croit que la privation de la vie n'est pas un mal en soi.* La raison qu'il allègue pour prouver que la mort n'est rien pour nous, est conforme à ses principes. *Ce qui est détruit n'a point de sentiment, et ce qui n'a point de sentiment n'est rien pour nous. D'ailleurs, lorsque nous vivons, la mort n'est rien pour nous, puisqu'elle n'est pas encore; et lorsqu'elle est, nous ne sommes plus : donc elle n'est rien pour nous* (*Diogen. Laert.*, *l.* X, § 124, 125 *et* 139). Voilà les trompeuses subtilités que ce philosophe employait pour délivrer les hommes de la mort. Quand la mort nous priverait de tout sentiment, s'ensuivrait-il qu'elle ne fût rien pour nous? N'est-ce rien pour nous d'être privé de la vie qu'Epicure représente lui-même comme une chose désirable et agréable (*Ibid.*, § 125)? Si la vie est, comme il le prétend, le seul temps où nous puissions jouir du bonheur, comment peut-il dire que la mort n'est rien pour nous, lorsqu'elle est une privation entière de tout sentiment voluptueux, et qu'elle nous met dans l'impossibilité de goûter la moindre satisfaction? Epicure répond que *la vraie connaissance éteint en nous le désir de l'immortalité* (*Ibid.*, § 124). Suivant une autre de ses maximes principales, *on peut goûter un égal plaisir dans un temps fini que dans un temps infini : il suffit pour cela de mesurer les bornes du plaisir par la raison.* ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ πεπερασμένος, ἄν τις νοῇ τὰς πέρατα συλλογιζόμενος τῷ λογισμῷ (*Diogen. Laert.*, *l.* X, § 143). Cicéron exprime ainsi la même pensée. « Epicure nie que la longueur du temps contribue au plaisir : il nie que l'on soit moins heureux dans un temps borné que dans une vie éternelle. » *Negat Epicurus diuturnitatem temporis ad beate vivendum aliquid conferre : nec minorem voluptatem percipi in brevitate temporis, quam si illa sit sempiterna* (*De Fin.*, *l.* II). Je laisse à tout homme sensé à juger combien de pareils sentiments sont conformes ou contraires à la raison.

§ 9. *De la grandeur d'âme et du mépris de la douleur.*

Un des endroits les plus remarquables de la doctrine d'Epicure, c'est la manière dont il parle de la fermeté d'âme et du mépris de la douleur. Il prétend que *le sage peut être heureux au milieu des tourments les plus affreux,* ἐὰν στεβλωθῇ ὁ σοφὸς, εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα, *et que, s'il était enfermé et brûlé dans le taureau de Phalaris, il s'écrierait avec vérité : Que je suis bien ici! je ne souffre point!* (*Diogen. Laert.*, *l.* X, § 118.) Cicéron regarde ces propos comme absurdes et ridicules dans un homme qui fait consister le souverain bonheur dans la jouissance du plaisir et l'exemption de toute peine. Les stoïciens eux-mêmes qui ne regardaient pas la douleur comme un mal, avouaient néanmoins que c'était une chose dure et odieuse, *asperum et odiosum;* et ne prétendaient pas qu'il y eût du plaisir à être tourmenté (*Tuscul. Quæst.*, *l.* II, V; *Lactant.*, *Divin. Instit.*, *l.* III). C'était la méthode d'Epicure de débiter de belles maximes, sans se mettre en peine si elles s'accordaient entre elles. C'est le reproche que lui fait Cicéron, et jamais il ne fut mieux appliqué. *Multa præclare sæpe dicit : quam enim sibi constanter convenienterque dicat, non laborat* (*Tuscul. Quæst.*, *l.* V; *De Fin.*, *l.* II). Mais, comme le remarque très-bien le même Cicéron, « il ne faut pas juger de la doctrine d'un philosophe par quelques maximes détachées et indépendantes : il en faut considérer l'ensemble. « *Non ex singulis vocibus philosophi spectandi sunt, sed ex perpetuitate atque constantia.* Epicure dit que l'homme sage mourra quelquefois pour son ami. Belle sentence assurément, mais peu convenable dans la bouche d'un philosophe qui ne parle de l'amitié et de toutes les autres vertus que comme d'un amour-propre déguisé qui rapporte tout à son intérêt particulier. On trouve dans les Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin un passage remarquable d'Epicure, qui fait bien voir combien il était magnifique dans ses paroles, avec quelle pompe se vantait parlait de la vertu, et quelle haute idée il avait conçue de sa propre sagesse. *Dans mes maladies, je n'entretenais nullement de mon mal ceux qui me venaient voir, et je n'avais point avec eux de ces conversations de malade; mais je passais les journées à discourir des principes des choses, et surtout à prouver que l'âme, en participant aux douleurs du corps, peut conserver sa tranquillité et se maintenir dans la possession de son véritable bien. En me mettant entre les mains des médecins, je ne leur donnais pas lieu de s'enorgueillir, comme si c'était une chose bien considérable que de me rendre la santé. Et en ce même temps-là, je passais ma vie doucement et heu-*

reusement (1). Quel stoïcien eût pu s'exprimer d'une manière plus noble? Que ce fût ou vanité ou fermeté d'âme dans Épicure, il est certain que les principes de sa philosophie ne conduisaient point au mépris de la douleur, ni à la vraie grandeur d'âme. Les stoïciens étaient plus d'accord avec eux-mêmes : ils prétendaient que le sage pouvait être heureux au milieu des tourments et au sein de l'adversité ; mais ils faisaient consister le bonheur dans la vertu : la vertu était le seul vrai bien, selon eux, et la douleur n'était point un mal. Voilà le système des stoïciens. Épicure prétendait aussi que le sage était parfaitement heureux au milieu des tourments et au sein de l'adversité; et cependant il faisait consister le bonheur dans la jouissance du plaisir et dans l'exemption de toute peine. Comment le sage d'Epicure pouvait-il être heureux, lorsqu'il était privé de plaisir et accablé de peines? Fut-il jamais un système plus absurde et moins d'accord avec lui-même?

§ 10. *Vanité excessive d'Epicure.*

Fut-il jamais un exemple plus frappant de vaine gloire que celui que donna Epicure dans la lettre qu'il écrivit, avant de mourir, à Idoménée, un de ses amis et de ses disciples? Il lui dit qu'*il était parvenu au dernier jour de sa vie, qui était le plus fortuné pour lui ; qu'il souffrait des douleurs terribles de la pierre ; que rien n'égalait ses souffrances ; « tanti morbi aderant vesicæ et viscerum, ut nihil ad earum magnitudinem possit accedere;» mais qu'il en était bien dédommagé par la satisfaction que son esprit goûtait dans le souvenir des découvertes philosophiques qu'il avait faites par la force de sa raison* (*De Fin.*, *l.* II). Et quelles étaient donc ces découvertes profondes, ces inventions utiles dont le souvenir le remplissait d'une joie délicieuse qui le rendait parfaitement heureux dans les douleurs de l'agonie? Les voici : Il avait reconnu que le monde n'était pas l'ouvrage d'une cause intelligente, mais le produit du concours fortuit des atomes ; qu'il n'y avait point de providence ; que l'âme mourait avec le corps ; qu'il n'y avait rien pour l'homme après cette vie ; que le plaisir était le souverain bien et la douleur le souverain mal. Quels sujets de consolation et de douceurs ces principes pouvaient-ils lui fournir à l'article de la mort?

Rien ne prouve donc mieux l'excès de sa vanité que ses dernières paroles. Par le même principe il voulait passer pour l'inventeur de sa doctrine, quoiqu'il fût avéré qu'il avait emprunté de ses prédécesseurs, et principalement de Démocrite, les points les plus importants de sa philosophie (*Ibid.*, *l.* IV). Il ne citait jamais aucun auteur dans ses ouvrages. Il se mettait au-dessus des plus grands hommes de son siècle, comme s'il n'y eût eu que lui seul qui fût capable de diriger le genre humain dans la route du bonheur. L'envie qu'il portait à la réputation des autres philosophes lui fit souvent traiter avec mépris quelques-uns des plus célèbres. Cicéron en rapporte divers exemples (*De Nat. Deor.*, *l.* I). Plutarque répète la même chose dans son traité contre Colotes, un des plus fameux disciples et sectateurs d'Épicure. Son Testament est encore un autre monument de son excessive vanité. Il veut que l'on célèbre chaque année l'anniversaire de sa naissance; que, de plus, le vingtième jour de chaque mois, ses disciples s'assemblent et fassent un festin en son honneur pour célébrer sa mémoire et celle de Métrodore, son intime ami. Quelle envie démesurée de vivre dans le souvenir des hommes! Quel excès de présomption dans un philosophe qui enseignait que la mort et ses suites n'étaient rien pour nous (*De Fin.*, *l.* II, *p.* 176, *edit. Davis*)! Quelque dessein qu'il eût d'éteindre dans les hommes le désir de l'immortalité, il est évident qu'il désira lui-même d'obtenir une réputation immortelle. Ses sectateurs ne manquèrent pas de l'immortaliser suivant ses désirs. Ils voulurent en effet faire de leur maître un Dieu, parce qu'il les avait délivrés de la crainte des dieux. En considérant les erreurs et les absurdités de la superstition dont Epicure les avait désabusés, il n'y avait point de louanges qu'ils ne prodiguassent à ce philosophe et à sa philosophie. *Libres de toutes les craintes de cette vie mortelle*, disait Métrodore, *célébrons des orgies vraiment divines, et des mystères sacrés en l'honneur d'Epicure :* τὰ Ἐπικούρου ὡς ἀληθῶς θεόφαντα δόγματα (*Plutarch.*, *adv. Colot.*, *Oper. t.* II, *p.* 1117, *B*, *edit. Xyl.*). Cicéron assure que les épicuriens avaient l'image de leur maître gravée sur leurs coupes ou dans l'anneau qu'ils portaient au doigt (*De Fin.*, *l.* V). Pline dit que, de son temps, c'est-à-dire trois cent cinquante ans après la mort d'Epicure, ses disciples avaient son image ou peinte ou sculptée dans leur chambre à coucher, qu'ils la portaient sur eux et qu'ils avaient coutume de célébrer chaque année le jour de sa naissance par des sacrifices, et chaque mois une fête solennelle en son honneur (*Hist. nat.*, *l.* XXXV). Numénius observe que jamais ils ne s'écartèrent dans la moindre chose des principes de leur maître, et qu'ils se seraient reproché comme une impiété d'y rien changer ou ajouter (*Apud Euseb.*, *Præparat. evang.*, *l.* XIV, *c.* 5).

§ 11. *Honneurs rendus à ce philosophe.*

Diogène Laërce dit que sa patrie lui érigea des statues de bronze ; qu'il avait tant d'amis que des cités entières ne pouvaient les contenir; qu'aucun de ses disciples, si l'on en excepte un seul, qu'il nomme, n'abandonna sa secte pour en embrasser une autre ; que son école se maintint lorsque toutes les autres tombaient, et que le nombre des maîtres était si grand qu'on ne pouvait le compter. Il lui reconnaît plusieurs vertus : il exalte entre autres sa piété et sa dévotion envers les dieux (*L.* X, § 9, 10). Si les autres n'étaient pas mieux fondées que celles-ci, elles avaient plus d'apparence que de réalité. Les principes de la philosophie épicurienne paraissent avoir été fort en vogue à Rome dans les derniers temps

(1) Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin, lib. IX, § 44, édit. de Dacier.

de la république. Plusieurs grands hommes les avouaient publiquement. Cicéron, qui n'était pas grand ami de l'épicuréisme, se plaint souvent du grand nombre de Romains qui avaient embrassé cette philosophie, et des progrès immenses qu'elle avait faits même parmi le peuple (*De Fin.*, *l.* I; *De Off.*, *l.* III). Cela ne nous donne pas une grande idée de la religion et des mœurs de ce temps-là. L'épicuréisme continua à dominer sous les empereurs. Ses partisans montraient beaucoup de zèle pour leurs sectes : ils répandaient partout leurs sentiments, cherchant à faire des prosélytes, sur quoi Epictète les raille avec raison; car si leur opinion eût été généralement reçue, il n'y eût pas eu plus de sûreté pour eux dans sa société que pour le public. Lucien nous apprend que, de son temps, l'empereur accorda de grands émoluments à tous les philosophes qui tenaient école, aux épicuriens comme aux stoïciens, aux platoniciens et aux péripatéticiens (*In Eunuch.*, *Oper. t.* I, *p.* 841, *ed. Amst.*). L'empereur dont Lucien parle était probablement Marc Antonin.

Il paraît cependant, par le récit de Diogène Laërce, que les épicuriens ne furent pas également bien reçus partout et dans tous les temps. Ils furent chassés de plusieurs villes à cause des désordres qu'ils y causaient. Plutarque parle des décrets infâmes que plusieurs cités portèrent contre eux, ψηφίσματα βλάσφημα πόλεων. (*In tractatu, Non posse suaviter vivi. Oper. t.* II, *p.* 1100, *D, edit. Xyl.*) Elien nous apprend que les Romains chassèrent de leur ville Alcée et Philippe, tous deux épicuriens, parce qu'ils enseignaient à la jeunesse à se livrer à toutes sortes de plaisirs licencieux. Il dit encore que la république de Messène, en Arcadie, décida que les épicuriens étaient la peste de la jeunesse et qu'ils corrompaient l'État par leur mollesse et leur athéisme. Elle leur ordonna de sortir de son territoire avant le soleil couché. Dès qu'ils furent partis, les prêtres purifièrent les temples, et les magistrats firent purifier toute la ville. La république de Lyctos, dans l'île de Crète, les chassa aussi de sa ville et porta contre eux un décret dans lequel ils étaient accusés d'enseigner une philosophie efféminée et lâche, et d'être ennemis des dieux; il était statué que si quelqu'un d'eux osait reparaître dans la ville, il serait mis à mort d'une manière aussi honteuse que douloureuse.

§ 12. *Epicuréisme moderne.*

Avant que de finir ce chapitre, il ne sera pas hors de propos de mettre l'épicuréisme moderne en parallèle avec l'ancien. On trouve dans un des discours de M. de Voltaire sur l'homme, ces deux vers :

> La nature attentive à remplir nos désirs,
> Nous rappelle au vrai Dieu par la voix des plaisirs.

Le célèbre auteur du livre *De l'Esprit*, dit : *Si le plaisir est l'unique objet de la recherche des hommes, pour leur inspirer l'amour de la vertu, il ne faut qu'imiter la nature. Le plaisir en annonce la volonté, la douleur les défenses; et l'homme lui obéit avec docilité. L'amour du plaisir, contre lequel se sont élevés des gens d'une probité plus respectable qu'éclairée, est un frein avec lequel on peut toujours diriger au bien général les passions des particuliers* (*Disc.* III, *c.* 16). Et de quel plaisir l'auteur veut-il parler? Il l'explique lui-même. *Il n'est que deux sortes de plaisirs, les uns sont les plaisirs des sens, les autres sont les moyens d'acquérir ces mêmes plaisirs, moyens qu'on a rangés dans la classe des plaisirs, parce que l'espoir d'un plaisir est un commencement de plaisir* (*Ibid.*, *c.* 13). Rien de plus conforme au grand principe de cet ouvrage : que la sensibilité physique est la source de toutes nos idées; que les plaisirs des sens sont les seuls motifs qui déterminent nos actions; et que tous les plaisirs des sens se réduisent à l'amour. Aussi la perfection de la législation consiste, suivant cet auteur, à porter les hommes aux actions les plus généreuses, par l'espoir de l'attrait des plaisirs sensuels. *Si le plaisir de l'amour*, dit-il, *est pour les hommes le plus vif des plaisirs, quel germe fécond de courage renfermé dans ce plaisir, et quelle ardeur pour la vertu ne peut point inspirer le désir des femmes* (*Ibid.*, *c.* 15). Suivant ce principe, il est d'avis que l'on autorise la galanterie dans un Etat où le luxe est nécessaire. *L'objet que se proposent la politique et la législation, est la grandeur et la félicité temporelle des peuples : or, relativement à cet objet, je dis que si le luxe est réellement utile à la France, il serait ridicule d'y vouloir introduire une rigidité de mœurs incompatible avec le goût du luxe. Nulle proportion entre les avantages que le commerce et le luxe procurent à l'Etat, constitué comme il est* (*avantages auxquels il faudrait renoncer pour en bannir le libertinage*), *et le mal infiniment petit qu'occasionne l'amour des femmes. C'est se plaindre de trouver dans une mine riche quelques paillettes de cuivre mêlées à des veines d'or. Partout où le luxe est nécessaire, c'est une inconséquence politique que de regarder la galanterie comme un vice moral; et si l'on veut lui conserver le nom de vice, il faut alors convenir qu'il en est d'utiles dans certains siècles et certains pays* (*Ibid.*, *disc.* II, *c.* 15).

L'auteur du *Discours sur la vie heureuse* (*Potsdam*, 1748) pose pour principe fondamental de son système, que le bonheur consiste dans la satisfaction des sens; et qu'il est de la sagesse de rechercher tout ce qui peut flatter les appétits de la chair. De ce principe, il tire ces conclusions : *Dès lors il faut songer au corps avant que de songer à l'âme, ne cultiver son âme que pour procurer plus de commodités à son corps; ne point se priver de ce qui fait plaisir; donner à la raison la nature pour guide....* Puis en parlant des lois humaines, il ajoute : *La loi de la nature dicte de leur livrer plutôt la vérité que nos corps; il est naturel de traiter la vertu comme la vérité.* Telle est la sagesse des partisans modernes de la raison, qui dédaignent la révélation et regardent comme de petits esprits et des cerveaux fanatiques ceux qui se lais-

sent gouverner par les lois divines. Ce n'est donc pas les traiter injustement que de dire que la corruption de leur cœur les aveugle. C'est là la véritable cause de leur égarement et de leur aversion pour la doctrine évangélique. Ils veulent donner un libre cours à leurs passions déréglées et satisfaire leurs inclinations sensuelles. Ils l'emportent peut-être sur les anciens épicuriens.

CHAPITRE VII.

Examen des sentiments des philosophes païens réputés pour les plus excellents moralistes. Ils pensaient tous en général que la droite raison était la seule loi. La raison seule, sans une autorité supérieure, n'a point assez de force pour obliger les hommes. Les plus sages païens enseignaient que la loi venait originairement de Dieu, et qu'elle tirait de lui son autorité. A l'égard de la connaissance de la loi, ils la représentaient quelquefois comme naturelle à tous les hommes. Mais le principal moyen de parvenir à cette connaissance était, selon eux, d'avoir recours à la raison et aux lumières des sages, c'est-à-dire d'écouter les leçons des philosophes. Incertitude et insuffisance de ce moyen en fait de morale. Ils parlaient bien de la vertu en général; mais ils étaient peu d'accord entre eux sur les principaux articles de la loi naturelle. Exemples.

§ 1. *La raison n'est point, à proprement parler, une loi.*

Examinons à présent les sentiments des philosophes païens réputés pour les plus excellents moralistes. Tels étaient Socrate, Platon, et généralement tous les philosophes de l'ancienne Académie; Aristote et les péripatéticiens, mais surtout les stoïciens, qui se vantaient d'avoir porté la science des mœurs au plus haut degré de perfection.

La droite raison est la seule loi, disaient presque tous les philosophes. On trouve cette sentence souvent répétée dans leurs écrits. On la trouve dans Platon, dans Cicéron, dans Sénèque, dans Plutarque et beaucoup d'autres. Mais la raison, à parler strictement, n'est pas une loi. La raison conseille, presse et démontre, elle ne commande point. Elle n'impose par elle-même aucune obligation légale, mais seulement par l'intervention d'une autorité supérieure. Selden a très-bien éclairci cette matière dans le livre I de son traité du Droit de la Nature et des Gens, aux chapitres VII et VIII. Il fait voir qu'avant la réunion des hommes en société, un individu ne peut être obligé à quoi que ce soit par la raison d'un autre, celui-ci étant son égal, ni par la raison de tous les autres, qui ne sont que ses égaux, ni enfin par sa propre raison, qu'il n'a pas le pouvoir de changer. Car d'où pourrait procéder une différence d'obligation dans un état où tous les hommes sont égaux, où chacun est son maître? Supposons la société formée, les hommes réunis en corps politiques, l'autorité des princes et des lois établie; s'il n'y a point encore d'autorité ou de loi supérieure qui les oblige à remplir les conditions du contrat social et à obéir au prince et aux lois, quelle obligation naturelle sera assez forte pour les empêcher de rompre ce contrat et ces conventions, lorsqu'ils le jugeront à propos? Des hommes naturellement égaux ne sauraient, en conséquence d'aucun accord ou contrat, devenir tellement inégaux qu'ils perdent absolument le pouvoir ou la liberté de renoncer à cet accord ou contrat et de reprendre leurs premiers droits, s'il n'y a pas une autorité supérieure à chaque individu et au corps entier de la société, qui les lie tous véritablement, qui les oblige à garder les conventions établies entre eux, et qui ait droit de punir ceux qui violeront la foi donnée. L'obligation de la loi ne peut donc venir proprement que de l'ordre ou de l'autorité de l'Être suprême, puisqu'il n'y a que Dieu qui ait une autorité réelle sur tout le genre humain.

§ 2. *La loi vient de Dieu.*

Les plus sages païens ont reconnu cette importante vérité. Ils enseignaient que la loi venait originairement de Dieu ou des dieux, et qu'elle en tirait sa force obligatoire. Selden rapporte plusieurs témoignages authentiques à ce sujet (1). Platon dit souvent qu'il n'y a point de mortel qui ait le droit de faire des lois, que ce pouvoir appartient originairement et proprement à Dieu seul. Cicéron, dans son traité des Lois (*Liv.* II, *n.* 4), s'exprime de la manière la plus forte et la plus complète sur cette matière : « Ce n'est pas seulement mon sentiment particulier, dit-il, c'est celui des hommes les plus sages; ils pensent que la loi n'est point une invention de l'esprit humain ni une institution des peuples, mais quelque chose d'éternel qui procède de la sagesse souveraine qui gouverne l'univers avec une prudence égale, soit qu'elle ordonne ou qu'elle défende. Ils disent donc que la loi est l'esprit ou la dernière volonté du Dieu suprême, qui défend et ordonne tout suivant les règles de la droite raison; c'est pourquoi la véritable loi, la première loi est la droite raison du grand Jupiter. » *Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientiâ: ita principem illam legem et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei. Quamobrem lex vera atque princeps ad jubendum et vetandum ratio est recta summi Jovis.* Dans le fameux passage du troisième livre de la République, cité par Lactance, où Cicéron nous représente cette loi universelle comme également obligatoire pour tous les hommes, la même chez toutes les nations, n'admettant aucune exception en tout ni en partie, et tellement obligatoire que ni le sénat, ni l'autorité du peuple n'en peuvent dispenser personne, l'Orateur romain ajoute que « Dieu, le maître commun et le

(1) Selden, de Jure naturæ et Gentium, lib. I, cap. 8, p. 94, edit. Lips. Voyez aussi le livre anglais intitulé : *The Knowledge of Divine Things by Revelation only not by Reason or Nature.*

souverain arbitre de toutes choses, en est l'auteur, l'interprète et le législateur. » *Namque erit communis quasi Magister et imperator omnium Deus, ille legis hujus inventor, disceptator, lator.* Socrate, avant lui, parlant de certaines lois non écrites, observées partout d'une manière uniforme, dit que ces lois n'ont point été faites par les hommes, parce qu'il n'est pas possible que tous les hommes s'assemblent en un même lieu pour cet effet, ni qu'ils parlent tous le même langage, mais que ce sont les dieux qui les ont données aux hommes. Ἐγὼ μὲν θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι (*Xenoph., Mem. Socrat., l.* IV, *c.* 4, § 19, 20).

§ 3. *De la connaissance de la loi.*

On pourrait citer beaucoup d'autres témoignages qui prouvent aussi évidemment que les plus excellents philosophes païens ont regardé la Divinité comme le seul législateur universel à qui il appartînt de donner des lois obligatoires à tout le genre humain. Mais il s'élève naturellement ici une question intéressante : Comment les hommes parviennent-ils à la connaissance de ces lois divines?

Cicéron, qui parle d'une manière si sublime de la loi universelle, dont il attribue l'origine à Dieu seul, suppose qu'elle est naturellement connue à tous les hommes; qu'elle se sert à elle-même d'interprète : il donne à entendre que chacun de nous en porte l'explication au fond de son cœur. *Est quidem vera lex recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocat ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat... neque est quærendus explanator, aut interpres ejus alius* (*De Republ., Fragm., l.* III; *apud Lactant., Divin. Instit.*). J'ai déjà examiné cette hypothèse, et je ne répéterai point ici ce que j'ai dit ailleurs sur l'évidence prétendue universelle de la loi de nature. Le fait et l'expérience la réfutent assez. Cicéron sentait lui-même combien l'instruction était nécessaire aux hommes pour apprendre à bien vivre. « Si, dit-il, la nature nous avait tellement faits que nous pussions la contempler et la suivre pour notre guide dans le cours de notre vie, il nous serait assez inutile de rechercher la science et l'instruction; mais elle ne nous a donné qu'une faible lumière, que les passions et les préjugés offusquent bientôt à un tel point que sa clarté disparaît entièrement. » *Quod si tales nos natura genuisset, ut eam ipsam intueri et perspicere, eademque optima duce cursum vitæ conficere possemus, haud sane erat quod quisquam rationem et doctrinam requireret. Nunc parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravati sic restinguimus, ut nusquam naturæ lumen appareat* (*Tuscul. Quæst., l.* III, *c.* 2, *edit. Davis*). Considérant ensuite que la multitude donne tête baissée dans le vice ; qu'indiscrète et injuste dans ses suffrages, elle comble de louanges les caractères les plus vicieux et les actions les plus criminelles, il en conclut l'utilité, l'excellence et la nécessité de la philosophie pour instruire et diriger les hommes dans le chemin de la vertu. *Quasi maximus quidam magister, populus, atque omnis undique ad vitia consentiens multitudo ; temeraria atque inconsiderata, et plerumque peccatorum vitiorumque laudatrix fama popularis* (*Ibid.*).

§ 4. *La loi écrite dans le grand livre de la nature.*

Cicéron, suivant la remarque du savant docteur Middleton, *regarde le système du monde, ou l'ensemble des ouvrages visibles de Dieu, comme la promulgation de la loi divine, ou la manifestation de la volonté de Dieu au genre humain. Le spectacle de la nature nous fait connaître l'existence, l'essence et les attributs de Dieu ; il nous fournit des moyens et des motifs propres à diriger nos actions ; car, en contemplant ce que Dieu a fait, nous apprenons ce que nous devons faire, et les opérations de la raison divine nous enseignent à perfectionner les nôtres* (*Vie de Cicéron, en anglais, vol.* II, *sect.* 12, *p.* 619, *édit. de Dublin*). Voilà ce que le docteur Middleton fait dire à Cicéron ; écoutons cet illustre romain parler lui-même : « Je crois, dit-il dans la personne du sage Caton, que les dieux immortels ont mis des âmes dans des corps humains pour contempler les merveilles de la terre et des cieux, et imiter dans leur conduite l'ordre et la belle harmonie que les corps célestes observent dans leur cours. » *Credo deos immortales sparsisse animos in corpora humana, ut essent qui terras tuerentur, quique, cœlestium ordinem contemplantes, imitarentur eum vitæ modo et constantia* (*De Senect., c.* 21). Il dit ailleurs que « l'homme est né pour contempler l'univers et l'imiter. » *Ipse homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum* (*De Nat. Deor., l.* II, *c.* 14, *edit. Davis*). *La contemplation des cieux et la connaissance du bel ordre des choses apprennent aux hommes la modestie, la grandeur d'âme et la justice* (*De Fin., l.* V). Mais quelque impression que le spectacle de la nature puisse faire sur un certain nombre d'esprits philosophiques et contemplatifs, il y a bien peu de gens que la contemplation des cieux instruise de leurs devoirs, et qui sachent voir la règle de leur conduite dans l'ordre et l'harmonie des corps célestes. Il serait assez inutile de renvoyer le peuple à ce grand livre de morale. Quelle instruction en tirerait-il? Les philosophes même en ont-ils tiré de grandes lumières pour la connaissance des principaux devoirs de l'homme?

Nous avons vu que les plus sages païens sentaient la nécessité d'une manifestation plus claire et plus développée de la loi et de la volonté de Dieu. Les plus grands législateurs prétendirent avoir reçu leurs lois de quelque dieu, avec ordre de les communiquer aux hommes : ils sentaient qu'il ne fallait pas moins qu'une autorité divine pour leur donner du poids. Souvent encore ils firent approuver leurs institutions par les oracles, qui étaient regardés comme les interprètes de la volonté des dieux. Le peuple consultait souvent les oracles, surtout avant que de faire

quelque démarche considérable. Les philosophes l'y exhortaient eux-mêmes. Socrate, au rapport de Xénophon, avait coutume de consulter l'oracle, surtout l'oracle de Delphes, pour connaître la volonté des dieux (*Voy. la première partie, chap.* 15). Platon attribue à l'Apollon de Delphes les premières lois et les plus sages institutions : Τά τε μέγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρῶτα τῶν νομοθετημάτων. Il veut qu'on s'en rapporte à lui pour tout ce qui concerne le service des temples, les sacrifices, les autres cérémonies du culte des dieux, des démons et des héros, en un mot pour tout ce qui peut contribuer à nous les rendre propices. *Nous ne savons rien de nous-mêmes sur tout cela,* dit-il, *et nous ne saurions rien faire de mieux que de suivre exactement les décisions de l'oracle* (*De Republ., l.* V, *Oper. p.* 448, *edit. Lugd.*). Ajoutons à cela qu'en général les philosophes, d'accord avec les oracles, enseignaient qu'il fallait se conformer aux lois de son pays dans les matières civiles et religieuses. Nous avons suffisamment montré combien ces lois étaient de mauvais guides en fait de morale et de religion.

§ 5. *Leçons des philosophes.*

Après les décisions des oracles, les leçons des philosophes et des sages étaient regardées comme les moyens les plus propres pour instruire le peuple dans la science de la loi et des devoirs de la morale. Cicéron, après avoir dit que la loi suprême est la raison et l'autorité de l'Esprit souverain éternel, observe « que de cette raison divine est dérivée celle que les dieux ont donnée aux hommes, laquelle est la raison et l'esprit de l'homme sage, propre à prescrire le bien et à défendre le mal. » *Ex qua* (*id est ex ratione Dei*) *illa lex quam dii humano generi dederunt, recte est laudata : est enim ratio mensque sapientis ad jubendum et deterrendum idonea* (*De Leg., l.* II, *c.* 4, *p.* 86, *edit. Davis*). Il ajoute ensuite que « comme l'Esprit divin est la loi suprême; de même, lorsqu'elle est dans l'homme, elle est parfaite dans l'esprit du sage.» *Ut illa divina mens suprema lex est, ita cum in homine est, perfecta est in mente sapientis* (*Ibid., p.* 88). Il en infère que la droite raison est la même dans Dieu et dans l'homme; qu'il y a entre eux une loi et un droit communs, comme s'ils étaient l'un et l'autre de la même cité : *Car,* dit-il, *ce monde est comme une grande ville, commune aux dieux et aux hommes.* Il suivait en cela l'opinion des stoïciens, dont le système était que l'original de la loi était la droite raison; que la raison de Dieu était la loi suprême, et que la raison de Dieu et celle du sage étaient la même. De sorte que la loi se réduisait, en dernière analyse, par rapport à la connaissance que nous en avions, à la seule raison du sage. De là vient que Cicéron et d'autres donnent de si grands éloges à la philosophie, la regardent comme le plus beau présent des dieux immortels, l'inventrice des lois, le guide le plus sûr de la vie et la science des choses divines et humaines.

§ 6. *Les philosophes peu d'accord entre eux sur l'essence de la vertu.*

Quoique les philosophes exaltassent avec tant d'emphase la loi universelle, la loi et la raison de Dieu, quoiqu'ils la jugeassent parfaite dans l'esprit du sage, lorsqu'il s'agissait d'expliquer plus particulièrement ce que c'était que cette loi et ce qu'elle exigeait des hommes, ils avaient des sentiments très-différents. Ils parlaient fort bien de la vertu en général, mais ils n'étaient point d'accord entre eux sur l'essence de la vertu et du vice, quoi que prétendent quelques modernes à ce sujet (*OEuvres de Bolingbroke, vol.* V, *p.* 204, 205, *en anglais*). Il y a dans Platon un passage qui mérite de trouver place ici. Socrate demande à Phœdrus : *Lorsque quelqu'un nomme de l'argent ou du fer, tout le monde n'entend-il pas la même chose? Oui,* répond Phœdrus. *Mais,* poursuit Socrate, *lorsque quelqu'un parle du juste ou du bien, l'un n'entend-il pas une chose et l'autre une autre chose, de sorte que nous ne nous accordons point les uns avec les autres, ni souvent avec nous-mêmes* (*Plato, Oper., p.* 351, *edit. Lugd.*). Maxime de Tyr semble avoir eu ce passage en vue, lorsqu'il disait : *La même chose n'est pas bonne ou mauvaise pour tout le monde, la même chose n'est pas honteuse ou honorable au jugement de tous les hommes... A l'égard de la loi, du droit ou de la justice, il n'y a pas deux nations, ni deux cités, ni deux familles, ni deux hommes qui soient du même sentiment : Le même homme n'est peut-être pas encore d'accord avec lui-même sur ces choses* (*Diss.* I, *p.* 5, *edit. Oxon.*). Quant aux philosophes qui avaient fait une étude particulière de la morale, nous verrons dans la suite que les uns approuvaient comme permis par la loi naturelle ce que d'autres blâmaient comme lui étant contraire.

Socrate, il est vrai, parle de certaines lois non écrites, d'une origine divine, et observées partout d'une manière uniforme; mais outre qu'il ne s'agit dans ce passage que d'un petit nombre de maximes et de principes, si l'on en était venu à un examen détaillé, la prétendue uniformité aurait bientôt disparu. Il suffit d'un ou de deux exemples pour la prouver d'une manière convaincante.

La première de ces lois non écrites dont parle Socrate, et qui lui semble avoir été universellement reconnue, regarde le culte des dieux. *Car,* dit-il, *il est premièrement établi, parmi tous les hommes, que l'on doit adorer les dieux* (1). Il ne dit pas que l'on

(1) Le lord Herbert de Cherbury prétend que les premiers articles de la religion universelle, qui concernent l'existence et le culte d'un Dieu suprême, sont connus de tous les hommes. Le lord Bolingbroke dit que la religion et la loi naturelle nous apprennent que l'Être suprême, manifesté dans ses ouvrages, est le seul vrai Dieu, le seul qui mérite nos adorations. Si le dogme d'un seul Dieu digne d'être adoré est le premier article de la loi naturelle, il faut convenir que les philosophes ont bien mal connu cette loi, puisqu'ils ont prêché et encouragé le polythéisme, tant par leur exemple que par leurs discours. Cela seul suffit pour réfuter ce que le lord Bolingbroke dit ailleurs : *Qu'il n'y a aucun précepte moral dans l'Evangile qui n'ait été enseigné par les philosophes.* Voyez les OEuvres de mi

doit adorer Dieu, mais que l'on doit adorer les dieux, comme si le polythéisme était la première loi naturelle. On ne saurait nier qu'il n'y eût parmi les nations, un consentement universel par rapport à l'existence d'une Divinité, quelle qu'elle fût, ou une ou multiple. Mais la croyance d'un seul Dieu suprême n'était pas à beaucoup près universelle, quoique les philosophes en eussent quelques notions, et que les traces de l'ancienne tradition ne fussent pas entièrement effacées de l'esprit humain. Et quant à la nature des dieux et à l'espèce de culte qui leur est dû, trouvera-t-on l'uniformité de sentiment et de pratique dont parle Socrate? Plutarque observe que *les poëtes, les philosophes et les législateurs avaient confirmé les hommes dans l'opinion de l'existence des dieux, parce qu'ils conviennent tous qu'il y a des dieux ; mais que pour ce qui est de leur nombre, de leur hiérarchie, de leur essence et de leur pouvoir, ils n'ont pu fixer les idées des peuples, parce que les poëtes, les philosophes et les législateurs ne sont pas d'accord entre eux sur ces différents points* (*Plutarch., Amator., Oper. t.* II, *p.* 763, *C, D, edit. Xyl., Francof.*, 1620).

Il est encore ordonné partout, dit Socrate, *que chacun honore son père et sa mère.* Cela est vrai, mais l'observation de cette loi n'est rien moins qu'uniforme par toutes les nations. Chez combien d'anciens peuples n'avait-on pas coutume de laisser mourir de faim ou de massacrer les vieillards et les malades sous prétexte de leur épargner les restes douloureux d'une vie languissante? Cette coutume n'est-elle pas encore en usage chez quelques nations barbares aux environs du cap de Bonne-Espérance? Ce sont les enfants qui rendent ce service barbare à leurs pères et mères : voilà comme ils les honorent.

Un autre article de cette loi universelle, c'est que *les pères et les mères ne se marient point avec leurs enfants.* Cependant on sait que chez quelques nations, et en particulier chez les anciens Perses (1), cette espèce d'inceste était autorisée par les lois. Les mages, ces philosophes orientaux si renommés pour leur sagesse, approuvaient cette coutume ainsi que d'autres commerces incestueux, comme celui d'un frère avec sa sœur (*Diogen. Laert., proœm.*, § 7). Quelques stoïciens soutinrent la même doctrine, au rapport de Sextus Empiricus (*Pyrrhon., Hypotyp., l.* III, *c.* 24; *Plutarch., Stoic. repug., Oper. t.* II, *p.* 1044, 1045).

Les pères et mères doivent nourrir et élever leurs enfants; c'est encore une loi naturelle. Cependant nous avons vu les nations les plus policées permettre, pour des raisons de politique, aux pères et mères, d'exposer et de détruire leurs enfants. Nous avons vu cette coutume inhumaine approuvée par les plus célèbres législateurs et les plus sages philosophes.

On pourrait citer plusieurs autres points de la loi naturelle, sur lesquels les plus excellents personnages du paganisme se sont grossièrement trompés. Il en résulte que les hommes les plus habiles, livrés aux seules lumières de la raison, tombent aisément dans des erreurs dangereuses en fait de morale, et que leurs leçons ne contiennent point une règle complète des mœurs. C'est ce que l'on verra dans la suite de cet ouvrage, avec une nouvelle évidence, par le détail des erreurs considérables des philosophes anciens.

CHAPITRE VIII.

Observation d'Epictète sur la difficulté d'appliquer les notions générales aux cas particuliers, vérifiée dans les anciens philosophes. Ils se trompèrent tous par rapport aux devoirs et au culte qu'il faut rendre à Dieu, quoiqu'ils enseignassent que ce point était de la dernière importance. Quelques philosophes prêchèrent la vengeance et le ressentiment des injures. Ils se trompèrent surtout par rapport au gouvernement des passions et des appétits sensuels. Plusieurs d'entre eux autorisèrent par leurs principes et leur pratique des goûts déshonnêtes et des passions criminelles. Ceux qui ne se portèrent pas aux mêmes excès, encouragèrent pourtant un libertinage incompatible avec la pureté et l'excellence de la vertu. Platon se rendit très-coupable à cet égard, ainsi que les philosophes cyniques et les stoïciens. La simple fornication était généralement permise entre eux. Les déistes modernes n'ont pas des principes plus chastes à l'égard des passions sensuelles.

§ 1. *Difficulté d'appliquer les notions générales du juste et de l'injuste aux cas particuliers.*

La cause de tous les maux qui affligent l'humanité, dit judicieusement Epictète, vient de la difficulté d'appliquer les notions générales aux cas particuliers (*Diss., l.* IV, *c.* 1, § 8). C'est une sentence qu'il répète souvent. Les notions générales dont il veut parler, et qu'il appelle *préconceptions* (προλήψεις) sont celles que les stoïciens supposaient originairement et naturellement empreintes dans l'esprit humain. Telles sont, par exemple, ces maximes générales : Le bien est digne de notre choix, nous devons le rechercher; la justice est belle et honnête, etc. Ces principes sont admis de toutes les nations, et dans tous les temps. Mais l'application, qui est l'essentiel, n'en est point uniforme partout. La bonté de l'éducation consiste à apprendre la manière de les appliquer convenablement aux cas particuliers. C'est de quoi Epictète traite fort au long dans le chapitre 22 du

lord Bolingbroke, vol. V, p. 97, 98; comp. avec p. 205, édit. in-4°, en anglais. Voyez aussi le *Traité de la religion des gentils*, par le lord Herbert.

(1) Saint Jérôme accuse les Mèdes, les Indiens et les Ethiopiens d'avoir autorisé parmi eux les mariages incestueux. Il y a un passage de l'*Andromaque* d'Euripide qui fait juger que cette coutume était générale chez les barbares. Il paraît aussi par le *Lévitique*, ch. XVIII, que l'inceste était permis chez les Chananéens et les nations voisines. Cela prouve combien il était nécessaire que ce crime fût défendu par une loi expresse, munie de l'autorité divine, et renforcée par une sanction puissante.

livre I de ses Dissertations. Il y revient encore dans les chapitres 11 et 17 du livre II, où ayant observé que nous avons des notions naturelles du bien et du juste, il ajoute que c'est le propre de la philosophie d'apprendre aux hommes à en faire une application convenable dans les occasions particulières : ce qu'il n'est pas possible de faire comme nous le devons, à moins que nous ne les examinions chacune en détail, pour savoir ce qui leur est propre. Que les philosophes aient manqué à cet examen préliminaire, ou non, il est très-aisé de faire voir qu'ils se sont trompés souvent dans l'application particulière des maximes ou notions générales (1); qu'ils se sont égarés et qu'ils ont égaré les autres sur des objets de la plus grande conséquence en fait de morale ; et qu'ils ont très-bien prouvé par leurs égarements le besoin qu'ils avaient d'une autorité supérieure pour leur servir de guide.

§ 2. *De la piété.*

Ils convenaient tous en général de l'importance des devoirs de l'homme envers la Divinité. La piété, disait Hiéroclès, est la mère des vertus. Cicéron, traitant de l'ordre des devoirs, donne la première place à ceux qui regardent les dieux, et les met avant ce que nous devons à nos pères et mères et à la patrie (*C. ult. lib.* I, *et c.* 3, *l.* II). Il faut pourtant remarquer que Cicéron, dans son livre des Offices, qui est sans contredit un des plus excellents traités de morale que les anciens aient composés, ne parle que fort superficiellement de nos devoirs envers la Divinité. Il nomme quelquefois les dieux, quoique rarement; il ne fait aucune mention du Dieu suprême. Lorsqu'il recommande la pratique de quelque devoir, il n'allègue point pour motif l'autorité ou la volonté divine ; il ne parle que de la beauté et de l'excellence de la vertu, de la laideur et de la turpitude du vice. Cette observation est également juste des autres philosophes païens. *Ceux*, dit Locke, *qui ont parlé d'après la seule raison, n'ont guère fait mention de la Divinité dans leurs traités de morale* (*Christianisme raisonnable, en anglais, dans ses Œuvres, vol.* II, *p.* 534). Les stoïciens donnèrent des préceptes de piété, qui auraient été excellents s'ils avaient eu pour objet le seul vrai Dieu, et non les faux dieux du paganisme. Les philosophes reconnaissaient en général qu'il fallait honorer la Divinité, ou les dieux, comme ils s'exprimaient communément. Comment fallait-il les honorer? Quelle espèce de culte devait-on leur rendre? c'est ce qu'ils ignoraient. Quelques-uns, par un raffinement particulier, rejetaient le culte extérieur comme indigne de la Divinité. Il n'y avait, selon eux, que le culte intérieur et spirituel qui pût honorer convenablement l'esprit immortel qu'ils appelaient le Dieu suprême. D'autres, s'accommodant à la faible imagination du peuple, approuvaient le culte idolâtrique des statues et des autres représentations grossières des dieux. Plusieurs voulaient que l'on rendît un culte religieux aux êtres physiques et aux différentes parties de la nature, sous prétexte d'adorer Dieu dans ses ouvrages, ou comme si toutes ces choses eussent été des portions et des membres de la Divinité, ou du moins comme si elles eussent été animées par sa puissance et sa vertu. Ils encouragèrent tous le polythéisme : ils admettaient plusieurs dieux, et quant au culte qui leur était dû, ils exhortaient le peuple à s'en rapporter aux décisions des oracles et aux lois de chaque pays. Cependant plusieurs des cérémonies ordonnées par les lois n'étaient rien moins que propres à faire partie du culte que des créatures raisonnables devaient rendre à un esprit pur et saint.

Platon dit, dans le dialogue intitulé *Eutyphron*, que la sainteté et la piété sont cette partie de la justice qui regarde le service et le culte des dieux : l'autre partie de la justice regarde les devoirs réciproques des hommes les uns envers les autres (*Oper., p.* 52. *F, edit. Lugd.*, 1590). Mais dans tout ce dialogue, il ne donne aucun précepte concernant le culte et le service des dieux. Tout ce qu'il en dit dans ses autres ouvrages, se réduit à cette seule maxime, savoir, que le peuple doit honorer les dieux de la manière prescrite par les lois. Il est vrai que les platoniciens parlent fort éloquemment de ce qu'ils appellent la vertu divine, qu'ils distinguent de la vertu morale et de la vertu politique. Ils parlent encore souvent de la ressemblance du sage avec Dieu. Platon fait consister cette ressemblance dans la pratique de la sainteté, de la justice et de la prudence (*In Theætet., Oper., p.* 128. *G, edit. Lugd.*, 1590). La plupart de ses disciples, ceux surtout qui vécurent après que le christianisme eut fait quelques progrès dans le monde, ne regardaient pas la vertu divine comme une perfection religieuse à laquelle le peuple pût parvenir. Ils ne pensaient pas non plus que Platon leur maître eût dessein d'en faire une vertu populaire. Du moins ils en parlent de façon à la mettre fort au-dessus de la portée du peuple. Elle était particulière aux philosophes, ayant une nature presque toute théorétique et consistant dans une contemplation abstraite des dieux intelligibles, des idées éternelles, des formes archétypes des choses, et du souverain bien

(1) Le lord Bolingbroke, qui soutient si affirmativement l'évidence universelle de la loi naturelle, et qui prétend que tous les hommes en ont une connaissance intuitive depuis les premiers principes jusqu'aux dernières conséquences, avoue néanmoins que *nous nous trompons fort aisément dans l'application particulière des lois générales de la nature..... Il y a, dit-il, des choses honnêtes et des choses déshonnêtes : il y en a de bonnes et de mauvaises : il y a du juste et de l'injuste dans le système humain : la raison peut les discerner autant que notre imperfection actuelle le permet, j'en conviens sans peine. Mais la difficulté que nous avons de juger, et l'incertitude de la plupart de nos jugements dans les choses qui sont à notre portée, font assez voir l'injustice de ceux qui prétendent connaître ce qui est au delà des bornes de la raison. Ils peuvent seulement, en plusieurs occasions, déduire avec précision et certitude de la constitution de leur propre système et des lois de leur nature, ce qu'elles exigent d'eux, ce qui est bon ou mauvais, juste ou injuste, ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire.* Œuvres de milord Bolingbroke, vol. V, p. 444, édit. in-4°, en anglais.

que l'on ne pouvait discerner que par une lumière transcendante que Plotin met au-dessus de l'intellect (*Ennead.* VI, *lib.* VIII, *c.* 15). Ils plaçaient la perfection de leur vertu ou vie divine dans une apathie parfaite, dans un détachement absolu et universel de toutes les choses sensibles et corporelles, comme si le corps et la matière eussent été des objets impurs. Ils donnaient des moyens de purifier l'âme et de l'élever jusqu'aux dieux : c'était l'objet de la théurgie. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est qu'ils donnèrent dans toutes ces extravagances mystiques, sans songer à retirer le peuple des désordres de l'idolâtrie. Au contraire ils eurent soin d'accommoder leur philosophie et leur théologie au système du peuple, comme pour servir de soutien à la superstition et au polythéisme. Il était réservé à la révélation évangélique d'exiger une piété qui fût à la portée de tous les hommes, de donner de saines notions de la Divinité et d'apprendre au genre humain à l'adorer en esprit et en vérité.

§ 3. *Du serment*

Le serment a toujours été regardé comme une chose sacrée, comme un appel solennel à la Divinité. Dans la loi mosaïque, c'est une partie de l'hommage dû à l'Etre suprême, de jurer par son nom lorsqu'il est nécessaire ; il est expressément défendu de jurer par les autres dieux (*Deut.*, VI, 13; *Jos.*, XXIII, 7). On ne trouve point de précepte de cette espèce dans les écrits des philosophes et des moralistes païens. Aucun d'eux encore ne défend de jurer par les créatures, comme Jésus-Christ le défend dans l'Evangile (*Matth.*, V, 35-37; *Jacq.*, IV, 12). Suivant le rapport du docteur Potter, dans son excellent livre des Antiquités grecques (*Vol.* I, *l.* II, *c.* 6, *p.* 215, *edit.* 1), Socrate disait à ses disciples que Rhadamanthe, le plus juste des hommes, défendait de jurer par les dieux, mais qu'il permettait de jurer par un chien, par une oie, ou telle autre créature. En conséquence, Socrate lui-même ne se faisait aucun scrupule de jurer par les animaux, soit par une chèvre, une oie, ou, comme il le disait, par le chien que les Egyptiens adoraient. Quelquefois aussi il jurait par un arbre, soit par un chêne ou par un palmier. Socrate pourtant jurait encore par les dieux, par Junon et surtout par Jupiter. Au moins Platon lui met souvent ce serment dans la bouche : il y en a plusieurs exemples dans un de ses dialogues les plus remarquables, celui qui porte le titre d'Eutyphron. Platon défendait toutes sortes de serments suivant une de ses maximes, que Grotius (*In Matth.*, *l.* V, *v.* 34) traduit ainsi : *Juramentum præ omnibus absit* (Ὅρκος περὶ πάντας ἀπέστω). Cependant les jurements abondent dans les Œuvres de ce philosophe. Zénon, le père des stoïciens, jurait ordinairement par le caprier (νὴ τὸν κάππαριν). Epictète conseillait de ne jurer jamais s'il était possible, ou de ne jurer que le moins qu'on pouvait. Peut-être qu'il voulait parler de la prestation de serment devant le magistrat, que quelques philosophes et en particulier les pythagoriciens désapprouvaient. Epictète ne suivait pas lui-même le conseil qu'il donnait aux autres. Il jure souvent, dans ses dissertations, par le ciel, par Jupiter et par les autres dieux (*Diss.*, *l.* II, *c.* 19, § 8; *c.* 20, § 6, *et alibi*). Marc Antonin, ce sage et pieux empereur, jure aussi par Jupiter et par les dieux (*Lib.* V, § 5; *lib.* VII, § 17, *et alibi*). L'empereur Julien jurait souvent par les dieux. Pythagore, permettait rarement à ses disciples de jurer par les dieux, et il ne le faisait guère lui-même. Mais les pythagoriciens avaient coutume de jurer par le tétractys ou par le nombre quatre (νὴ τὸν τετρακτύν). Quelque signification qu'ils donnassent au mot *tétractys*, sur quoi ils ne s'accordaient guère entre eux, il est sûr que lorsqu'ils l'employaient comme jurement, ils avaient dessein de jurer par l'auteur même du tétractys c'est-à-dire par leur maître, Pythagore, qui leur avait enseigné la doctrine du tétractys : (*Stanley's Histor. of philosoph.*, *p.* 519, *edit.* 2, *Lond.*). Hiéroclès, dans son commentaire sur les vers dorés de Pythagore (*p.* 32, *edit. Needham Cantab.*), expliquant ce précepte : *Respectez le serment* (σέβου ὅρκον), donne d'excellentes leçons sur cette matière. Non-seulement il enseigne qu'il faut observer fidèlement ce que l'on a promis avec serment, mais il conseille encore de s'abstenir de jurer et surtout de ne s'y pas accoutumer. Lors pourtant qu'il en vient à l'explication des vers qui concernent le serment par l'auteur même de la secte pythagoricienne qui enseigna le tétractys à ses disciples, Hiéroclès convient qu'il est raisonnable d'honorer la mémoire de ce grand docteur de la vérité, en jurant par son nom lorsqu'il est nécessaire de le faire en confirmation de sa doctrine : non-seulement pour assurer que cette doctrine est de lui, mais aussi pour affirmer qu'elle est très-vraie; car quoiqu'il ne fût pas du nombre des dieux et des héros immortels, il ressemblait pourtant aux dieux et il était aux yeux de ses disciples une vive image de l'autorité divine. Aussi ils juraient par son nom dans les affaires de conséquence, pour montrer combien ils l'honoraient et quel empire il avait acquis sur leur esprit par la doctrine qu'il leur avait enseignée (*Ibid.*, *p.* 169, 170).

Cette partie de la morale qui traite des devoirs réciproques des hommes les uns envers les autres, est d'une nécessité indispensable pour le maintien et le bon ordre de la société. Les philosophes ont dit de fort bonnes choses sur les obligations civiles et sociales. Mais la plupart d'entre eux n'ont point admis d'autre règle du bien et du mal, du juste et de l'injuste, que les lois civiles établies pour le maintien de l'ordre public.

§ 4. *De la bienveillance.*

Les philosophes parlent souvent de la bienveillance qui doit unir les hommes entre eux; ils nous les représentent comme des frères que la nature a formés et destinés à s'aider mutuellement par de bons offices; mais, dans ce point comme dans tous les au-

tres, ils ne furent pas toujours d'accord avec eux-mêmes, et ils n'approchèrent jamais de cette bienveillance universelle dont nous trouvons de si excellents préceptes dans l'Evangile. Platon, dans le cinquième livre du dialogue de la République, fait tenir ce langage à Socrate : *Les Grecs doivent se regarder comme des frères ou comme des enfants d'une même famille; pour ce qui est des barbares, c'est-à-dire de tous les peuples qui ne sont pas Grecs, ils peuvent les regarder comme des étrangers. Les Grecs sont amis par nature: ils ne doivent donc jamais se faire la guerre les uns aux autres; ou, s'ils la font, qu'ils la fassent comme devant se réconcilier. Les barbares sont ennemis des Grecs par nature, et ceux-ci peuvent leur faire la guerre à toute outrance. Ainsi, les Grecs ne détruiront point les Grecs, ils ne les réduiront point en esclavage, ils ne ravageront point leurs campagnes, ils ne brûleront point leurs maisons; mais ils feront tout cela aux barbares* (*Oper.*, *p.* 464, *G*, *p.* 465, *A*, *edit. Lugd.*, 1590).

§ 5. *Du pardon des injures.*

Le pardon des injures est une belle partie de la bienveillance que les hommes doivent pratiquer les uns envers les autres. Quelques-uns des plus grands philosophes sentirent cette vérité. Platon pose pour maxime, dans son dialogue intitulé *Criton*, que lorsqu'on a reçu une injure il ne faut pas en rendre une autre. Maxime de Tyr a fait une dissertation entière pour soutenir le même principe. Grotius a recueilli un grand nombre de passages des auteurs païens qui enseignent cette morale (*In Matth.*, V, 39). Mais Epictète et Marc Antonin sont les plus éloquents sur cette matière. On pourrait néanmoins leur opposer beaucoup d'autres philosophes célèbres qui ont enseigné une doctrine différente. Démocrite disait expressément qu'*il était de la prudence de prévenir une injure, et qu'il y avait de la lâcheté à ne se pas venger lorsque l'on avait été offensé.* C'est Stobée qui nous a conservé cette maxime de la morale de Démocrite. Aristote parle de la douceur comme d'une faiblesse, *l'homme doux et débonnaire étant plus porté à pardonner qu'à se venger :* Οὐγὰρ τιμωρητικὸς ὁ πρᾶος, ἀλλὰ μᾶλλον συγγνωμονικὸς (*Ethic.*, *ad Nicomach. l.* IV, *c.* 11; *Op. t.* II, *p.* 53, *edit. Paris.*). Le chagrin est ordinairement dépeint par les philosophes sous les traits de la vengeance ou du désir de rendre le mal que l'on a reçu (*Cicero, Tuscul. Quæst.*, *l.* III, *n.* 5; *l.* IV, *n.* 19). Cicéron l'appelle une envie violente de se venger, *ulciscendi libido.* « Le premier devoir de la justice, suivant ce grand moraliste, est de ne faire de mal à personne, à moins que l'on n'y soit excité par une injure. » *Justitiæ primum munus est, ne cui quis noceat, nisi lacessitus injuria* (*De Off.*, *l.* I, *n.* 7). Il appelle « un homme de bien, celui qui est utile aux autres autant qu'il le peut, et qui ne fait de mal à personne, à moins qu'on ne l'irrite par de mauvais procédés. » *Eum virum bonum esse, qui prosit quibus possit, noceat nemini nisi lacessitus injuria* (*Ibid.*, *l.* III, *n.* 19). Il déclare à son ami Atticus « qu'il est dans l'intention de se venger des maux qu'on lui a faits, suivant la grandeur de ces maux. » *Sic ulciscar facinora singula quemadmodum a quibusque sum provocatus.* Cependant la vengeance ne doit pas être sans bornes, au sentiment du même Cicéron. Voici ce qu'il pense à ce sujet. « Il y a, dit-il, des devoirs à observer envers ceux dont on a reçu quelque injure : car l'on doit mettre des bornes à la vengeance et au châtiment. Il me semble que c'est assez que celui qui a fait l'injure s'en repente tellement qu'il n'ose plus commettre de pareille faute dans la suite, et que les autres apprennent par son exemple à ne faire mal à personne. » *Sunt quædam officia etiam adversus eos servanda a quibus injuriam acceperis. Est enim ulciscendi et puniendi modus. Atque haud scio an satis sit eum qui lacessiverit injuriæ suæ pœnitere, ut et ipse ne quid tale posthac committat, et cæteri sint ad injuriam tardiores* (*Ibid.*, *l.* I, *n.* 11). Il paraît borner la vengeance à faire repentir celui qui a fait l'injure; mais il exige deux conditions pour le pardon : la première, que l'agresseur soit tellement repentant de sa faute, qu'il n'en commette plus de pareille; la seconde, qu'il soit assez puni pour que son exemple empêche les autres de se rendre coupables du même crime. Cela me paraît ouvrir un vaste champ à la vengeance; sur ce principe on ne doit point pardonner une seconde injure. Que cette morale est inférieure à celle de l'Evangile!

Il faut observer que quand Platon met de si excellents préceptes dans la bouche de Socrate sur le pardon des injures et contre la vengeance, il convient en même temps que cette opinion est contraire au sentiment le plus commun parmi les hommes. Or je demande sur quelle autorité il pouvait prétendre de faire recevoir son opinion particulière, lors surtout qu'elle était contredite par d'autres philosophes. Les modernes ne sont pas fort exacts en ce qu'ils ont dit de la vengeance. Bayle ne fait pas de difficulté d'avancer que le précepte de l'Evangile contre la vengeance est contraire à la loi naturelle. Le docteur Tindal fait aussi un crime à la morale évangélique d'avoir ordonné le pardon des injures. J'ai vengé ailleurs la doctrine du christianisme contre les imputations de cet auteur (1). J'observerai seulement ici combien les hommes seraient partagés dans leurs sentiments sur cet article, s'ils n'avaient d'autre guide que la raison. Cependant ce point est d'une très-grande importance en morale. Livrer les hommes au désir de la vengeance, leur permettre de se conduire à cet égard suivant leurs lumières et leurs passions, ce serait ouvrir la porte à toutes sortes de désordres : la tranquillité serait bannie de la société; tous les hommes, armés les uns contre les autres, se feraient une guerre éternelle, et le monde serait une

(1) Voyez ma Réponse à l'ouvrage de Toland intitulé : *Le Christianisme aussi ancien que le monde*, vol. II, c. 9, en anglais.

scène d'horreurs. Il était donc à propos que la révélation divine réprimât le désir de la vengeance par un ordre exprès de Dieu. Les hommes sont tellement portés à cette malheureuse passion, que tout ce qu'on peut faire pour les empêcher de s'y livrer, est d'une nécessité indispensable. La doctrine de Jésus-Christ sur ce point est excellente, digne de l'Auteur de la société et de sa bonté envers ses créatures.

§ 6. *Du gouvernement des passions.*

L'article le plus défectueux de la morale des anciens philosophes païens est celui qui concerne le gouvernement des passions, et surtout de la passion des plaisirs sensuels. Plusieurs d'entre eux prêchèrent avec beaucoup de force la nécessité de modérer et gouverner les appétits de la chair, afin de maintenir l'être raisonnable dans l'ordre et la dignité de sa nature. Quand ils en vinrent à l'application de ce principe général, ils donnèrent dans les égarements les plus monstrueux, préconisant des impuretés affreuses qui déshonoraient l'humanité. Le chevalier Marsham observe, d'après des faits authentiques, que toutes sortes d'incestes, d'adultères et de sodomies furent regardées, par quelques anciens renommés pour leur sagesse, comme des choses indifférentes. *Incestus omnigenus, adulterium et etiam* ἀρσενομιξία, *veterum nonnullis, sapientiæ nomine claris, inter* ἀδιάφορα, *habebantur* (*Canon Chronic.*, *secul.* IX, *p.* 172).

Combien de philosophes autorisèrent par leurs maximes et leur conduite ce vice détestable, si commun parmi les Grecs, permis dans quelques villes par les lois, suivant le rapport de Xénophon! Platon en fut accusé lui-même (1); cependant, quoiqu'il soit difficile d'excuser entièrement la manière dont ce philosophe parle quelquefois sur cette matière, quoiqu'il ait pu donner dans ce vice dans sa jeunesse, il est sûr pourtant qu'il le blâme fortement au huitième livre de son traité des Lois, comme contraire à la nature et comme un désordre qu'on ne doit permettre sous aucun prétexte. Plutarque parle pour et contre dans un de ses dialogues. D'autres sages du paganisme l'ont traité légèrement, comme une action assez indifférente. C'était le sentiment de Sextus Empyricus et de la plupart des stoïciens et des cyniques (*Pyrrhon.*, *Hypotyp.*, *l.* III, *c.* 24). On peut voir, dans le traité de Plutarque sur l'Education des enfants, combien il y eut de philosophes accusés de ce vice, et combien les pères et mères avaient soin que leurs fils ne se trouvassent point dans la compagnie de ces philosophes soupçonnés de les aimer (2). Il trouve ces pères et mères trop austères et trop scrupuleux. Il cite les exemples de Socrate, de Platon, de Xénophon, d'Eschine, de Cebès et d'autres, qui aimèrent de jeunes hommes dans le seul dessein de les porter à la vertu et d'en faire des citoyens utiles à leur patrie. Cependant il déclare que, tout bien considéré, il ne sait s'il doit les louer ou les blâmer. Il conclut en conseillant aux parents de confier leurs enfants non à ceux qui paraissent n'estimer que la beauté du corps, mais à ceux qui préfèrent la vertu ou la beauté de l'âme (1). Les philosophes adonnés à ce vice furent si fameux, qu'on en fit le sujet de plusieurs proverbes, tels que ceux-ci, *Socratici cinædi*, *Amor socraticus*. Lucien, dans son dialogue des Amours, raille plaisamment les philosophes qui affectaient d'être amoureux de l'âme de leurs jeunes disciples, tandis que dans la vérité ils n'estimaient en eux que la beauté corporelle. Il va plus loin : il dit que le mariage est fait pour tout le monde, mais que la pédérastie devrait être réservée pour les philosophes, παιδεραστεῖν ἀφείσθω μόνοις φιλοσόφοις (*Op.*, *t.* I, *p.* 890, 891; *edit. Amst.*). Origène, après avoir remarqué qu'on trouve plus de décence, de pureté, de gravité et de simplicité de mœurs parmi le commun des chrétiens, que chez ceux qui s'honorent du nom de philosophes, nous représente ceux-ci comme adonnés au plus détestable de tous les vices, et leur applique les paroles de saint Paul aux Romains, chap. I, v. 27 (*Contra Celsum*, *l.* VII, *p.* 365).

Sans nous arrêter davantage à cette monstrueuse impudicité, traitée pourtant de bagatelle indifférente par tant de sages païens, passons à d'autres objets de libertinage, qui, quoiqu'ils ne soient pas contre nature, sont néanmoins incompatibles avec la pureté et la sainteté de la vertu.

§ 7. *Morale licencieuse de Platon.*

Platon, surnommé le divin, parut en effet comme un Dieu entre les philosophes, au jugement de Cicéron. Qu'on lise le cinquième livre de son traité de la République, où il prétend donner le modèle d'une législation parfaite, et l'on verra qu'il y propose des

(1) Voyez une note de M. Davis, dans son édit. de Cicéron, Tuscul., liv. IV, c. 71.

(2) Je placerai ici une note marginale que je lis dans la traduction anglaise de ce traité par le docteur Ford. Après avoir déclaré qu'il serait porté à croire que les philosophes cités par Plutarque, et qui, sans contredit, étaient les plus sévères moralistes du paganisme, *avaient de bonnes intentions dans l'amour qu'ils portaient à leurs jeunes disciples : Mais Plutarque*, ajoute-t-il, *me semble avoir tort de blâmer les parents d'avoir eu un soin si scrupuleux de la réputation de leurs fils, surtout voyant combien ce commerce était diffamant parmi les Grecs, comme l'amour de Socrate pour Alcibiade l'avait fait de tort à l'un et à l'autre. La rivalité des philosophes sur la beauté de leurs élèves, les querelles qu'elle occasionnait entre eux, la témérité de leurs expressions qui ne différaient point de celles dont se se veut les amants de l'un et l'autre sexe : tout cela ne l'connaît que trop de sujet aux railleries du public et à ses soupçons. Ils avaient beau prétendre ne rechercher que la beauté des ames qui habitaient de si beaux corps, et vouloir, en leur témoignant tant d'amitié, les mieux disposer à recevoir leurs sages leçons ; leur conduite, fût-elle innocente, étoit toujours scandaleuse et donnait occasion aux autres d'abuser de leur exemple.* Voilà une censure juste et modérée. Maxime de Tyr, laissant l'apologie de Socrate, en rapporte plusieurs expressions passionnées qu'on ne saurait se dispenser d'accuser d'indécence.

(1) Cicéron raille les Stoïciens sur le nom d'*amitié* qu'ils donnaient à leur amour pour les garçons. *Qu'est-ce*, dit-il, *que cet amour d'amitié ? Comment arrive-t-il qu'on n'aime jamais un jeune homme laid, ni un beau vieillard ?* Tusculan. *Quæst.*, liv. IV.

institutions que l'on ne saurait concilier avec les règles de la décence et de la modestie. Il veut que les hommes et les femmes paraissent nus dans les exercices publics : leur vertu, dit-il, doit leur servir de vêtement (*Op., p.* 459, *edit. Lugd.*, 1590). Il propose d'établir la communauté des femmes (1). Il veut surtout que les femmes des chefs ou des protecteurs de la république soient communes entre eux, et leurs enfants aussi, de sorte qu'un enfant ne reconnaisse pas son père, et que le père ne reconnaisse point son enfant, afin que tous ceux qui naîtront soient réputés les enfants de la république. Il propose encore que les jeunes hommes distingués par leur bravoure ou quelque autre qualité éminente aient pour récompense la liberté d'avoir commerce avec telles femmes qu'ils voudront, afin que les enfants qui en naîtront soient vaillants et vertueux comme leurs pères : il est à présumer qu'un homme généreux engendrera des sujets plus excellents qu'un autre (*Plato, De Republ.*, *l.* V, *Op., p.* 460, *edit. Lugd.*). Il statue qu'avant une expédition militaire, tout guerrier distingué par sa valeur puisse adresser ses vœux et ses désirs où il voudra, sans qu'on ose jamais lui opposer de résistance : parce que, s'il arrive qu'il devienne amoureux, soit d'une fille, d'une femme ou d'un garçon, son amour donnera une nouvelle force à son courage, et il en sera d'autant plus excité à mériter la récompense de sa valeur (*Ibid.*, 464).

Il y a un autre passage dans le même livre, dont j'ai déjà fait quelque mention, et qu'il n'est pas possible d'excuser. Platon veut que les hommes et les femmes qui ont passé l'âge d'engendrer et de concevoir des enfants généreux et forts pour la république, et cet âge est celui de quarante ans pour les femmes et de cinquante-cinq pour les hommes, puissent avoir toute sorte de commerce entre eux, comme ils le voudront : il en excepte seulement les pères et mères avec leurs enfants; et s'il résulte quelque fruit de ces mélanges, on aura soin de faire avorter les femmes ou d'exposer les enfants lorsqu'ils seront nés, sans leur donner aucune nourriture (*Ibid.*, 461, B, C). Je suis fâché de me voir obligé de rapporter des choses si révoltantes pour la pudeur et pour l'humanité ; le plan de mon ouvrage m'en fait un devoir. Il est bon de montrer dans quels égarements tombent les plus grands génies lorsqu'ils sont abandonnés à leurs seules lumières. Et quel exemple plus frappant pourrais-je alléguer que celui de Platon, dont les savants écrits ont fait l'admiration de tous les âges ; Platon, qui parut avoir atteint toute la perfection de l'esprit humain, et dont la morale passe avec raison pour juste et sublime à plusieurs égards ; Platon, qui disait que le genre humain ne pouvait être heureux que quand la philosophie serait assise sur le trône avec ceux qui gouvernaient les hommes (*Ibid.*, *p.* 466)? Il me semble à moi que Platon a très-bien prouvé, par les seuls passages cités ci-dessus, que la législation des philosophes n'est rien moins que suffisante pour conduire les hommes à la véritable vertu et au vrai bonheur.

§ 8. *Libertinage des philosophes cyniques.*

Les philosophes cyniques, livrés tout entiers à l'étude de la morale, faisaient profession de suivre les pures maximes de la nature et de la raison sans égard pour les préjugés, les opinions et les coutumes populaires, de quoi Epictète et les autres les ont fort loués. Ils donnèrent de bons préceptes et des exemples encore meilleurs d'égalité d'âme, de patience, de médiocrité, de mépris pour les richesses, les honneurs et tous les autres objets de l'ambition et de la cupidité. Ils menèrent aussi une vie fort licencieuse : ils étaient fort adonnés aux plaisirs des sens : Diogène fut un des plus célèbres philosophes cyniques. Epictète en parle souvent avec éloge. Il le proposait ainsi que Socrate comme un modèle de vertu, surtout pour sa grandeur d'âme, son généreux désintéressement, son détachement entier des richesses, des honneurs et des plaisirs de ce monde (*Diss.*, *l.* I, *c.* 24, § 1 ; *l.* II, *c.* 16, § 3). Il emploie un chapitre entier à donner le caractère du vrai cynique, auquel il donne des louanges exagérées. Il parle de Diogène comme d'un homme envoyé par Jupiter pour instruire les peuples dans la science du bien et du mal (*Ibid.*, *l.* III, *c.* 22). Il l'appelle ailleurs le ministre de Jupiter, le divin Diogène (*Ibid.*, *c.* 24, § 3, 4; *et Enchirid.*, *c.* 15). Cela prouve que les plus sages païens, au nombre desquels on doit certainement mettre Diogène, ne regardaient pas la chasteté et la pureté comme une qualité essentielle à l'homme vertueux. Diogène ne se maria point : Epictète l'en loue. Mais Diogène trouva d'autres moyens de satisfaire la concupiscence, et on sait qu'il le faisait sans égards pour la modestie et la décence. Il ne se cachait point pour satisfaire le vœu de la nature. Le stoïcien Chrysippe lui donne des louanges à ce sujet, comme Plutarque nous l'apprend (*De Stoïcor. repugn.*, *Op. t.* II, *p.* 1044, B). L'historien grec de sa vie nous dit qu'il pensait que les femmes devaient être communes : ne faisant aucun cas du mariage et soutenant ouvertement qu'un homme ou une femme quelconque pouvait avoir commerce avec qui bon lui semblait, et qu'ainsi les enfants devaient être communs (*Diogen. Laert.*, *l.* VI, § 72).

Les Spartiates se prêtaient leurs femmes. C'était une coutume que Lycurgue avait autorisée par une loi expresse. Plutarque, qui

(1) La communauté des femmes avait lieu chez plusieurs nations, telles que les Troglodytes, les Agathyrses, les Massagètes et les Scythes, dont Strabon dit qu'ils avoient leurs femmes en commun, suivant les lois de Platon. *Géograph.*, lib. VII, p. 461, A, édit. Amstelodam.

Pufendorf donne une longue liste de plusieurs autres nations où la même coutume était établie ; il nomme les anciens habitants de la Bretagne, les Sabéens, les habitants du royaume de Calecut, les anciens Lithuaniens, etc. Il prouve très-bien que cette coutume n'en est pas moins contraire à la loi naturelle : de sorte qu'il en résulte que les hommes sont très-sujets à se tromper dans les choses même qui sont du ressort de la raison et de la nature. Pufendorf., De *Jure naturæ et gentium*, lib. VI, cap. I, § 13.

en fait mention dans la Vie de ce législateur, paraît plutôt l'approuver que la blâmer (1). Il en donne un exemple remarquable dans la Vie de Caton d'Utique. Cet illustre Romain, cet austère stoïcien qui passait pour un parfait modèle de vertu, prêta sa femme à l'orateur Hortensius. Il suivit en cela les principes des stoïciens, qui pensaient, au rapport de Diogène Laërce, que les femmes devaient être communes entre les sages : c'était la morale de Zénon et de Chrysippe.

§ 9. *De la fornication.*

Quant à la fornication, elle était généralement permise parmi les païens. Je ne sais aucun philosophe qui l'ait absolument défendue, pourvu qu'on observât certaines conditions légales. Platon, dans son huitième livre des Lois, défend à tout homme de toucher à une femme noble et libre, si ce n'est à la sienne. Mais il ne lui défend pas d'avoir commerce avec toute autre femme, pourvu qu'il l'ait achetée ou qu'elle lui appartienne légitimement à quelque titre que ce soit (*Oper.*, *p.* 646, 647). Solon fit une loi contre l'adultère ; mais il permit que les courtisanes eussent commerce avec quiconque les écouterait (*Plutarch.*, *in Vit. Solon.*). Démosthène parle de cette espèce de libertinage ouvertement et sans scrupule, comme d'une pratique ordinaire et généralement permise chez les Grecs (*Contra Neæram; apud Athen.*, *Deipn.*, *p.* 673). Les philosophes usèrent librement de cette permission, sans en rougir, ne jugeant pas qu'ils fissent mal. Epictète loue Socrate et Diogène de n'avoir point cherché à séduire les femmes. Il se peut qu'ils n'aient point séduit les femmes d'autrui ; mais n'ont-ils donné dans aucune espèce de libertinage ? Diogène avait commerce avec les courtisanes publiques. Porphyre dit la même chose de Socrate dans le troisième livre des Vies des philosophes, sur quoi il rapporte le témoignage d'Aristoxène célèbre auteur ancien : Cyrille d'Alexandrie (*Contra Jul.*, *l.* VI) et Théodoret (*Therap.*, *serm.* 1, 4 *et* 12) lui reprochent le même vice d'après le même témoignage (2).

Il est vrai que quelques païens sentirent combien il était honteux de se prostituer. *Les courtisanes*, disait Ulpien, *font un métier honteux : « Meretrices turpiter facere quod meretrices essent. » Leur conduite est une infamie, quelque soin qu'elles prennent pour en cacher la turpitude : « Probrum intelligitur etiam in his mulieribus esse, quæ turpiter viverent, vulgoque quæstum facerent; etiam si non palam.* Chez quelques nations les femmes publiques portaient une espèce d'habillement particulier qui était comme la livrée de leur état, et l'entrée des temples leur était interdite. Tacite parlant de Vestilia, dame romaine d'une famille noble, que les édiles déclarèrent courtisane ou femme prostituée, dit que les anciens Romains pensaient que ces sortes de femmes étaient assez punies par la honte de leur état. *Satis pœnarum adversus impudicas in ipsa professione flagitii credebatur* (*Annal.*, *l.* II, *c.* 85). On pourrait inférer de là que le libertinage était réputé contraire à la pureté et à la décence des mœurs qui doivent distinguer des êtres raisonnables des autres animaux, et que s'il était honteux aux femmes de se prostituer, il l'était pareillement aux hommes d'avoir commerce avec des prostituées et d'encourager ainsi cet infâme métier. Il ne paraît pourtant pas qu'on en fît un crime aux hommes. Nous avons vu combien le libertinage était commun parmi les Grecs. Quant aux Romains, qui ignore le propos que Caton tint à un jeune homme qui sortait d'un mauvais lieu. Loin de lui faire une sévère réprimande, il lui permet d'user de cet amusement, pourvu qu'il n'abuse point des femmes des autres. Le fameux passage de Cicéron dans sa harangue pour M. Cælius (*Num.* 20) est encore plus remarquable. C'est devant l'assemblée publique que ce grave orateur dit : « Blâmer tout commerce avec les courtisanes, en vérité, c'est une sévérité extraordinaire et tout à fait contraire, non-seulement à la liberté de ce siècle, mais encore aux coutumes et aux constitutions de nos ancêtres. Quand ne l'a-t-on pas fait ? Quand l'a-t-on désapprouvé comme une faute? Quand ne l'a-t-on pas permis ? Peut-on assigner un temps où cette pratique, aujourd'hui légitime, ne l'ait pas toujours été ? » *Quando enim hoc factum non est ? Quando reprehensum ? Quando non permissum ? Quando denique fuit, ut quod licet non liceret.*

Après l'établissement du christianisme, quelques païens se déclarèrent positivement contre cette débauche. Grotius (*In Matth.*, V, 27) en allègue plusieurs témoignages remarquables, surtout de Dion Chrysostôme, de Musonius et de Porphyre. La plupart des philosophes ne la regardaient pourtant pas comme un péché. Origène en voulait particulièrement aux philosophes de son temps lorsqu'il parlait de ceux qui se livraient à la débauche comme le vulgaire, fréquentant les mauvais lieux, et en disant hautement qu'il n'y avait rien en cela de contraire à la décence et aux bonnes mœurs : [illegible] (*Contra Celsum*, *l.* IV, *p.* 177, *edit. Spencer*). Les stoïciens, qui passaient pour les moralistes les plus rigides du monde païen, ne pensaient pas qu'il fût absurde ou déraisonnable d'avoir commerce avec une courtisane, [illegible] (*Pyrrhon.*, *Hypotyp.*, *l.* III, [illegible]) ils regardaient cette pratique comme

(1) Cette morale est assez du goût de nos sceptiques modernes. Bayle dit, dans ses nouvelles *Lettres* contre Maimbourg, lettre 17, que l'homme, à ne considérer que la raison, abstraction faite de la lumière évangélique, ne ferait pas plus de difficulté de prêter sa femme qu'un livre, et que [illegible] la droite raison ou la conscience, [illegible] approuverait la communauté des femmes. Barbeyrac l'a très bien réfuté dans une note sur Puffendorf, *Droit de la nat. et des gens*, liv. VI, chap. I, § 15.

(2) Socrate, l'historien ecclésiastique, reproche à Porphyre d'avoir faussement accusé le philosophe Socrate sur ce point. Il le [illegible] dans son livre *De Vita et Scriptis Porphyrii*, p. 44, 45, qui est à la fin du traité de l'[illegible] de Cambridge, 1655.

un amusement agréable que l'on pouvait se permettre.

C'est donc avec raison que l'on met le précepte évangélique qui défend la fornication comme un péché contraire à la loi de Dieu, au nombre des maximes morales que l'on ne trouve point dans les écrits des anciens philosophes païens. Le docteur Sykes n'en conviendra pas. Mais tout ce qu'il allègue en preuve du contraire prouve seulement que la prostitution des femmes passait pour une chose honteuse, et non pas qu'il fût honteux pour les hommes d'avoir commerce avec les femmes prostituées. Il ne prouve point qu'avant la venue de notre Sauveur, les philosophes aient désapprouvé ce commerce comme criminel, à moins qu'il ne fût porté à l'excès (*Fondement et connexion de la religion naturelle et de la religion révélée*). Il n'est pas étonnant que les mœurs des païens fussent si corrompues, puisque leurs sages mêmes n'étaient chastes ni dans leurs préceptes ni dans leur conduite. L'Evangile apprit aux hommes combien l'impureté était un vice énorme, suivant ces belles paroles de l'apôtre saint Paul aux Thessaloniciens (I *Ep.*, IV, 3-5) : *C'est la volonté de Dieu que vous soyez saints et chastes, que vous vous absteniez de la fornication; que chacun de vous conserve son corps pur et saint, ne le livrant point aux sales voluptés, comme font les païens, qui ne connaissent point Dieu.*

Plusieurs savants auteurs qui ont écrit sur le droit naturel, et entre autres le célèbre Pufendorf, ont très-bien prouvé que tout commerce vague et licencieux entre les deux sexes, toute union entre les hommes et les femmes hors l'état de mariage, étaient contraires à la loi naturelle et à la raison. *Toutes les nations*, dit Montesquieu, *se sont également accordées à attacher du mépris à l'incontinence des femmes : c'est que la nature a parlé à toutes les nations... Il n'est donc pas vrai que l'incontinence suive les lois de la nature; elle les viole, au contraire. C'est la modestie et la retenue qui suivent ces lois... Quand donc la puissance physique de certains climats viole la loi naturelle des deux sexes et celle des êtres intelligents, c'est au législateur à faire des lois civiles qui forcent la nature du climat et rétablissent les lois primitives* (*De l'Esprit des lois*, *l.* XVI, *c.* 12)..... Il avait déjà dit : *Il y a tant d'imperfections attachées à la perte de la vertu dans les femmes, toute leur âme en est si fort dégradée, ce point principal ôté en fait tomber tant d'autres, que l'on peut regarder, dans un Etat populaire, l'incontinence publique comme le dernier des malheurs et la certitude d'un changement dans la constitution. Aussi les bons législateurs ont-ils exigé des femmes une certaine gravité de mœurs. Ils ont proscrit de leurs républiques, non-seulement le vice, mais l'apparence même du vice. Ils ont banni jusqu'à ce commerce de galanterie qui produit l'oisiveté, qui fait que les femmes corrompent avant même d'être corrompues*, etc. (*Ibid.*, *l.* IX, *c.* 8). Cependant si les hommes n'avaient eu d'autres maîtres que les philosophes pour s'instruire des devoirs de la continence et de la chasteté, combien la morale serait encore vicieuse sur ce point. Il ne fallait pas moins qu'une révélation divine pour nous apprendre nos obligations et nous porter efficacement à les remplir.

§ 10. *Conclusion. Morale des philosophes modernes.*

Les nombreux exemples que j'ai cités dans le cours de ce chapitre montrent assez que les philosophes, ceux mêmes qui ont dit les plus belles choses sur la vertu en général, et la nécessité de réprimer la concupiscence de la chair et de soumettre les sens à la raison, ont très-mal entendu le gouvernement des passions. Ils n'ont point connu, ils n'ont point enseigné l'excellence de la pureté. J'en dis autant des modernes, qui montrent tant de zèle à soutenir l'évidence et la suffisance de la loi naturelle contre la nécessité de la révélation divine. Je crains bien que s'ils étaient livrés à eux-mêmes sans aucune lumière surnaturelle, ils ne fussent de fort mauvais interprètes de la loi naturelle et ne corrompissent bientôt ses plus saines maximes par rapport au gouvernement des passions et des appétits sensuels. La plupart d'entre eux font consister la religion ou la loi naturelle à adorer Dieu, à être juste envers les hommes et à servir sa patrie. Ils ne comptent presque pour rien la tempérance et la pureté; du moins ils accordent à cet égard une licence incompatible avec la pureté de cœur et de conduite qu'exige le christianisme. Le docteur Tindal donne pour maxime à l'égard de la concupiscence de la chair, qu'on la satisfasse de telle manière qu'il en résulte la propagation de l'espèce et le bonheur des individus. Du reste, dans son système, chacun est juge pour soi et peut se satisfaire selon qu'il trouve à propos dans les circonstances où il est (1). Le lord Bolingbroke ne donne pas une grande idée de la chasteté lorsqu'il la nomme une vanité particulière à l'homme, par laquelle il cherche à se distinguer des autres animaux. Il dit que *la pudeur et la modestie sont des vertus factices inspirées par les lois, les préjugés et d'autres causes semblables :* il pense que *l'inceste n'est point contraire à la loi naturelle, si ce n'est peut-être au premier chef...* Il conclut ainsi : *Croître et multiplier, voilà la loi de la nature... Ce sont les lois humaines qui ont établi la manière dont on doit accomplir cette loi de la nature pour le plus grand avantage de la société* (*Œuvres, vol.* V, *p.* 172 *et suiv., edit. in-4°, en anglais*). C'est donc à la législation, selon lui, d'établir les lois de la continence. Et quels excès scandaleux en ce genre n'a pas autorisés la législation humaine? On en a vu des exemples révoltants. L'auteur du livre de l'Esprit s'est plu à en rassembler un grand nombre, et peu s'en faut qu'il ne les donne pour un modèle de législation en ce genre. Il se montre un ami et un protecteur zèle de la

(1) Voyez ma *Réponse* au livre intitulé : *Le Christianisme aussi ancien que le monde.*

concupiscence. Une autre observation qu'il fait naître, c'est que presque tous ces partisans de la religion naturelle, qu'ils mettent fort au-dessus de la révélation, ont écrit d'une manière fort licencieuse sur les objets de la morale. Sous prétexte d'être amis de l'humanité, et de s'opposer à une austérité que la nature réprouve, selon eux, ils rassemblent avec complaisance une infinité d'anecdotes galantes et d'histoires lubriques qu'ils habillent d'un style aussi impur, souvent assaisonné de railleries et d'invectives contre la religion. Certainement des auteurs aussi licencieux dans leurs écrits ne sont pas de bons guides en fait de religion et de morale. Il est assez singulier que des sages qui se vantent de délivrer les hommes des entraves de la superstition et de leur montrer le vrai chemin de la raison et de la vertu, au lieu de chercher à les corriger des vices les plus sales et les plus honteux, ouvrent la porte au libertinage et à l'impureté. A peine pourrait-on le croire, si l'expérience journalière ne l'attestait.

CHAPITRE IX.

Des stoïciens les plus excellents moralistes du paganisme. Combien ils ont été estimés et admirés des anciens et des modernes. Observations sur les maximes et les préceptes du stoïcisme par rapport à la piété envers les dieux. Le système des stoïciens à cet égard tendait à détruire, ou du moins à affaiblir la crainte de Dieu et des châtiments qu'il réserve aux crimes. Il tendait aussi à élever l'homme au-dessus de la dépendance et de la soumission qu'il doit à l'Etre suprême, comme s'il se suffisait à lui-même. Orgueil extravagant de quelques principes du stoïcisme. La confession et le repentir de leurs fautes n'entraient pour rien dans le culte religieux qu'ils rendaient à la Divinité.

§ 1. *Excellence du stoïcisme.*

Si quelques philosophes étaient capables d'instruire parfaitement le peuple dans la science et la pratique des devoirs moraux, les stoïciens doivent prétendre à cet honneur. Ils se vantaient plus que tous les autres d'avoir une morale pure et sublime. On trouve dans leurs écrits des leçons admirables de sagesse. Le principe fondamental de leur système moral était celui-ci : La vertu est le souverain bien.

Le célèbre Montesquieu exalte beaucoup la sagesse des stoïciens. *De toutes les sectes philosophiques*, dit-il, *il n'y en a jamais eu dont les principes fussent plus dignes de l'homme et plus propres à former des gens de bien que celle des stoïciens ; et si je pouvais un moment cesser de penser que je suis chrétien, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain. Elle n'outrait que les choses dans lesquelles il y a de la grandeur, le mépris des plaisirs et de la douleur. Elle seule savait faire les citoyens, elle seule faisait les grands hommes, elle seule faisait les grands empereurs... Pendant que les stoïciens regardaient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les chagrins, les plaisirs, ils n'étaient occupés qu'à travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société... Nés pour la société, ils croyaient tous que leur destin était de travailler pour elle : d'autant moins à charge que leurs récompenses étaient toutes dans eux-mêmes ; qu'heureux par leur philosophie seule, il semblait que le seul bonheur des autres pût augmenter le leur.* J'observerai ici en passant que ces dernières paroles ne sont pas tout à fait exactes ; car, dans les principes des stoïciens, le bonheur du sage était tout dans lui-même, et absolument indépendant de celui des autres, qui ne pouvait ni le diminuer ni l'augmenter. *Les stoïciens*, dit encore Montesquieu, *semblaient regarder cet esprit sacré qu'ils croyaient être en eux-mêmes comme une espèce de providence qui veillait sur le genre humain* (*De l'Esprit des lois*, *l.* XXIV, *c.* 10).

Il y a aussi un très-bel éloge des principes de la philosophie stoïcienne dans le discours préliminaire que Gataker a mis à la tête de son excellente traduction des Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin. Cet habile commentateur y donne un précis des préceptes des stoïciens par rapport aux devoirs de la piété envers Dieu, et aux devoirs réciproques des hommes les uns envers les autres, c'est-à-dire les devoirs de la vie sociale. La plupart des passages qu'il rapporte sont d'Epictète ou de Marc Antonin, qui tous deux vécurent après que le christianisme eût répandu dans le monde la connaissance du vrai Dieu et les préceptes de la plus pure morale. Ces deux excellents philosophes semblent avoir porté la science des mœurs à un plus haut degré de perfection qu'aucun des autres stoïciens. Quiconque voudrait juger du stoïcisme par l'abrégé que Gataker donne des écrits d'Epictète et de Marc Antonin, en aurait une notion très-avantageuse, comme d'un système fort analogue en plusieurs points à la morale évangélique. Les stoïciens méritent de grandes louanges : j'en conviens. Mais pour porter un jugement juste et vrai de leur doctrine, il faut en examiner l'ensemble et ne se pas arrêter seulement à ce qu'elle avait de plus excellent. Elle était défectueuse dans quelques articles importants ; et dans d'autres elle outrait les choses jusqu'à l'extravagance. D'où je conclus que la doctrine des stoïciens n'était point suffisante pour régler les mœurs du peuple, parce qu'elle ne contenait point une morale complète ; et conséquemment elle n'infirme point les preuves que j'ai alléguées de l'utilité et de la nécessité de la révélation chrétienne par rapport à la morale.

§ 2. *De la piété envers Dieu.*

Je commencerai l'examen de la philosophie stoïcienne par quelques observations sur les préceptes qu'elle donnait relativement à la piété envers Dieu. C'était, au jugement même des stoïciens, la partie la plus importante et la plus sublime de la morale. Marc

Antonin, cet empereur philosophe, prescrit *de faire chaque chose, même la plus petite, en considérant la connexion intime qu'il y a entre les choses divines et les choses humaines : car*, dit-il, *vous ne ferez jamais bien aucune chose purement humaine, si vous ne connaissez les rapports qu'elle a avec les choses divines; et de même vous ne vous acquitterez jamais bien d'aucun devoir envers Dieu, si vous n'avez égard aux choses humaines* (*Réflexions morales*, *l.* III, § 13). Il déclare ailleurs que *l'âme est faite pour la sainteté et la piété envers Dieu, aussi bien que pour pratiquer la justice envers les hommes, et que même les actes de la piété sont plus respectables que les actes de la justice humaine :* Μᾶλλον δὲ πρεσβύτερα τῶν δικαιοπραγμάτων (*Ibid.*, *l.* XI, § 20).

Un grand défaut qui diminue de beaucoup le prix des plus excellents préceptes du stoïcisme sur la piété, la dévotion, la résignation, la soumission, la prière, etc., c'est que leur objet est indifféremment Dieu ou les dieux. On trouve dans les écrits des stoïciens des passages que l'on admirerait avec raison s'ils se rapportaient au seul vrai Dieu ; mais il y en a tant d'autres qui parlent de ce que l'on doit aux dieux, par lesquels on ne peut entendre que les dieux populaires ou les idoles. Zénon définit la piété : *La connaissance du culte des dieux.* Il dit que *les sages sont pieux et religieux; qu'ils ont l'intelligence des mystères et des cérémonies qui regardent les dieux ; qu'ils sacrifient aux dieux, qu'ils leur sont agréables ; qu'ils sont les seuls prêtres* (*Diogen. Laert.*, *l.* VII, § 119, *De Vitis philosophorum*). Leur piété est donc celle d'un polythéiste, et leurs préceptes étaient favorables à l'idolâtrie. Rien n'est plus vrai, même par rapport à Epictète et à Marc Antonin. Qu'on relise ce que j'ai dit à ce sujet dans la première partie de cet ouvrage, vers la fin du chapitre XIV. Ce qui aurait été un acte de la plus parfaite piété, s'il avait eu le vrai Dieu pour objet, devenait une abomination idolâtrique parce qu'il se rapportait aux faux dieux.

§ 3. *De la crainte de Dieu.*

La crainte de Dieu est une partie essentielle de la religion. Les saintes Écritures la recommandent instamment. Elle convient à des créatures raisonnables envers l'auteur de leur être. Ses perfections infinies, sa justice et sa sainteté, et son domaine souverain sur tout ce qui respire, leur en font un devoir. Cependant la philosophie des stoïciens était très-défectueuse à cet égard. Ils prescrivaient bien une crainte de respect ou de vénération, je ne le nie pas : *Respectez les dieux :* c'était un de leurs préceptes : Antonin le répète souvent. Il y a une autre crainte, celle d'un juge équitable, juste vengeur du vice et de la méchanceté, qui convient à l'état de l'homme pécheur. Or elle n'entrait point dans le système des stoïciens. Au contraire, une qualité essentielle au bonheur, suivant le sentiment de Zénon, était de ne pas craindre les dieux. La liberté et la tranquillité parfaites de l'esprit, consistent, dit Sénèque, à ne craindre ni les hommes ni les dieux et à ne dépendre que de soi-même. *Quæris quæ ista sit (tranquillitas animi et absoluta libertas)? Non homines timere, non deos : in seipsum maximam habere potestatem : inæstimabile bonum est suum fieri* (*Epist.* 75). En effet, dans les principes des stoïciens, il n'est pas au pouvoir des dieux de faire aucun mal au sage, ni de le troubler dans la jouissance de son bonheur complet. Car à l'égard de ce que nous appelons des maux extérieurs, ou douleurs corporelles, ce ne sont pas de vrais maux, et le sage peut être parfaitement heureux dans les redoublements de la fièvre et au milieu des tortures; et quant à l'esprit, il peut s'envelopper de sa propre vertu, se suffire à lui-même, et rester indépendant. Ainsi non-seulement Dieu ne veut pas, mais il ne peut pas même le rendre malheureux, quand il le voudrait (1).

Les principes des stoïciens sur la bonté divine tendaient encore à diminuer la crainte de Dieu et n'étaient guère compatibles avec l'idée d'une justice vengeresse du crime. *La matière de l'univers est obéissante et souple, et l'esprit qui la gouverne n'a en soi aucune cause qui le porte à mal faire, car il n'a nulle méchanceté ; aussi ne fait-il aucun mal, et rien n'est blessé par cet esprit* (*Réflexions morales, liv.* VI, § 1). Ainsi parle l'empereur Marc Antonin. Je ne pense pas qu'il dise en aucun endroit que Dieu s'irrite contre les méchants et contre leur malice. En effet cela ne serait pas d'accord avec son système. Les raisons par lesquelles il prétend prouver, avec Épictète, que le sage ne doit point être fâché de la malice des hommes pervers, prouveraient également, si elles étaient justes et bien fondées, que Dieu doit aussi la considérer d'un œil indifférent, sans en concevoir aucun chagrin. Aussi Épictète et Antonin ne disent nulle part, autant que je m'en souviens, que Dieu demandera compte aux hommes de leurs actions et qu'il punira les méchants. Antonin dit au contraire que *les dieux supportent pendant toute une éternité un nombre infini de méchants, qu'ils ont même soin d'eux en toute manière* (*Ibid.*, *l.* VII, § 74). Les stoïciens reconnaissaient qu'il y avait un Maître souverain de l'univers, et que le monde était gouverné par des lois ; mais ils n'admettaient point d'autre sanction de peines et de récompenses, propre à porter les hommes à la pratique de ces lois, que celle qui coulait nécessairement de la nature des actions mêmes. Les bons trouvaient leur récompense dans leur propre vertu, suivant cette sentence : *Ipsa sibi virtus pretium est ;* et les méchants

(1) Cette prétendue grandeur d'âme que les stoïciens affectaient vainement, détruisait dans les hommes la crainte des dieux, des châtiments, de la maladie, de la mort, et tendait aussi à détruire les principes de tout gouvernement divin et humain. Lorsqu'on réfléchit sur l'état du monde et la constitution de la nature humaine, on sent que la crainte a été mise dans le cœur de l'homme pour de bonnes vues, et qu'on en peut tirer de grands avantages si on l'emploie à propos. La crainte est un principe de gouvernement dans l'intention du Créateur. Sans la crainte les lois n'auraient point de sanction, et conséquemment elles auraient peu d'effet.

étaient punis par leurs propres vices. Epictète le dit et le répète en plusieurs endroits (*Dissert.*, *l.* I, *c.* 12, § 2; *l.* III, *c.* 7, 24, § 2; *l.* IV, *c.* 9, § 2). Sénèque dit que *la plus grande punition d'un crime que l'on a commis, est la pensée de l'avoir commis, et il n'y a rien de plus terrible que le remords et le repentir.* « *Maxima est injuriæ factæ pœna, fecisse : nec quisquam gravius afficitur, quam qui ad supplicium pœnitentiæ traditur* (*de Ira, l.* III, *c.* 26). » C'est une belle parole, elle met dans un beau jour l'excellence intrinsèque de la vertu et la difformité du vice. Mais si toute la punition des hommes méchants était d'être livrés à leurs propres réflexions, à leurs remords et aux seules conséquences naturelles de leurs actions, sans qu'ils eussent aucun autre châtiment à craindre de la justice divine, je doute que ce frein fût suffisant pour réprimer la malice des hommes corrompus : cette digue serait bientôt renversée, et le torrent de l'iniquité inonderait le monde. Les remords de la conscience ne suffisent point au gouvernement humain : les lois ne seraient ni respectées ni observées, si elles ne décernaient pas des châtiments contre les coupables. Si l'homme aussi n'avait point de punition à attendre de la part de Dieu, la crainte du Seigneur serait bientôt bannie de son cœur. Le stoïcien Chrysippe, qui composa un traité de la justice, contre Platon, y soutient que *Céphale avait eu tort de proposer la crainte des dieux aux hommes comme un motif capable de les détourner du mal : car*, dit-il, *il y a une infinité de choses qui réfutent tout ce que l'on allègue pour prouver la justice vengeresse des dieux; et il est aisé de faire voir que ces prétendus châtiments dont on leur fait honneur sont des contes semblables à ceux d'Akko et d'Alphito, que les vieilles femmes débitent aux enfants pour les effrayer.* Plutarque, qui rapporte ces mots de Chrysippe, observe comme une contradiction dans ce philosophe, qu'ailleurs il dit que les dieux envoient des châtiments aux hommes pour avertir et les coupables et ceux qui pourraient être tentés de le devenir, de ne pas se porter à des actions injustes (*De Stoïcor. Repugn.*, *Op. t.* II, *p*, 1043, *edit. Xyl.*).

Voici quelques sentences de Sénèque qui ont rapport à la même matière. « L'homme de bon sens ne craint point les dieux : car il y a de la folie à craindre ce qui ne peut que faire du bien. » *Deos nemo sanus timet : furor est enim metuere salutaria* (*De Benef.*, *l.* IV, *c.* 19). « Il y a des choses qui ne peuvent faire aucun mal, parce que toutes leurs vertus et propriétés sont bonnes et salutaires. Tels sont les dieux immortels, qui ne veulent ni ne peuvent nuire. Leur nature est douce, bonne et essentiellement bienfaisante : ils sont aussi incapables de faire quelque mal aux autres, qu'ils sont incapables de s'en faire à eux-mêmes. » *Quædam sunt quæ nocere non possunt, nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent : ut dii immortales, qui nec volunt obesse nec possunt. Natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab alienis injuriis quam a sua* (*De Ira, l.* II, *c.* 27). « On se trompe, si l'on s'imagine que les dieux cherchent à faire du mal; car ils ne le peuvent pas. Ils sont également incapables d'en faire et d'en recevoir. » *Errat, si quis putat illos nocere velle; non possunt : nec accipere injuriam queunt, nec facere.* Cependant Sénèque parle des châtiments que les dieux envoient pour corriger et réprimer les méchants, et pour faire éclater leur justice (*Epist.* 95).

Quoiqu'il y eût de la contradiction dans les discours des stoïciens sur cette matière, je crois néanmoins être en droit de conclure que leurs maximes tendaient à détruire ou du moins à affaiblir la crainte de Dieu comme vengeur du crime. Ils représentaient cette crainte comme une faiblesse basse et superstitieuse. Cependant elle est utile et nécessaire à des hommes pécheurs : c'est une des plus fortes digues que la religion puisse opposer à la violence des passions. Aussi notre divin Sauveur la prescrit formellement. Et en même temps qu'il apprend à ses disciples à ne point craindre les jugements, ni la colère des grands de la terre, il leur ordonne de redouter les jugements de celui qui peut damner l'âme (*Luc*, XII, 4, 5).

§ 4. *Indépendance absolue affectée par le sage des stoïciens.*

Une autre branche du stoïcisme, exaltée comme une très-grande perfection et que je juge incompatible avec le profond respect, l'humble résignation et l'entière soumission que nous devons à l'Être suprême, c'est l'indépendance absolue affectée par le sage, et si contraire à la vraie piété. Le sage des stoïciens prétend s'élever à l'égal des dieux. Ce qui appuyait cette prétention, c'est que l'âme était, selon eux, une émanation de la Divinité. Epictète et l'empereur Marc Antonin le disent formellement. On peut voir les passages de ces deux illustres philosophes que j'ai cités dans la première partie de cet ouvrage, chapitre X. Il y a encore à ce sujet un mot remarquable d'Epictète que je ne puis m'empêcher de placer ici. *Sache*, dit-il, *que par ton corps, tu es une très-petite portion de l'univers; mais par l'esprit et la raison, tu n'es point inférieur aux dieux. Ne mettras-tu donc pas ton bien dans ce par quoi tu es égal aux dieux* (*Dissert.*, *l.* I, *c.* 12, § 2)?

Peut-on accorder le respect et la soumission que nous devons à l'auteur de notre être avec ce qu'Epictète dit de l'indépendance de la volonté humaine, que Jupiter même ne peut subjuguer, selon lui. *Homme*, dit-il, *tu peux enchaîner mes pieds et mes mains; mais Jupiter lui-même ne peut pas se rendre maître de mon choix, c'est-à-dire de ma volonté* τὴν προαίρεσιν οὐδ' ὁ Ζεὺς νικᾶν δύναται (*Ibid.*, *c.* 1, § 6). Il semble dire ailleurs que Dieu l'a ainsi ordonné. *Dieu*, selon le même philosophe, *nous a donné la force de supporter les événements les plus funestes pour nous sans en être abattus. Comme un bon prince et comme un père tendre, il a mis cette vertu absolument en notre pouvoir sans que rien puisse la contraindre, l'affaiblir, ni nous la ôter. Il ne s'est pas même réservé la puissance de la contraindre ou*

de la limiter lui-même (Dissert., l. I., c. 6, § 6).... *Si Dieu avait tellement constitué cette partie qu'il détacha de son essence pour nous la donner, qu'elle eût pu être contrainte ou forcée soit par lui, soit par un autre, il n'aurait pas été Dieu, il ne nous aurait pas traités comme il le devait (Ibid., c. 17, § 2)*. Voilà ce que j'appelle une arrogance extrême, une présomption outrée. Que signifie ce langage? Que Dieu nous a donné un libre arbitre indépendant de lui-même et qu'il nous l'a donné nécessairement; parce que nous sommes des parties de Dieu, qu'il a détachées de sa substance, et que par conséquent nous ne sommes pas plus capables d'être nécessités que lui-même. S'il nous avait faits sujets à être contraints soit par lui, soit par quelque autre, il n'aurait pas été Dieu : car, comme nous sommes des portions de son essence, il s'ensuivrait qu'il pourrait être lui-même contraint et conséquemment qu'il ne serait pas Dieu. Car l'indépendance est un attribut nécessaire de la Divinité. Peut-on entendre une comparaison plus vaine?

Sénèque, Epictète et Antonin disent souvent que nous avons un Dieu dans nous, ce qu'ils entendent de l'âme humaine raisonnable. Plusieurs stoïciens ont osé élever leur sage à l'égal de Dieu, pour la vertu, la perfection et le bonheur. *C'est une opinion commune concernant l'excellence des dieux*, dit Plutarque, *que les plus grands hommes ne sont ni aussi bons ni aussi heureux qu'eux; mais Chrysippe ne leur accorde pas cette prérogative*. Il cite ensuite un passage où ce fameux stoïcien dit que Jupiter n'a aucune sorte de prééminence sur Dion, en fait de vertu; et que Jupiter et Dion étant tous deux sages, ils sont également utiles l'un à l'autre (*De commun. Notit., advers. stoïc.*; *Op. t.* II, *p.* 1076, *A, E, edit. Xyl.*). *Les stoïciens disent*, ajoute Plutarque, *que l'homme égal aux dieux en vertu, leur est égal en bonheur. Il est aussi heureux que Jupiter, lors même qu'accablé de peines et de douleurs, il met fin à sa propre vie, pourvu qu'il soit sage (Ibid.)*. Le même historien rapporte une autre sentence aussi fastueuse, qu'il tire du livre de Chrysippe sur la Nature. La voici : *Comme il convient à Jupiter de se glorifier en lui-même et dans ses actions, de penser et parler magnifiquement de lui-même, ne faisant rien qui ne soit digne de louanges; tous les honnêtes gens, tous les sages peuvent en agir de la même manière, parce qu'ils égalent Jupiter (De Stoïc. Repugn., Op. t.* II, *p.* 1038, *C, edit. Xyl.*). Stobée cite encore ce mot de Chrysippe : *Le bonheur des gens de bien n'est point inférieur au bonheur des dieux. Celui de Jupiter n'est ni plus désirable, ni plus excellent, ni plus parfait que celui du sage (Eclog. ethic. l.* II, *p.* 178, *edit. Plantin.*).

On trouve dans Sénèque beaucoup de passages de la même espèce. « Le sage, dit-il, est égal aux dieux. » *Sapiens cum diis ex pari vivit (Epist.* 59). « L'homme de bien ne diffère de Dieu que par l'ancienneté. » *Bonus vir tempore tantum a Deo differt (De Provid., c.* 1). Et cette ! Térence est peu de chose dans le système des stoïciens, puisque, comme nous l'avons vu, la longueur du temps ou la durée ne change rien au bonheur. « Le sage égale Dieu en bonheur, quoiqu'il lui soit inférieur en âge. » *Deus non vincit sapientem in felicitate, etiamsi vincat ætate (Epist.* 73). Cicéron, parlant en stoïcien, dit que « la vertu procure une vie heureuse semblable à celle des dieux, une vie qui n'est inférieure à la leur que par l'immortalité qu'elle n'a pas; mais l'immortalité n'est rien pour le bonheur. » *E virtutibus vita beata existit, par et similis deorum, nulla re nisi immortalitate, quæ nihil ad beate vivendum pertinet, cedens cælestibus (De Nat. Deor., l.* II). Sénèque loue, comme un privilége particulier au sage, l'art de concentrer tout le bonheur dans un petit espace. Il met le sage au-dessus de Dieu à cet égard. « Dieu, dit-il, est heureux par la nécessité de sa nature : le sage l'est par sa propre vertu. » *Me hercule magni artificis est clausisse totum in exiguo... Est aliquid quo Sapiens antecedat Deum : ille naturæ beneficio, non suo sapiens est (Epist.* 53). Il rapporte et approuve quelques sentences aussi vaines et aussi arrogantes d'un certain Sextius, telles que celles-ci : « Jupiter ne peut rien de plus que le sage. Jupiter peut faire plus de bien aux hommes; mais de deux êtres vertueux, le plus riche n'est pas le meilleur... Le sage voit et méprise d'un œil tranquille les biens temporels que possèdent les autres. Jupiter ne les méprise pas plus que lui. Le sage même a l'avantage sur le maître des dieux. Jupiter ne peut pas s'en servir : le sage dédaigne d'en jouir. » *Solebat dicere Sextius Jovem plus non posse quam bonum virum. Plura habet Jupiter quæ præstet hominibus : sed inter duos bonos, non est melior qui locupletior... Sapiens tam æquo animo omnia apud alios videt contemnitque, quam Jupiter; et hoc se magis suspicit, quod Jupiter uti illis non potest, sapiens non vult (Epist.* 73, *vers. fin.*).

§ 5. *Présomption excessive et déraisonnable.*

Voilà autant de blasphèmes, qui sont néanmoins des conséquences nécessaires du système des stoïciens. Ajoutez à cela l'extrême confiance qu'ils avaient en leur sagesse, laquelle allait jusqu'à prétendre qu'ils pouvaient se suffire à eux-mêmes. « Tel est le caractère, telle est la condition du philosophe, dit Epictète, qu'il ne doit attendre que de lui seul son bonheur ou son malheur. Son sort est entre ses mains (*Enchir., c.* 43). » Le seul bien qui serve de fondement et de principe au vrai bonheur, c'est, au sentiment de Sénèque, la confiance en soi-même. *Unum bonum est quod beatæ vitæ causa et fundamentum est : sibi fidere (Epist.* 31). Cette maxime pourrait absolument avoir un bon sens; mais dans l'ensemble du système des stoïciens, elle est l'expression de cette suffisance et de cette indépendance qu'ils affectaient, et qui était une conséquence nécessaire de leurs principes. Aussi le même Sénèque se dit à lui-même : « Pourquoi fatiguer les dieux? Il est honteux de leur demander ce que tu peux acquérir sans eux. Fais toi-même ton bonheur. » *Turpe est etiamnum deos fatigare. Quid votis opus est. Fac te ip-*

se felicem (*Epist.* 31). « La vertu est le souverain bien : c'est un trésor qui vaut tous les biens. Tâche de l'obtenir : alors tu seras le compagnon des dieux, et non leur adorateur, leur égal et non leur serviteur. » *Hoc est summum bonum : quod si occupas, incipis deorum esse socius, non supplex.* « Pourquoi désirer ce que tu peux te donner à toi-même? Pourquoi élever les mains au ciel? » etc. *Quam stultum est optare cum possis a te impetrare? Non sunt ad cœlum manus elevandæ* (1). Tout cela est conforme à ce double principe des stoïciens, que la vertu est en notre pouvoir, et que les dieux n'ont aucun empire sur notre volonté. Mais dans ce point, comme dans beaucoup d'autres, les stoïciens n'étaient pas d'accord avec eux-mêmes. Sénèque lui-même conseille à un ami, dans sa dixième lettre, de demander aux dieux la sagesse, puis la santé. *Roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde corporis.* Epictète et Marc Antonin recommandent souvent de prier les dieux afin qu'ils nous donnent les secours et le courage dont nous avons besoin pour nous acquitter fidèlement de nos devoirs. Epictète, parlant de la violence des passions et de l'apparence séduisante des objets sensibles, dit : *Souviens-toi de Dieu, appelle-le à ton aide, invoque-le comme ton protecteur, comme les nautonniers invoquent Castor et Pollux dans la tempête* (2). L'empereur Marc Antonin recommande de prier les dieux, même pour les choses qu'ils ont mises en notre pouvoir, et en particulier de leur demander la grâce de bien régler nos désirs et nos craintes par rapport aux objets extérieurs (*Réflexions morales*, *l.* IX, § 40). Ces deux philosophes stoïciens s'accordent aussi à remercier les dieux des biens de l'âme. Sénèque conseille au sage de se glorifier de sa vertu, et en même temps d'en remercier les dieux. *Ille vero glorietur audacter, et diis agat gratias.*

§ 6. *De l'humilité intérieure.*

Un autre point de religion fort recommandé dans l'Ecriture sainte, c'est l'humilité intérieure qui doit accompagner nos prières et toutes les autres pratiques de notre dévotion. Nous sommes pécheurs : nous devons l'avouer humblement devant Dieu, nous humilier en sa présence et lui demander pardon de nos fautes. Les stoïciens oublièrent encore cet article dans leur système. Antonin parle du repentir qu'il définit *un blâme qu'on se fait à soi-même d'avoir négligé quelque chose d'utile* (*Ibid.*, *l.* VIII, § 10, *traduct. de Dacier*). Il dit que celui qui pèche se condamne lui-même, et que c'est comme s'il s'était déchiré le visage avec ses ongles (*Ibid.*, *l.* XII, § 16). Mais il paraît que ce repentir est plutôt, selon lui, une juste punition, qu'un devoir, conformément à ce mot de Sénèque, rapporté ci-dessus : « Le remords est un supplice terrible pour le coupable. » *Nec quisquam gravius afficitur quam qui ad supplicium pœnitentiæ traditur.* Mais nulle part les stoïciens n'exigent des hommes qu'ils s'humilient devant Dieu dans les sentiments de la plus vive componction, pénétrés de douleur d'avoir offensé cet Etre si grand et si bon. Il n'est pas fort surprenant qu'ils n'en fassent pas un devoir de religion, eux qui, dans toutes les occasions, excusent les faiblesses et les péchés des hommes, et ne manquent pas de raisons pour faire voir qu'il ne faut point imputer à l'homme les fautes qu'il commet, comme nous le verrons dans la suite.

Ils étaient bien éloignés de regarder l'adversité comme une punition de leurs vices; et dans le malheur ils ne songeaient guère à s'humilier sous la main de Dieu qui les châtiait. Alors, au contraire, ils cherchaient à s'étourdir et à distraire leur douleur en s'écriant que le mal n'était pas un mal, et que de quelques maux qu'ils fussent accablés, ils avaient assez de force pour les supporter. *Ose regarder Dieu*, dit Epictète; *dis-lui : Arbitre de ma vie, traite-moi comme tu voudras, tu ne me feras point changer : ma constance sera toujours la même. Tu ne me trouveras point inférieur aux choses que tu m'enverras. Je ne refuse rien de ce qui te semble bon. Fais de moi ce qu'il te plaira*, etc. (*Dissert.*, *l.* II, *c.* 16, § 4). Il y a dans ce passage et ce qui suit de fort beaux sentiments de résignation à la volonté divine; j'y remarque aussi une présomption insoutenable, une confiance outrée en ses propres forces, une arrogance, une suffisance qui ne saurait se concilier avec la faiblesse humaine, et la juste défiance de soi-même que doivent avoir des créatures imparfaites et si sujettes à pécher.

§ 7. *Parallèle de la résignation stoïcienne et de la résignation chrétienne.*

Que la résignation fastueuse des stoïciens est différente de l'humble soumission recommandée par le christianisme ! Le stoïcisme prescrit la constance, ou plutôt l'impassibilité dans les tourments et les afflictions. Il veut que l'homme soit insensible; que l'âme se roidisse contre l'adversité, sous prétexte que les maux extérieurs ne sont point de véritables maux, parce qu'ils ne peuvent nuire à l'âme; que ce sont des choses indifférentes de leur nature, dont nous devons peu nous soucier; que l'esprit, indépendamment de tout secours étranger et de tout espoir d'un bonheur futur, a assez de force pour supporter les événements les plus fâcheux qui puissent arriver. La résignation stoïcienne est

(1) Les païens avaient coutume de prier leurs dieux. Ils ne leur demandaient que les biens temporels. Pour la sagesse et la vertu, ils croyaient que l'homme pouvait les acquérir par lui-même. J'ai rapporté et examiné un long passage de Cicéron à ce sujet, dans la première partie de cet ouvrage, chap. 17. Horace dit (Epît. 17, lib. I) :

Hoc satis est orare Jovem qui dat et auferit :
Det vitam, det opes, æquam mi animum ipse parabo.

(2) Epictète parle ici de Dieu au singulier; et il le fait encore en plusieurs autres endroits; mais j'ai fait voir que ni Epictète ni les autres philosophes païens n'entendaient point par là le vrai Dieu. Ou ils désignaient la Divinité en général, ou le dieu protecteur du pays, ou Jupiter, ou même le système entier de l'univers considéré comme Dieu, suivant les idées des stoïciens. Du reste c'était une maxime des mêmes philosophes, que les dieux donnaient la sagesse aux hommes : comment s'accordait-elle avec cette autre maxime, que la vertu du sage ne dépendait que de lui-même ?

une sorte d'apathie qui ne permet point à l'homme de prier les dieux qu'ils détournent de lui les maux dont il est menacé. Il y a dans cela une apparence de grandeur d'âme invincible, propre à faire illusion. Mais ce système ne me paraît pas convenir à la nature corrompue de l'homme, ni être conforme aux dispositions de la Providence. Si Dieu nous envoie des calamités et des afflictions, il veut que nous les ressentions, et non pas que nous les méprisions, comme si nous ne faisions aucun cas de ses châtiments et de ses épreuves, ou comme s'ils ne s'adressaient pas à nous. Ainsi leur opposer une apathie, une insensibilité surhumaine, ce n'est pas une résignation, une soumission à la volonté de Dieu, c'est plutôt une résistance opiniâtre.

La résignation évangélique, dont notre divin Sauveur nous a donné un si parfait modèle, est bien plus conforme à la nature, à la raison et à la religion. L'Evangile nous recommande de supporter l'affliction et la tribulation avec une humble patience et une tendre soumission d'esprit. Elle nous permet de ressentir l'adversité, de prier Dieu qu'il nous en délivre, mais avec une entière soumission à sa volonté souveraine, sans murmurer des dispensations de sa divine providence, quelles qu'elles soient. Il nous représente les accidents fâcheux de cette vie non pas seulement comme des épreuves que Dieu nous envoie pour nous donner occasion d'exercer les vertus de patience et d'abnégation, non pas seulement pour nous détacher des biens de la terre, mais aussi comme des marques de sa colère et de justes punitions de nos péchés, comme des avis salutaires de sa miséricorde pour nous porter au repentir et à l'amendement. Ce ne sont pas là les sentiments des stoïciens, ni les principes du stoïcisme. Leur résignation est moins une soumission qu'une condescendance ou un assentiment à la volonté de Dieu, comme s'exprime Sénèque. *Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio Deo, sed assentior* (*De Provid.*, *c.* 5). Cette résignation, considérée dans sa liaison avec les autres branches de leur système, est une partie de l'indépendance absolue qui sert de fondement au bonheur du sage.

§ 8. *Orgueil fastueux des stoïciens.*

On pourrait croire du moins que le stoïcien mourant, réfléchissant sur les fautes de sa vie passée, en demanderait humblement pardon à Dieu, pénétré des sentiments d'un repentir sincère. Epictète nous rapporte les dernières paroles d'un stoïcien au lit de la mort. Il n'y est point fait mention de fautes ni de repentir : c'est une confiance entière accompagnée de conformité à la volonté divine (*Dissert.*, *l.* IV, *c.* 10, § 2). Je placerai ici une note de miss Carter sur cet endroit. *Je voudrais*, dit-elle dans son élégante traduction anglaise des Dissertations d'Epictète, *je voudrais, s'il était possible, cacher ou déguiser l'orgueil qui règne dans ce passage, en faisant remarquer que c'est le sage qui parle, c'est-à-dire un homme accompli en toutes sortes de vertus ; car tel était le sage dans l'idée des stoïciens. Il paraît pourtant qu'Epictète met ces paroles dans la bouche d'un mort ordinaire, et l'on ne peut les lire sans être révolté de leur arrogance extrême. Est-ce un ange ou un dieu qui les prononce ? Il ne se reconnaît coupable d'aucune faute, pas plus que s'il eût été exempt des faiblesses de l'humanité. Il n'aperçoit dans lui aucune imperfection. Une telle présomption donne des idées bien peu avantageuses des principes de la philosophie qui l'inspire : il faut qu'elle méconnaît entièrement la condition réelle de la nature humaine.*

Cependant il était difficile que cette présomption orgueilleuse ne se démentît quelquefois. « Si nous voulons être des juges équitables, dit Sénèque, commençons par être persuadés que personne de nous n'est parfait ou exempt de faute. » *Hoc primum nobis suadeamus, neminem nostrum esse sine culpa...* « Quel homme peut se flatter d'avoir rempli toute l'étendue de la loi ? » *Quis iste qui se profitetur omnibus legibus innocentem* (*De Ira*, l. II, *c.* 27) ? Epictète dit que l'innocence absolue est au-dessus des forces humaines ; que le commencement de la philosophie bien entendue est de reconnaître sa faiblesse et son imperfection, même dans les choses d'une obligation indispensable (*Dissert.*, *l.* II, *c.* 11, § 1 ; *l.* IV, *c.* 12, § 4). L'empereur Marc-Antonin, parlant de la décence, de la sincérité, du mépris des plaisirs, de la résignation aux décrets de la Providence, etc., s'accuse lui-même d'avoir manqué volontairement à ces différentes vertus. Je dis qu'il s'accuse lui-même, parce qu'il est très-probable que ses Réflexions morales ne s'adressent point à un autre qu'à lui : il les avait redigées pour son propre usage. Enumérant ensuite les vices contraires à ces vertus, il dit, en jurant par les dieux, qu'il aurait dû depuis longtemps se délivrer de ses faiblesses (*Réflexions morales*, *l.* V, § 5). N'est-ce pas là un aveu ingénu de ses fautes, et une humiliation profonde devant Dieu ? On le croirait, si le même philosophe ne représentait pas souvent tous les péchés comme des fautes involontaires.

Nous voyons toujours, par ces exemples, que les stoïciens descendaient quelquefois de leur prétendue grandeur pour s'exprimer d'une manière plus humble. Leurs principes les portaient à une présomption fastueuse qui caractérisait leur sage. Nous en avons un bel exemple dans Héraclite, philosophe stoïcien, qui jouissait d'une grande réputation. Sa lettre à Hermodore est pleine des sentiments d'un orgueil et d'une suffisance extrêmes. *J'ai atteint la perfection de la sagesse*, dit-il : *j'ai rempli ma pénible tâche : J'ai triomphé des plaisirs ; j'ai vaincu les richesses : je me suis mis au-dessus de l'ambition : mon âme s'est élevée au-dessus de la bassesse et de la flatterie. La crainte et l'intempérance n'ont point troublé la tranquillité de mon esprit. Le chagrin a fui loin de moi : la colère n'a point habité dans mon cœur. Pour toutes ces victoires j'ai été couronné, non par Eurysthée, com-*

me le fut Hercule, mais par moi-même, comme étant mon maître et l'arbitre souverain de mes actions, ἐμαυτῷ ἐπιτάττων. Dans sa lettre à Amphidamas on trouve, entre autres expressions arrogantes, ce mot plein d'une vanité vraiment stoïque : *Je n'élèverai point d'autels aux autres, ce sont les autres qui m'en élèveront* (*Stanley, Histor. philosoph.*, p. 739, 741, *edit.* 2, *Lond.* 1687).

Le grand philosophe Plotin dont Bayle exalte si haut l'éminente vertu, tient souvent le langage des stoïciens. *Le sage*, dit-il, *n'a rien à attendre ou à redouter que de lui-même. Il est au-dessus des événements : ni la mort qui afflige les mortels, ni la ruine de sa patrie, ni la chute du monde, ne sont pas capables de l'affliger. Fût-il traîné en captivité, vît-il ses parents et ses amis entre les mains d'un cruel bourreau, son bonheur n'en serait point affaibli* (*Ennead.* I, *l.* IV, *cap.* 7). *Sûr de lui-même il ne craint rien, le mal n'ose l'approcher* (*Ibid.*, *c.* 14, 15). Amélius ayant invité Plotin à assister à un sacrifice qu'il devait faire aux dieux, le stoïcien lui fit cette réponse digne d'un homme aussi orgueilleux : *Ce n'est pas à moi à rechercher les dieux, c'est aux dieux à me rechercher* (1).

Quelques savants ont pensé que l'humilité était une vertu ignorée des païens, que le nom même ne s'en trouvait pas dans leurs écrits. Il faut convenir que les philosophes en faisaient peu de cas, et que les stoïciens en particulier la regardaient comme un vice. Cependant le mot *humble*, pris dans un sens vertueux, se trouve quelquefois dans les écrits des païens, et ils n'ignorèrent pas entièrement cette vertu. Mais ils en avaient une idée purement humaine et très-imparfaite. Si donc l'on entend par humilité, le sentiment de son indignité et de son insuffisance, l'humble aveu de ses fautes, accompagné d'un vrai repentir et de la crainte des jugements de Dieu ; cette humilité directement opposée à la présomption, qui place toute la confiance de l'homme dans la grâce et la miséricorde de Dieu, n'entra jamais dans le système de la piété et de la morale des païens, et le stoïcisme surtout la rejetait absolument (2). Toute leur doctrine respirait un certain orgueil spirituel et une suffisance fastueuse absolument incompatibles avec l'humble disposition d'esprit que Notre-Seigneur Jesus-Christ recommande comme une partie essentielle de la piété et de la vertu convenables à des créatures aussi fragiles et aussi imparfaites que nous le sommes. Voilà donc encore un précepte évangélique de la plus grande conséquence, si nous voulons nous rendre agréables à Dieu, qui manquait à la morale des païens.

(1) Vie de Plotin par Porphyre, à la tête de ses ouvrages. Le même esprit d'orgueil anime les brahmanes des Indes. Lorsque Apollonius leur demanda ce qu'ils étaient, ils lui répondirent qu'ils étaient des dieux.

(2) Il est vrai que les stoïciens exigeaient pour première préparation à la philosophie, que l'on reconnût sa faiblesse et son incapacité, comme on l'a vu par un passage d'Épictète. Mais dès que l'on était initié au stoïcisme, on prenait d'autres sentiments : alors on portait l'orgueil, la présomption et la confiance en ses propres forces jusqu'à l'excès.

CHAPITRE X.

Les stoïciens donnèrent d'excellents préceptes sur les devoirs réciproques des hommes les uns envers les autres. Cependant ils portèrent la doctrine de l'apathie si loin qu'en plusieurs circonstances, elle n'était guère compatible avec la charité humaine. Ils donnèrent de belles leçons concernant le pardon des injures et le support des défauts des hommes. Mais quelquefois ils outrèrent la morale à cet égard, ou ils ne l'établirent pas sur ses véritables principes. On le prouve par l'exemple d'Épictète et de Marc Antonin, les plus sages des philosophes de cette secte. Les plus anciens stoïciens ne regardaient pas le pardon des injures comme une qualité nécessaire au caractère de l'homme parfait.

§ 1. *De l'apathie des stoïciens.*

Les stoïciens se rendirent particulièrement recommandables par les excellents préceptes qu'ils donnèrent sur les devoirs réciproques des hommes les uns envers les autres. Ils enseignaient que les hommes étaient nés pour s'entr'aider mutuellement par toutes sortes de bons offices, qu'ils étaient unis par les liens les plus forts, comme appartenant tous à la cité commune de Dieu et des hommes (*Cicero, De Fin.*, *l.* III, *c.* 19, *p.* 258, *edit. Davis*). Ils faisaient sentir de la manière la plus juste et la plus persuasive combien nous sommes obligés de nous aimer les uns les autres, de nous faire du bien, d'étendre notre bienveillance sur tout le genre humain. Malgré ce bel extérieur, ils avaient des principes peu compatibles avec cette humanité et cette charité mutuelle qu'ils recommandaient avec tant de zèle et de force.

Leur étrange présomption leur avait fait admettre un système d'apathie ou d'insensibilité tout à fait contraire à la nature. Leur sage devait être libre de passions, de la crainte et du chagrin, de la douleur et de la joie. Il ne devait point s'affliger de la perte de sa femme, de ses enfants, de ses amis, ni d'aucun malheur particulier qui pût lui arriver ou à eux, ni d'aucune calamité publique, pas même de la ruine totale de sa patrie. Il nous reste un fragment d'un traité de Plutarque, où ce philosophe s'était proposé de faire voir que les stoïciens avaient débité un plus grand nombre de choses improbables que les poëtes. Et Plutarque allègue pour exemple cette assertion des stoïciens, que le sage était sans crainte et inebranlable au milieu des ruines de sa patrie et dans le bouleversement général de la nature (*Oper.* *t.* II, *p.* 1057, 1058, *edit Xyl. Francof.* 1620). Senèque dit que le sage ne s'afflige point de la mort de ses enfants et de ses amis. *Non affligitur sapiens liberorum amissione aut amicorum.* Il répète encore dans la même lettre que le sage est également insensible à la ruine de son pays, à la mort de ses enfants, à l'esclavage de ses père et mère. *Obsidio patriæ, liberorum mors, parentum servitus* (1).

(1) Seneca, epist. 74. Nous avons entendu Plotin tenir le même langage, à la fin du chapitre précédent.

Ce n'est pas là une extravagance particulière à Sénèque. Epictète, un des plus graves et des plus sensés stoïciens, très-fermement attaché aux principes de leur philosophie, tient à peu près le même langage. Il est vrai pourtant qu'il dit quelque part : *Je ne suis pas insensible comme l'est une statue : je le suis comme un homme qui n'a renoncé ni à la nature ni aux relations acquises, comme un particulier, comme un fils, comme un frère, comme un père, comme un citoyen* (*Dissertat.*, *l.* III, *c.* 2, § 3).... *Malgré mon apathie, je conserve les sentiments affectueux qui conviennent à une âme sublime et heureuse* (*Ibid.*, *c.* 24, § 4). C'est la coutume des stoïciens de laisser échapper quelques mots çà et là qui semblent adoucir l'âpreté de leurs maximes et les rapprocher de la nature et de l'humanité. Mais il y a des passages dans Epictète auxquels on ne saurait donner une interprétation favorable, malgré la meilleure volonté. Il compare ce qu'il appelle de grands événements ou de grandes calamités, les guerres, les révoltes, les carnages, le renversement des villes, à des événements aussi ordinaires que de tuer un bœuf ou un mouton pour se nourrir de sa chair, ou de détruire un nid d'oiseau pour prendre ses œufs ou ses petits. *Qu'y a-t-il d'étrange*, demande-t-il, *dans la mort d'un grand nombre de bœufs et de moutons, ou dans la destruction des nids des cigognes et des hirondelles? Y a-t-il quelque chose de plus terrible dans les malheurs de la guerre? Tout cela n'est-il pas à peu près la même chose? Les corps des hommes sont détruits comme ceux des bœufs et des moutons; les maisons des hommes sont réduites en cendre comme les nids des cigognes et des hirondelles. Qu'y a-t-il là qui doive nous affliger?* Il convient ensuite qu'il y a de la différence entre un homme et une cigogne, mais ce n'est pas dans le corps qu'est cette différence (*Ibid.*, *l.* I, *c.* 28, § 3). Parler d'un ton si aisé des plus grandes calamités, c'est moins une grandeur d'âme qu'une inhumanité; de tels sentiments ne sont pas compatibles avec la bienveillance que l'on doit à tous les hommes, ni avec ce généreux patriotisme dont pourtant les stoïciens faisaient profession. Dans un autre endroit, Epictète nous représente encore le carnage des batailles comme une chose indifférente : il dit qu'Agamemnon, s'il eût été vraiment sage, n'aurait point dû s'affliger de la défaite des Grecs par les Troyens, ni de leur déroute (*Ibid.*, *l.* III, *c.* 22, § 4). Je ne puis me dispenser de rapporter ici une note du traducteur anglais sur ce passage : *La doctrine des stoïciens, défendant la pitié et la compassion comme des faiblesses, apprenait aux rois à regarder le bonheur de leur peuple et le massacre de leurs soldats comme des choses qui leur étaient absolument indifférentes* (1).

A l'égard des malheurs ordinaires et des misères communes de la vie humaine, Epictète en parle toujours comme si ce n'était rien pour nous; en voici un exemple entre mille : *Un fils est mort : qu'en est-il arrivé? un fils est mort. Rien de plus? rien du tout... Un vaisseau a péri : qu'en est-il arrivé? un vaisseau a péri... Il a été mis en prison : qu'en est-il arrivé? il a été mis en prison.... Mais c'est un malheur, dira-t-on. Point du tout : Jupiter a voulu que ces événements ne fussent point des maux; ou, si vous les regardez comme tels, il vous en a donné le remède : ne vous plaisez-vous pas en ce moyen? la porte est ouverte : homme, sortez, et ne vous plaignez plus* (*Ibid.*, *c.* 8, § 2). Quoique ce philosophe parle avec beaucoup d'indifférence de ces événements fâcheux, comme s'ils n'étaient rien, il semble pourtant avouer tacitement qu'ils peuvent causer assez de chagrin pour rendre la vie insupportable; et alors il est d'avis qu'on la quitte, si elle devient à charge.

Le stoïcien conséquent dans sa conduite ne doit guère se permettre d'avoir pour les malheurs d'autrui cette charitable commisération dont la nature et la religion nous font une loi; il doit étouffer tout sentiment d'affection naturelle. Epictète blâme Homère de nous représenter Ulysse assis sur la cime du rocher, pleurant et soupirant de douleur parce qu'il était éloigné de sa femme. *Ulysse n'était pas un vrai sage*, dit-il, *s'il eut tant de faiblesse* (*Ibid.*, *c.* 24, § 1).... *Le sage*, dit-il ailleurs, *ne pleure point, ne soupire point, ne crie point* (*Ibid.*, *l.* II, *c.* 13, § 2). Il donne pourtant ce conseil dans son Manuel : *Si vous voyez quelqu'un pleurant de chagrin parce que son fils est mort ou absent, ou parce qu'il a mal réussi dans ses affaires, que cette apparence ne vous rebute point : faites semblant d'entrer dans sa douleur; donnez-lui des consolations; portez la complaisance jusqu'à pleurer avec lui : prenez garde néanmoins que cette douleur extérieure ne passe dans votre cœur* (*Enchirid.*, *c.* 16). Quelle étrange philosophie est-ce là! Ils feront semblant de compatir aux maux de leurs amis, mais ils auront grand soin qu'il n'y ait dans leur cœur aucun sentiment analogue à cette apparence trompeuse!

Ainsi les stoïciens, affectant une grandeur d'âme plus qu'humaine, étouffent toutes les affections de la nature. Epictète compare la mort d'un ami à une vieille marmite que l'on a cassée par accident. *Devez-vous mourir de faim*, demande-t-il, *parce que vous avez cassé la vieille marmite dans laquelle vous prepariez votre manger? N'en achetez-vous pas plutôt une autre, sans perdre le temps à de vaines lamentations* (*Dissert.*, *l.* IV, *c.* 10, § 5)? Qui peut entendre sans indignation une comparaison aussi indécente de la mort d'un ami chéri et estimé? L'empereur Marc Antonin ne pouvait pas être si inhumain; il faisait céder la philosophie à la nature; il pleurait la mort de son vieux tuteur; et lorsque ses courtisans lui rappelaient les principes de fermeté et de courage que le stoïcisme inspirait : *Souffrez que je sois homme*, leur répliquait le pieux Antonin : *ni la philosophie ni la dignité impériale ne sauraient étouffer*

(1) Note marginale de miss Carter, dans sa traduction anglaise d'Epictète.

dans moi les sentiments de la nature (1). Caton d'Utique, très-rigide stoïcien, porta jusqu'à l'excès la douleur que lui causa la mort de son frère Cæpio. Sur quoi Plutarque observe qu'en cette occasion il se montra meilleur frère que bon philosophe, non-seulement en embrassant le corps mort de ce frère chéri, mais encore par les dépenses extravagantes qu'il fit pour ses funérailles; ce qui fut blâmé avec raison comme une conduite peu convenable à la modération accoutumée de Caton. Mais elle était bien plus blâmable, cette philosophie hautaine dont on ne pouvait adopter et suivre les principes sans renoncer aux plus tendres affections de l'humanité. Notre divin Sauveur pleurant Lazare son bon ami, et les sentiments de douleur dont son cœur était pénétré lorsqu'il prévoyait les malheurs des Juifs et la destruction de Jérusalem, sont des marques frappantes d'une âme également tendre et élevée, qui alliait la noblesse des sentiments avec les plus douces affections de la nature humaine. O qu'il est beau, qu'il est grand, le modèle de perfection qui nous est présenté dans la vie de Jésus-Christ! qu'il est au-dessus de la peinture vaine et fastueuse que les stoïciens, les plus excellents moralistes de la gentilité, nous font de leur prétendu sage!

§ 2. *Extrémité contraire.*

Du reste l'Evangile, en nous permettant les tendres mouvements de l'humanité et de la compassion, nous en défend l'excès : il prêche la modération en tout. Il faut être sensible : il faut ouvrir son cœur à la douleur dans les occasions où la douleur est raisonnable, mais il ne faut pas se livrer au désespoir. Les stoïciens au contraire voulaient que l'homme se roidît contre la nature, et surtout que l'on se montrât absolument insensible à la mort de ses proches et de ses amis. D'un autre côté, les lois et les coutumes de la Chine, et Confucius lui-même, semblaient autoriser la douleur la plus déraisonnable. Ce grand philosophe parut toujours fort sensible à la mort de ses proches, de ses amis et de plusieurs autres personnes; souvent même il se livra à une douleur excessive. L'ancienne coutume des Chinois voulait que l'on portât le deuil d'un père pendant trois ans; Confucius s'y conforma avec la plus grande rigueur. Il désapprouva un de ses disciples qui crut pouvoir se permettre d'abréger la longue durée de ce deuil, et il donna de grandes louanges à un empereur qui resta trois ans enfermé dans le bosquet où reposait la cendre de son père, et qui s'abandonna au chagrin jusqu'au point de ne prendre plus aucun soin des affaires du gouvernement, et même de n'avoir plus aucun commerce avec les personnes; il dit que les anciens rois qu'on estimait tant, en agissaient ainsi, et que dans le livre des Devoirs on lit que lorsqu'un roi mourait, son fils qui lui succédait se livrait pendant trois ans à la douleur, remettant le sceptre à un régent ou premier ministre, qui gouvernait à sa place (*Scientia sin. lat. expos.*, *l.* III, *part.* VII, *p.* 100 *et* 130). L'admirateur le plus partial de Confucius et des constitutions civiles des Chinois peut-il s'empêcher de reconnaître dans ces coutumes un excès déraisonnable en lui-même et préjudiciable à la société? Revenons aux stoïciens.

§ 3. *Doctrine des stoïciens sur le pardon des injures.*

Rien n'est plus beau que le pardon des injures et le support mutuel des faiblesses, des fautes et des imperfections des autres. Il est grand de ne témoigner que de la bienveillance à ceux mêmes qui nous ont offensés. Epictète et l'empereur Marc Antonin ont souvent prêché la perfection de cette vertu de la manière la plus forte et la plus persuasive. Les motifs dont ils se servent pour en persuader la pratique sont, à bien des égards, les mêmes que l'Ecriture sainte propose (1). Quelquefois pourtant ils outrent les choses, falsifient les principes, ou les portent à un excès qui leur devient préjudiciable. L'objet du chapitre VIII du premier livre des Dissertations d'Epictète est, comme le rapporte Arien, de montrer que nous ne devons point nous chagriner des erreurs d'autrui ni nous fâcher de leurs fautes : excellent précepte en soi-même, mais qui pose sur une base trop faible pour le porter, savoir, que *tout homme agit suivant sa persuasion ; que le vol même et l'adultère viennent de la fausse persuasion où sont les coupables qu'il est de leur intérêt de voler et de séduire la femme de leur voisin. Tant qu'ils pensent ainsi, ils ne peuvent agir autrement. Nous ne devons donc point nous fâcher contre eux ni chercher à les détruire, mais plutôt avoir compassion de leurs méprises, leur montrer leurs erreurs, afin qu'ils s'amendent. L'esprit étant mieux instruit, la volonté suivra ses lumières et agira d'une manière plus juste.* Voilà en substance ce qu'Epictète dit dans le premier paragraphe de ce chapitre. La réflexion de miss Carter sur ce passage est fort judicieuse : *Il arrive tous les jours que l'on fait ce que l'on sait être mal ; lorsqu'on laisse la passion aveugler le jugement, on n'en est pas moins coupable. La doctrine d'Epictète, dans cette occasion comme dans d'autres, contredit donc la voix de la raison et de la conscience : elle anéantit en même temps le mérite et le démérite; elle ne laisse lieu ni aux châtiments ni aux récompenses ; elle détruit l'approbation et le blâme, soit pour nous, soit pour les autres ; dans ce système on n'est jamais coupable ni envers les hommes ni envers le Créateur. Il n'est pas étonnant que de tels philosophes n'enseignassent pas qu'il fallait se repentir humblement devant Dieu.*

(1) Voyez la Vie de Marc Antonin, mise à la tête de la traduction anglaise de ses *Réflexions morales*, imprimée à Glasgow, pag. 13.

(1) Je ne pense pourtant pas qu'Epictète et Marc Antonin aient jamais proposé ce motif, sur lequel Jésus-Christ insiste particulièrement en ces termes : *Pardonnez aux hommes leurs offenses, et votre Père céleste vous pardonnera les vôtres ; mais si vous ne pardonnez point aux autres, votre Père ne vous pardonnera point.* Matth., VI, 14, 15.

§ 4. *Faux principes. L'ignorance.*

Epictète représente souvent l'ignorance comme la source de toutes nos fautes (*Dissert.*, *l.* I, *c.* 26, § 2; *c.* 28, § 2). L'empereur Marc Antonin répète souvent la même chose. *N'y a-t-il pas de la cruauté*, dit il, *à ne pas permettre aux hommes de se porter aux choses qui leur paraissent utiles et convenables? Or, c'est en quelque manière ne le pas permettre que de te fâcher contre eux quand ils pèchent, car alors ils pensent courir à leur bien. Mais ils se trompent, me diras-tu. Redresse-les donc et leur fais voir, sans les fâcher, en quoi ils se trompent* (*Réflexions morales*, *l.* VI, § 27). Mais souvent il serait inutile de vouloir les instruire, bien qu'il fût toujours louable de tâcher de leur faire sentir leurs fautes et de les ramener de leurs déréglements. Pour l'ordinaire, c'est moins par ignorance que par malice que l'on pèche. Si les hommes font mal, ce n'est pas qu'ils ignorent ce qui est bien : c'est qu'ils se livrent indiscrètement à leurs désirs; et le plus souvent il n'y a que la crainte qui puisse les retenir dans leur devoir. Marc Antonin était obligé lui-même d'en agir ainsi avec ses sujets, ou il eût manqué aux points les plus essentiels de l'administration.

Voici encore une maxime outrée qu'Epictète débite avec une pleine confiance, comme si c'était la perfection de la sagesse : *Lorsque quelqu'un vous offense, soit qu'il vous rende un mauvais office ou qu'il parle mal de vous, croyez qu'il agit et qu'il parle selon qu'il croit le devoir faire. Or, il n'est pas possible qu'il fasse ce qui vous paraît bon à vous : il suit ce qui lui paraît tel par rapport à lui. Si donc il juge sur une fausse apparence, c'est à lui qu'il fait tort, car c'est lui qu'il trompe* (*Enchirid.*, *c.* 42). Ce précepte peut être fort bon dans l'intention d'Epictète, qui cherche à prouver que les hommes doivent avoir de l'indulgence les uns pour les autres et se pardonner mutuellement leurs offenses, en supposant charitablement que chacun croit bien faire lors même qu'il fait mal. Mais le principe est faux : il y a mille occasions où la charité, quelque grande qu'elle soit, ne peut supposer une bonne intention à celui qui calomnie ou qui injurie; il faudrait être aveugle, ignorant et stupide au suprême degré, pour ne pas voir qu'il y a des hommes méchants et envieux qui calomnient, quoiqu'ils sachent que ce qu'ils disent est faux et injurieux.

C'est un principe de Socrate et de Platon que *toute erreur est involontaire, de sorte que l'homme n'est point volontairement méchant ou injuste dans ses actions.* L'empereur Marc Antonin enseigne la même doctrine. *Il ne faut point blâmer les hommes*, dit-il, *parce qu'ils ne pèchent jamais volontairement.... Si quelqu'un fait mal, c'est par ignorance et involontairement. L'âme n'est point volontairement ignorante; et si elle manque de justice, c'est encore contre son gré* (*Réflexions morales*, *l.* XII, § 12; *l.* XI, § 18). Cette façon de parler est plus charitable que juste, car il est certain que les gens qui se laissent dominer par l'orgueil, par l'envie, par l'avarice, l'ambition ou l'attrait des sens, commettent souvent des actions qu'ils savent être mauvaises et injustes; mais la passion l'emporte. Toutes les erreurs ne sont pas involontaires : car ceux qui, ayant occasion de s'instruire de leurs devoirs, négligent de le faire, sont coupables de ne pas profiter des moyens d'instruction qui leur sont offerts, et leur ignorance peut être dite volontaire. Dire que la volonté n'a jamais de part aux mauvaises actions et qu'elles procèdent toujours des erreurs involontaires de l'esprit, c'est faire l'apologie des plus grands crimes et en faire disparaître toute la difformité morale. Antonin, qui, comme on l'a dit, soutient que toutes les fautes sont involontaires, convient néanmoins qu'il a lui-même péché volontairement (*Ibid.*, *l.* V, § 5). Il avoue ailleurs que celui qui ment de son bon gré est un impie, parce que la nature universelle est la vérité et la cause de toutes les vérités; ce qui suppose évidemment que l'homme ment volontairement, quoiqu'il le nie en d'autres endroits d'après Socrate et Platon.

§ 5. *Prétendue nécessité des actions humaines.*

Une autre raison sur laquelle Antonin fonde le pardon des injures, c'est la nécessité des actions humaines. *Lorsque tu es choqué de la faute de quelqu'un*, dit-il, *examine-toi d'abord toi-même, et regarde si tu n'as jamais rien fait de pareil. Par exemple, si tu n'as jamais pris pour un véritable bien l'argent, les plaisirs, la vaine gloire, ou d'autres choses semblables. Cette réflexion dissipera, dans le moment, toute ta colère, surtout si tu te souviens en même temps que ce malheureux a été forcé de faire ce qu'il a fait : car comment pouvait-il s'en empêcher? Si tu le peux, arrache-le à cette force majeure qui l'entraîne* (*Ibid.*, *l.* X, § 35). Ce philosophe couronné, partisan de la fatalité, répète souvent la même chose : *Avec qui que tu te rencontres, dis en toi-même : Quelle opinion a cet homme-là des biens et des maux? Car s'il a une telle opinion de la volupté et de la douleur, et de ce qui les produit, de la gloire et de l'ignominie, de la vie et de la mort, je ne trouverai ni étrange ni surprenant qu'il fasse telle et telle chose, et je me souviendrai qu'il est forcé d'agir ainsi* (*Ibid.*, *l.* VIII, § 14).. *Ne te fâche point contre celui qui sent mauvais. Qu'y peut-il faire? Il est ainsi fait; c'est une nécessité qu'une telle odeur sorte de son corps* (*Ibid.*, *l.* V, § 28)... *Celui qui prétend qu'un méchant homme ne fasse point de mal, est aussi ridicule que celui qui voudrait qu'un figuier n'eût point un suc amer, qu'un enfant ne criât point, qu'un cheval ne hennît point, ou que telle autre chose nécessaire n'arrivât pas. Que peut y faire l'homme lorsqu'il a de telles dispositions.* Je ne nie pas que des comparaisons prises de la nécessité physique de certaines choses ne puissent exprimer avec assez de justesse la force de certaines habitudes vicieuses qui rendent l'âme incapable de faire le bien. Mais il ne faut pas pousser ces comparaisons trop

loin, comme si les méchants n'étaient pas coupables lorsqu'ils font mal, sous le faux prétexte qu'il ne leur est pas possible de faire autrement. *C'est une folie*, dit encore l'empereur Marc Antonin, *que de vouloir des choses impossibles. Or il est impossible que les méchants n'agissent pas comme ils font* (1). Cela est absolument faux à l'égard des nations particulières. Il n'y a pas une mauvaise action que l'homme méchant n'eût pu se dispenser de commettre dans les circonstances mêmes où il l'a commise.

§ 6. *S'il est vrai qu'un homme ne puisse pas en offenser un autre.*

Epictète et Antonin prétendent de plus que l'on ne nous fait jamais de tort, quelque chose que l'on nous fasse, d'où ils tirent un nouveau motif de supporter les offenses d'autrui. Epictète pose pour maxime, que de deux hommes l'un ne peut pas avoir tort, et l'autre être offensé (*Dissert.*, *l.* II, *c.* 13, § 2) : ce qui est une extravagance sensible des stoïciens : car la faute de l'un peut être la cause qui fait souffrir l'autre (2). Epictète dit de bonnes choses sur la patience; mais il se trompe dans les principes et dans les motifs qu'il donne à cette vertu. Selon lui, l'homme méchant ne peut faire aucun mal au sage. *Un homme*, dit-il, *ne peut faire ni bien ni mal à un autre ; et nous avons tort de dire en parlant des choses, que l'une nous blesse, que l'autre nous est nuisible* (*Dissert.*, *l.* IV, *c.* 5, § 4). Sa grande maxime sur cet article, c'est qu'*un homme ne peut nuire à l'autre, mais que chacun se fait du bien ou du mal à lui-même par ses propres actions* (*Ibid.*, *c.* 13, § 2). Maxime de Tyr, qui a fait une dissertation entière pour prouver qu'on ne doit point se venger des injures que l'on reçoit, se fonde surtout sur ce principe : que l'homme juste ne peut être offensé par les méchants, parce qu'il n'est pas au pouvoir de ceux-ci de le priver d'aucun bien réel, et que le sage est réellement impassible. Sénèque soutient la même chose dans le traité où il fait voir que le sage n'est point affecté d'aucune injure, *quod in sapientem non cadit injuria* (*Cap.* 15, 16). *Rien ne me peut faire tort*, dit l'empereur Marc Antonin, *parce que rien ne peut me porter à commettre une action déshonnête ou honteuse* (*Réflexions morales*, *l.* II, § 1). Et souvent il répète que nous ne devons point nous fâcher de l'injustice des hommes, parce qu'elle n'est point un mal pour nous. Cette considération, j'en conviens, est très-propre à modérer les transports de la colère et de la vengeance ; mais dans les principes des stoïciens elle détruit tout le mérite du pardon des injures, ou plutôt elle anéantit le pardon même. Car il n'y a point de pardon où il n'y a point d'offense. Il est bien plus raisonnable et plus grand de dire : *Cet homme m'a offensé, et pourtant je lui pardonne. Je ne lui veux aucun mal ; je suis même prêt à lui faire du bien toutes les fois que l'occasion s'en présentera.* Tel est le langage du chrétien.

§ 7. *Si rien n'est mal par rapport au tout.*

Presque tous les principes des stoïciens sont subtils et trop recherchés. Ce sont, pour la plupart, des spéculations outrées qu'il est difficile de ramener à la pratique de la vie commune. Rien n'est mal, disent-ils, par rapport à la nature universelle ; et ce qui n'est point mal par rapport au tout, ne l'est point non plus relativement à aucune de ses parties : donc tout est bien : donc chaque chose est bien : donc aucun particulier n'est jamais offensé : donc personne ne doit jamais se plaindre. C'est ce que l'empereur Marc Antonin veut faire entendre par ces paroles : *Ce qui ne nuit point à la ville ne nuit point aux citoyens. Quand donc tu crois qu'on t'a fait tort, sers-toi de cette règle pour le reconnaître : Si la ville n'est point offensée, je ne le suis point non plus. Et de quoi donc me plaindrais-je* (*Ibid.*, *l.* V, § 22)?... *Si le tout n'est point offensé, je ne le suis point non plus. Or qui peut offenser le tout* (*Ibid.*, § 36)? *On me tue, on me déchire, on me charge de malédictions. Que me fait tout cela? Cela empêche-t-il que mon âme ne soit toujours pure, prudente, sage et juste? Si quelqu'un, assis près d'une fontaine d'eau douce et claire, s'avisait de lui dire des injures, la fontaine en donnerait-elle moins son eau pure et claire? Et s'il y jetait de la boue et du fumier, n'aurait-elle pas bientôt lavé et dissipé ces ordures, sans en être gâtée?... En général, le vice ne nuit point au monde, et en particulier il ne nuit qu'à celui qui est le maître de s'en défaire quand il voudra* (*Ibid.*, *l.* VIII, § 55, 59). Marc Antonin semble oublier ici son grand principe. Le vice ne peut pas nuire à celui même qui le commet. Car ne nuisant pas au tout, il ne peut nuire à aucune partie du tout, et le méchant fait partie de l'univers. Il s'en faut beaucoup que le péché nuise au tout, suivant les principes des stoïciens : au contraire, il contribue à l'harmonie de l'univers, et il est conforme à la nature universelle (1).

Quand quelqu'un t'a offensé par son impudence, demande-toi à toi-même : Se peut-il faire que dans le monde il n'y ait point d'impudents? Non, cela ne se peut. Ne demande donc point l'impossible. Celui qui t'a offensé est du nombre de ces impudents qui doivent être nécessairement dans le monde. Pense de même sur un fourbe, sur un perfide et sur tout autre homme qui aura péché de quelque manière que

(1) *Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin*, liv. V, § 17. L'auteur du livre de l'*Esprit* nous apprend que Fontenelle regardait avec indifférence la malice des hommes comme un effet nécessaire de l'enchaînement universel des choses. Il devait donc regarder du même œil la vertu des honnêtes gens comme un effet nécessaire de l'enchaînement universel des choses. Fontenelle n'en tirait pourtant pas la même conclusion que Marc Antonin : car il prétendait qu'il fallait faire mourir les méchants comme on détruit les chiens enragés et les serpents. En effet la nécessité prétendue des actions humaines serait une mauvaise raison de supporter les méchants : car si l'homme peut se croire nécessité à mal faire, d'autres peuvent aussi se croire nécessités à punir les méchants.

(2) Voyez les notes de miss Carter sur cet endroit.

(1) Chrysippe disait que la vertu et le vice contribuaient à l'harmonie de l'univers comme la variété des saisons. Plutarch., *De repugn. stoic.*, Oper. tom. II, pag. 1050, edit. Xyl.

ce soit ; car dès le moment que tu te souviendras qu'il est impossible qu'il n'y ait pas dans le monde de cette race de gens, tu trouveras en toi plus de facilité à les supporter chacun en particulier (*Réflexions morales, l.* IX, § 45). Antonin prouve ainsi que les hommes vicieux et leurs mauvaises actions entrent, comme un ingrédient nécessaire, dans le plan de cet univers, auquel, sans eux, il manquerait une pièce essentielle. En conséquence il suppose que tout ce qui arrive, quel qu'il soit, tend à la prospérité et au bonheur de Jupiter dans le gouvernement du monde: car Jupiter ne saurait rien permettre qui ne contribue au bien du tout. Or supposer que chaque homme méchant en particulier et chacune de leurs actions injustes, soient tellement nécessaires dans le monde, qu'il serait moins parfait et Dieu moins heureux, s'il n'y avait ni méchants, ni vices, ni péches, c'est, à mon avis, une supposition fausse et injurieuse à la Divinité. C'est sans doute pour le bien et la perfection de l'univers et pour la gloire de sa providence que Dieu a fait des créatures raisonnables et libres, qu'il les gouverne suivant ces qualités qu'il leur a données, et que par conséquent, il les laisse agir librement lors même qu'elles font mal. S'ensuit-il que chacune de leurs mauvaises actions en particulier contribue au bien général et que c'est pour cela que Dieu les permet. Il est vrai que sa sagesse infinie en peut tirer quelque bien; le péché est néanmoins un mal de sa nature; il a des suites pernicieuses, et Dieu, nécessairement juste et saint, doit le haïr; ceux qui le commettent lui déplaisent, et il est conforme à sa droiture, à sa sagesse et à sa bonté de les punir suivant leur iniquité. L'homme juste et vertueux doit donc avoir le péché en horreur; et il peut, sans cesser d'être bon, désapprouver ceux qui le commettent.

§ 8. *Contradiction des stoïciens.*

Plusieurs des considérations proposées par Epictète et par l'empereur Marc Antonin, sont très-propres à réprimer la trop grande envie de censurer les actions des hommes, à les faire envisager du côté le moins défavorable, à leur supposer de bonnes intentions. Mais est-il permis, sous prétexte de réprimer les mouvements de la colère et de la vengeance ; est-il permis, dis-je, de déguiser la malice du vice, comme si ni Dieu ni l'homme ne devaient ni s'en fâcher ni le punir. C'est cependant la conclusion où tendent quelques-uns des passages de Marc Antonin que je viens de citer. Je crois bien que cet empereur philosophe n'aurait point avoué cette conséquence, et réellement il la contredit dans plusieurs autres endroits. Il soutient expressément que la malice particulière d'un individu n'offense que lui-même, et qu'il n'y a point d'injure ou de mauvaise action qui nuise au tout. Il dit ailleurs que *tout homme qui fait une injustice est impie; parce que la nature universelle ayant fait les animaux raisonnables les uns pour les autres, afin qu'ils se donnent des secours mutuels, celui qui viole cette loi, commet une impiété envers la Divinité la plus ancienne et la plus respectable... Celui qui ment volontairement est impie, parce qu'il fait une injustice en trompant. Celui qui ment involontairement est aussi un impie, parce qu'il rompt l'harmonie de la nature universelle, et qu'il se soustrait à la loi du monde en combattant contre la nature de l'univers ; car il combat contre elle, puisqu'il va tête baissée contre ses ordres, c'est-à-dire contre ses vérités fondamentales, et que, par le mépris qu'il a pour les secours que cette mère commune lui avait donnés, il s'est mis en état de ne pouvoir discerner la vérité d'avec le mensonge. Celui qui fait la volupté comme un bien et la douleur comme un mal est encore un impie ; car il est impossible qu'il n'accuse la nature d'avoir fait un partage injuste aux bons et aux méchants, puisqu'on voit ordinairement que les méchants sont dans les plaisirs et qu'ils possèdent tous les biens qui les procurent, tandis que les bons sont accablés de peines et de douleurs.... Tout homme qui ne regarde pas avec des yeux indifférents la douleur et la volupté, la mort et la vie, la gloire et l'ignominie, choses indifférentes aux yeux de la nature universelle, est manifestement impie* (*Réflexions morales, l.* IX, § 1). Tout ce passage suppose que l'homme offense le tout, ou la nature universelle, et que c'est en cela que consiste son impiété. Ce sage empereur se contredit donc, comme si la vérité devait sortir de sa bouche, même malgré lui.

§ 9. *Excellence de la morale évangélique sur le pardon des injures.*

J'ai insisté fort au long sur cette partie de la doctrine des stoïciens qui regarde le pardon des injures et l'obligation de rendre le bien pour le mal, parce que l'on a cru qu'elle approchait de la sublimité de la morale chrétienne sur le même objet. J'avoue que l'esprit de bienfaisance dicta leurs préceptes. J'ai fait voir aussi qu'ils se trompèrent dans les principes et les motifs. Ils prirent les uns et les autres dans le système de la fatalité et de l'enchaînement de toutes les choses ; ils dépouillèrent leur sage de l'humanité pour en faire un Dieu, et ils n'en firent qu'une statue insensible. Tout ce qu'ils enseignèrent de bon et de vrai, se trouve dans l'Evangile, sans le faux qu'ils y mêlèrent. On y trouve les motifs pris de la sagesse humaine et renforcés par d'autres motifs d'un ordre supérieur qui donnent un nouveau poids aux premiers. L'autorité de Dieu se joint à celle de la législation des hommes. Nous offensons Dieu, et Dieu nous offre le pardon à condition que nous pardonnerons aussi à ceux qui nous offensent. Ceux qui ne pardonneront point à leurs frères seront jugés avec toute la severite dont ils auront usé envers les autres. La parole de Dieu y est expresse (*Jacq.*, II, 13). Dieu nous a aimés jusqu'à livrer son Fils à la mort pour nous faire regagner son amour, dont le péché nous avait privés. Il offre les trésors de sa grâce aux pécheurs pénitents. Notre divin Sauveur nous a donné le plus parfait modèle de la charité. Il a pardonné sa mort à ses ennemis, et ses dernières paroles furent des expressions de tendresse et de

bonté pour ceux qui le faisaient souffrir. Quels motifs et quels puissants exemples pour porter les hommes à se pardonner réciproquement leurs offenses. L'Evangile nous peint en même temps, sous les traits les plus sensibles, la méchanceté du vice, l'atrocité du péché ; elle nous inspire la plus grande horreur pour toute sorte d'injustice : ce qui est de la dernière conséquence pour l'avancement de la vertu dans la société et la conservation du bon ordre dans le monde moral.

§ 10. *Rigorisme des premiers stoïciens.*

J'observerai, en finissant ce chapitre, qu'Epictète et l'empereur Marc Antonin sont de tous les philosophes stoïciens ceux qui ont porté plus loin la doctrine de la bienveillance universelle. Ils sont tous deux postérieurs à l'établissement du christianisme. La charité avait déjà été prêchée et d'exemple et de paroles par Jésus-Christ et par les premiers chrétiens, qui priaient pour leurs ennemis qui les persécutaient et pour leurs bourreaux qui les exécutaient. Les anciens stoïciens paraissent avoir eu une morale extrêmement rigide, et avoir avancé des maximes qu'il serait difficile de concilier avec celles de Marc Antonin sur le pardon des injures. Stanley nous a donné un portrait du sage des stoïciens dans son Histoire de la philosophie (*p.* 468, 2e *édit., Lond.*) : il ne fait point entrer cette vertu dans l'essence de la sagesse. *Le stoïcien*, dit-il, *n'est point miséricordieux ni facile à pardonner. Il ne remet rien des châtiments ordonnés par la loi : il sait qu'ils sont proportionnés à l'offense et rien de plus, et que quiconque pèche, pèche par malice. Le sage n'est donc point d'un caractère doux et bénin : car un homme de ce caractère est disposé à adoucir la rigueur des lois, et à croire que les châtiments sont toujours au-dessus des crimes ; mais le sage est persuadé que la loi est bonne, qu'elle est la droite raison, qui prescrit ce qu'on doit faire et ce qu'on ne doit pas faire.* Stanley renvoie pour les preuves à Diogène Laërce et à Stobée, mais sans désigner aucun passage en particulier. J'en désignerai quelques-uns ici (*Diog. Laert., lib.* VII, § 123; *Stob., Eclog. ethic. p.* 78, *edit. Plant*). J'y ajouterai l'apologie de cette doctrine par Sénèque. « La miséricorde, dit-il, est la faiblesse d'une âme trop compatissante pour la misère humaine. Si l'on exige cette compassion du sage, on doit aussi en exiger qu'il pleure et qu'il se lamente à la mort de ses amis. Voici, selon moi, la raison pourquoi il ne doit point pardonner. Qu'est-ce que pardonner? C'est remettre au coupable la peine qu'il a méritée. Mais le sage ne fait rien de ce qu'il ne doit pas faire et n'omet rien de ce qu'il doit faire. Il ne pardonne donc point la peine ou le châtiment qu'il doit exiger. Ce que l'on voudrait obtenir à titre de grâce, il l'accorde d'une manière plus honnête et sous un titre plus beau... Le sage pardonne en conseillant et en corrigeant. Sans pardonner, il fait comme s'il pardonnait. Celui qui pardonne avoue qu'il ne fait pas ce qu'il devrait faire.... car pardonner, c'est ne pas punir ce qu'on juge punissable. » *Misericordia vitium est animorum miseriæ nimis faventium : quam si quis a sapiente exigit, prope est ut lamentationem exigat, et in alienis funeribus gemitus. At quare non ignoscat dicam : constituamus nunc quoque quid sit venia, ut sciamus dari illam a sapiente non debere. Venia est pœnæ meritæ remissio... ei ignoscitur qui puniri debuit. Sapiens autem nihil facit quod non debuit, nihil prætermittit quod debet. Itaque pœnam quam exigere debet, non donat. Sed illud quod ex venia consequi vis, honestiori tibi via tribuit... Parcit enim sapiens, consulit et corrigit. Idem facit quod si ignosceret, nec ignoscit : quoniam qui ignoscit, fatetur aliquid se quod fieri debuit omisisse... Ignoscere autem est quæ judicas punienda non punire* (*De Clementia, l.* II, *c.* 6, 7).

Nous avons un exemple mémorable du rigorisme de la doctrine des stoïciens dans la personne du fameux Caton d'Utique, regardé comme le plus parfait modèle de la vertu stoïque. Nous avons son portrait fait de main de maître ; César, dit Salluste, était admiré pour sa clémence et sa facilité à pardonner. Caton était respecté pour son caractère sévère et inflexible : *Severitas dignitatem addiderat.* Les coupables trouvaient un asile assuré dans César et un juge rigide dans Caton, *malis pernicies* (*De Bello Catilinar.*, *c.* 55).

CHAPITRE XI.

Préceptes des stoïciens sur le gouvernement de soi-même. Ils parlaient beaucoup et en beaux termes de dompter les appétits de la chair et de régler les passions, et pourtant ils avaient une indulgence extrême pour la concupiscence. Ils faisaient peu de cas de la pureté et de la chasteté. Du suicide. Les plus sages des païens et la plupart des philosophes modernes ont eu de faux principes sur le suicide. Conséquences pernicieuses de leur doctrine.

§ 1. *Morale des stoïciens sur le gouvernement des passions.*

Après avoir examiné la morale des stoïciens sur les devoirs réciproques des hommes les uns envers les autres, considérons leurs préceptes sur les devoirs de l'homme par rapport à lui-même, c'est-à-dire sur le gouvernement des passions. Rien de plus beau, rien de plus magnifique en apparence que le généreux mépris des stoïciens pour les plaisirs et l'insensibilité extrême qu'ils opposaient à la vivacité de la douleur. Ils enseignaient qu'il fallait dompter ses passions, les subjuguer, les soumettre aux lois de la raison et de la vertu : ils aspiraient à une perfection plus qu'humaine. Si pourtant nous examinons sérieusement l'ensemble de leur système moral sur les passions, nous y verrons une bassesse extrême d'un côté et de l'autre une prétendue grandeur portée jusqu'à l'extravagance.

Ce que j'ai observé concernant les autres philosophes, se trouve également vrai des stoïciens. Quoiqu'ils exaltassent en général la tempérance et la continence, quoiqu'ils déclamassent avec emphase contre l'amour

des plaisirs sensuels, dans le fait ils s'abandonnaient comme les autres aux voluptés de la chair, paraissant presque ne faire aucun cas de la décence et de la pureté. J'en ai déjà dit quelque chose dans les chapitres précédents. Ce vice détestable et contre nature, si commun parmi les philosophes, comme on l'a vu ci-devant, était traité de pratique indifférente par les principaux des anciens stoïciens, tels que Zénon, Chrysippe et Cléanthe (*Sextus Empyr., Pyrrhon. Hypotyp., l.* III, *c.* 24). Et quelques-uns des chefs de cette secte firent bien voir par leur conduite qu'ils pensaient ainsi : Zénon, le fondateur des stoïciens, se permettait ce vice sans scrupule. Diogène Laërce nous assure pourtant qu'il en usait peu, παιδικοῖς ἐχρῆτο παυλῶς (*Lib.* VII, § 18; *vid. Menagii observ. in Laert., p.* 273, *edit. Westen*); mais Antigone Cariptius, cité par Athénée, prétend qu'il y était très-adonné. Cependant Zénon passait pour un modèle de vertu, recommandable par sa gravité, son austérité, sa patience et sa tempérance. Les Athéniens firent un décret mémorable en sa faveur, qu'on peut voir dans Diogène Laërce (*lib.* VII, § 10, 11, *de Vit. philos.*), dans lequel ils témoignaient qu'il avait enseigné pendant plusieurs années la philosophie dans leur ville, qu'il avait formé la jeunesse à la vertu et à la sobriété et que sa vie avait été un exemple constant des mœurs les plus excellentes. Sa conduite leur paraissant aussi sage que sa doctrine, ils lui décernèrent des honneurs dignes de lui, une couronne d'or à cause de sa vertu et de sa tempérance, un mausolée élevé aux dépens du public, et deux colonnes sur lesquelles on grava ce décret pour en conserver la mémoire. Ce décret prouve que les païens n'avaient pas beaucoup d'estime pour la chasteté ni pour la continence et que l'on pouvait passer pour un sage à leurs yeux, quoique l'on fût souillé de vices honteux. Cicéron regardait Aristippe et Socrate comme des hommes d'une vertu extraordinaire et presque divine (*De Offic., l.* I, *c.* 41, *edit. Davis.*). Quel que fût Socrate, on sait qu'Aristippe se livrait sans scrupule à toutes sortes de voluptés. Epictète ne loue-t-il pas Diogène, le cynique Diogène, comme un modèle accompli de toutes les vertus ? Si ces rigides moralistes se trompaient dans un point sur lequel la nature semblait devoir les éclairer suffisamment, pouvait-on s'en rapporter à leurs leçons dans les points plus difficiles. Et quel code de morale eussent-ils enfanté, s'ils eussent été chargés d'interpréter la loi naturelle selon les lumières de leur raison, sans aucun secours surnaturel? Le fameux stoïcien Chrysippe soutient, dans son *traité de la République* (*Apud Sext. Empyr., Pyrrhon. Hypotyp., ubi supra*) que le commerce d'un père avec sa fille, d'une mère avec son fils, d'un frère avec sa sœur, n'a rien de contraire à la raison. Sextus Empyricus, Diogène Laërce (*Lib.* VII, § 188; *vid. Menagii observat., ubi supra*, *p.* 277, 278) et Plutarque (*De stoïc. Repugn., Oper. t.* II, *p.* 1044, *F*; *p.* 1045, *A*, *edit. Xyl.* 1620) s'accordent à lui imputer cette assertion. Une de ses raisons, c'est que, les brutes en usant ainsi, il ne peut rien y avoir dans une telle pratique qui soit contraire à la nature. Diogène Laërce rapporte encore que Chrysippe fut accusé d'avoir rapporté dans son commentaire sur l'ancienne physiologie, plusieurs contes obscènes de Jupiter et de Junon, comme s'ils eussent été des débauchés, plutôt que des dieux (*de Vit. philosoph., l.* VII). On lit dans le même historien des Vies des philosophes, que Zénon, dans son *traité de la République*, ouvrage très-estimé, et Chrysippe dans son traité sur le même sujet, proposèrent la communauté des femmes, comme Platon et Diogène l'avaient proposée avant eux (*Idem, ubi supra*, § 131). On ne doit pas s'étonner après cela que les stoïciens enseignassent, comme ils le faisaient suivant le rapport de Sextus Empyricus, qu'on pouvait sans crime avoir commerce avec une courtisane et s'en faire un amusement, ou plutôt un métier. Mais il faut dire à la louange d'Epictète et de l'empereur Marc Antonin, qu'on ne trouve point de pareilles maximes dans leurs écrits. Epictète compare les hommes adultères à des frélons que l'on doit écraser. Il conseille de s'abstenir autant qu'il est possible de l'usage des femmes avant le mariage; mais c'est en des termes si faibles qu'on sent qu'il ne regarde pas la licence en ce point comme une faute, pourvu qu'elle se contienne dans les termes de la loi, c'est-à-dire que l'on n'ait commerce qu'avec les courtisanes autorisées par les lois (*Dissert., l.* II, *c.* 4, *et Enchirid., c.* 32).

Ces exemples suffisent pour montrer que les stoïciens, malgré leur mépris apparent pour les plaisirs, étaient assez relâchés et dans leurs maximes et dans leur conduite à l'égard de la pureté, cette précieuse vertu, le plus bel ornement de la nature raisonnable; et que, dans plusieurs occasions, ils n'avaient aucun égard à la pudeur, qui semble avoir été mise dans le cœur de l'homme pour lui servir de défense contre les attraits de la sale volupté qui déshonore l'âme humaine.

§ 2. *De l'ivrognerie.*

L'ivrognerie est un autre vice que l'on peut reprocher avec raison aux stoïciens. Zénon, leur chef, était lui-même un grand buveur (*Diog. Laert., De Vit. philos., l.* VII, § 26; *Menagii obs. in Laert., p.* 276, *edit. Westen*). Chrysippe mourut d'un excès de vin, à un sacrifice auquel il avait été invité par ses disciples (*Id., ibid.*, § 184). Caton d'Utique, qui passa pour avoir atteint la perfection de la vertu, était fort adonné à ce vice. Plutarque dit qu'il passait souvent les nuits entières à boire (*In Vit. Cat. min.*). Sénèque, dans son traité de la Tranquillité de l'âme (*Cap. ult.*), recommande de boire plus qu'à l'ordinaire dans certaines occasions, *liberalior potio*, et quelquefois même d'aller jusqu'à l'ivresse, *nonnunquam ad ebrietatem veniendum* : en conséquence il fait l'apologie de l'ivrognerie. Il rapporte l'exemple de Solon et d'Arcésilas qui buvaient avec excès. Il venait de parler de Caton, qui, fatigué du soin et des embarras des affaires publiques, trouvait dans le vin un agréable délassement.

On lui en fit un crime, dit Sénèque, *Catoni ebrietas objecta est*; mais, ajoute-t-il, il serait aisé de prouver que c'était plutôt une vertu qu'un vice dans Caton. *At facilitas efficiet, quisquis objecerit hoc crimen honestum, quam turpem Catonem.* Les stoïciens pensaient donc que leur sage pouvait s'enivrer, mais qu'il ne pouvait être abattu par le malheur : que son corps pouvait être plein de vin sans que son âme en fût blessée. Ils soutenaient que le sage était toujours maître de lui-même, soit qu'il fût pris de vin ou travaillé de la fièvre. Epictète nous représente comme une prérogative de l'homme arrivé à la perfection de la sagesse, d'être inaccessible à l'erreur et au vice dans quelque état qu'il soit, éveillé ou endormi, ivre ou à jeun, en santé ou malade.

§ 3. *Du suicide.*

Le suicide était encore une erreur dangereuse de la doctrine des stoïciens. Les autres philosophes l'admirent aussi; mais ils n'en firent pas un point particulier de leur système comme les stoïciens. Le suicide n'était pas seulement permis, selon eux, c'était un devoir moral dans certaines circonstances. Ils l'appelaient un essor de l'âme conforme à la raison, εὔλογον ἐξαγωγὴν, lorsque l'homme avait un juste motif de quitter la vie. Zénon, le fondateur des stoïciens, dit qu'il est raisonnable que l'homme sacrifie sa vie non-seulement pour ses amis et pour son pays, mais aussi pour lui-même, lorsque la mort peut mettre une heureuse fin aux tourments qu'il endure, par exemple lorsqu'il est attaqué d'une maladie incurable. Καὶ ἐν σωφροσύνῃ γένηται ἀλγηδόνι, ἢ πηρώσεσιν ἢ νόσοις ἀκάτοις (*Diogen. Laert., l.* VII, § 130). Caton, très-rigide stoïcien, tient ce langage dans Cicéron : « Si l'homme trouve que les biens de cette vie surpassent les maux, il est de son devoir de continuer de vivre. Mais s'il croit que les misères surpassent les avantages, ou s'il a lieu de craindre que cela n'arrive, il peut remédier à cet inconvénient ou le prévenir en se donnant la mort. » *In quo plura sunt quæ secundum naturam sunt, hujus officium est in vita manere : in quo autem sunt plura contraria, aut fore videntur, hujus officium est e vita excedere.* « Il est souvent du devoir du sage de quitter la vie, quoiqu'il soit très-heureux, lorsqu'il peut le faire à propos et pour quelque grand bien : c'est vivre conformément à la nature. » *Sæpe officium est sapientis desciscere a vita, cum sit beatissimus, et id opportune facere possit : quod est convenienter naturæ vivere* (*De Fin., l.* III, *n.* 18). Il faut observer que Caton, qui débite de telles maximes, posait pour principe fondamental de sa morale que tout animal désire naturellement de persévérer dans l'état qui est le plus conforme à sa constitution et à son bien-être, et qu'il a en horreur sa destruction et tout ce qui peut la causer (*Ibid.*, *n.* 5) : en quoi il suivait la doctrine des principaux stoïciens. Mais s'ils faisaient consister la perfection de la vertu à vivre suivant la nature, comment pouvaient-ils prescrire au sage de se donner la mort, ce qui est contraire à la nature.

Sénèque n'est pas plus d'accord avec lui-même en ce point qu'en plusieurs autres. Voici comment il parle du suicide. « Si le sage se trouve assailli de peines et de chagrins qui troublent sa tranquillité, il quitte la vie. Il n'attend pas, pour la quitter, que le mal soit parvenu au comble. Il la quitte dès que la fortune commence à lui devenir suspecte. » *Si multa occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia emittit se : nec hoc tantum in necessitate ultima facit, sed cum primum illi cœperit suspecta esse fortuna* (*Epist.* 68, 70). Dans le traité où il se propose de justifier la Providence du malheur qui souvent accable les hommes les plus justes, il donne de grandes louanges à la mort généreuse de Caton, qu'il regarde comme une action glorieuse. A la fin de ce traité, il introduit Dieu parlant à l'homme et lui déclarant qu'il lui a donné un moyen sûr de se délivrer de toutes les misères, et qu'il y a mille chemins pour quitter la vie et se mettre promptement en liberté.

Cette doctrine paraît avoir été celle des Romains, surtout des gens de façon et de qualité. Pline l'Ancien nous représente la mort, lorsqu'elle vient à propos, comme un des dons les plus précieux de la nature, présent d'autant plus estimable que tout homme peut se la procurer lorsqu'il le juge à propos (*Hist. nat., l.* XXVIII, *c.* 1, *vers. fin.*). Pline le Jeune prétend que c'est la marque d'une grande âme de pouvoir examiner de sens rassis et suivant la raison, quand il convient de vivre ou de quitter la vie (*Epist., l.* I, *ep.* 22).

§ 4. *Morale d'Epictète sur le suicide.*

Epictète et l'empereur Marc Antonin, les deux plus excellents moralistes de la secte des stoïciens, prêchent souvent le suicide dans les termes les plus forts. Il est vrai néanmoins que le premier a des maximes qui semblent au premier abord lui être contraires, telles que celles-ci : *Mes amis, attendons Dieu : ne quittons point son service avant qu'il ne nous en donne le signal. N'allons point à lui avant qu'il nous appelle. Quant à présent, que chacun reste dans le poste où il a été placé : çà, ne quittez point la vie inconsidérément* (*Diss., l.* I, *c.* 9, § 4). Parlant encore de la résignation à la volonté de Dieu, il dit : *Est-ce ta volonté que je persévère plus longtemps dans l'existence que tu m'as donnée? j'y persévérerai avec une généreuse constance selon ton bon plaisir.... Mais n'as-tu plus besoin de moi? je pars. J'ai resté assez longtemps pour moi seul et non pour un autre : à présent je pars pour t'obéir.... Quel que soit le rang ou le poste où tu me places, je dirai à l'exemple de Socrate : Je mourrai mille fois plutôt que de le quitter. Quand tu m'enverrais dans une contrée où les hommes ne peuvent vivre conformément à la nature, j'y irais plutôt que de te désobéir, et je n'en sortirais que quand tu m'en donnerais le signal. Je ne t'abandonne pas : le ciel m'en préserve! Mais je*

vois que tu n'as pas besoin de moi (*Diss., l.* III, *c.* 24, § 5).

Cette morale peut avoir un bon sens ; mais je doute que, dans l'intention d'Épictète, elle fût aussi contraire à la doctrine du suicide qu'elle le paraît. Il professe d'attendre Dieu, jusqu'à ce qu'il reçoive le signal de quitter la vie. Mais il prétend que l'homme peut juger lui-même de ce signal, et regarder comme tel les infortunes, la douleur, le dégoût de la vie ; de sorte que, dans le fait, l'homme peut toujours se donner la mort quand il le juge à propos, en se persuadant que Dieu l'appelle à lui. *Ma maison*, dit-il, *est-elle pleine de fumée? si elle n'est pas insupportable, je resterai; si elle me devient trop à charge, je sortirai; car souviens-toi toujours que la porte est ouverte* (*Ibid.*, *l.* I, *c.* 25, § 2).... *Si la douleur vous est insupportable, la porte est ouverte. Si elle n'est pas au-dessus de vos forces, souffrez* (*Ibid.*, *l.* II, *c.* 1, § 3). Il donne pour règle générale *de se souvenir que la porte est ouverte. N'ayez pas plus de peur que les enfants : lorsque le jeu cesse de leur plaire, ils disent : « Je ne joue plus. » Imitez-les ; dites comme eux, dans les mêmes circonstances : « Je ne joue plus ; » et partez. Mais si vous restez, ne vous plaignez pas* (*Ibid.*, *l.* I, *c.* 24, § 4). Il dit encore à l'égard de la mort de nos enfants, de la perte de nos biens, de l'emprisonnement et des autres malheurs de cette espèce, que *Jupiter a voulu que ces choses ne fussent point des maux, ou du moins qu'il en a donné le remède à ceux qui les jugent tels. Allez donc, et ne vous plaignez point* (*Ibid.*, *l.* III, *c.* 8, § 2 ; *l.* IV, *c.* 1, § 12)... *La mort d'un pendu n'est pas aussi insupportable qu'on le dit. Car lorsqu'un homme s'est persuadé qu'il doit quitter la vie, la raison lui dit de se pendre, et il le fait* (*Ibid.*, *l.* I, *c.* 2, § 1).

§ 5. *L'empereur Marc Antonin.*

Marc Antonin est du même sentiment qu'Épictète, et il l'exprime à peu près de la même manière. Une chose qui mérite l'attention du sage, et dont les enfants ne sont pas capables, c'est, dit cet empereur philosophe, d'examiner quand il est temps de quitter la vie (*Réflex. mor.*, *l.* III, § 1) : ce qui suppose qu'il peut être à propos pour l'homme de se donner la mort, et qu'il a le droit de le faire quand il le trouve bon. Il permet à l'homme de quitter la vie (Τότε καὶ τοῦ ζῆν ἔξιθι), lorsqu'elle n'est pas telle qu'il la désire. *Lors*, dit-il, *que ma maison est pleine de fumée, j'en sors ; il n'y a rien de fort extraordinaire en cela* (*Réflex.*, *mor.*, *l.* V, § 29). Il suppose un homme qu'une force supérieure empêche d'exécuter un projet glorieux, sans lequel la vie ne lui paraît plus digne de lui. Dans ce cas, il lui conseille de quitter la vie avec autant d'aisance et de sérénité qu'il aurait de satisfaction à voir ses vœux remplis. *Alors*, dit-il, *mourez avec plaisir* : ἄπιθι οὖν ἐκ τοῦ ζῆν εὐμενῶς. (*Idem, ibid.*, *l.* VIII, § 47.) Voici encore quelques sentences du même stoïcien qui présentent la même doctrine sous un autre aspect. *Quand tu auras mérité les noms de bon, de modeste, de vrai, de prudent et de magnanime, prends bien garde de les perdre... Que si tu t'aperçois que tu ne puisses pas les garder tous, retire-toi dans quelque coin que tu puisses défendre, ou sors même du monde entièrement, sans te fâcher, avec un esprit de simplicité, de liberté et de modestie, et sois content de pouvoir au moins faire cette belle action dans la vie, savoir d'en sortir courageusement* (*Ibid.*, *l.* X, § 8)... *Qui t'empêche d'être homme de bien et simple? Résous-toi seulement à ne plus vivre, si tu n'es pas tel. Car, sans cela, la raison ne veut pas que tu vives* (*Ibid.*, § 37). Gataker, dans ses remarques sur les Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin, blâme avec justice cette doctrine des stoïciens, comme peu conforme à la piété : *Dogma pietati parum consentaneum.*

Quelques-uns des plus célèbres philosophes de cette secte mirent leurs maximes en pratique. Diogène Laërce nous apprend que Zénon, étant fort vieux, se cassa un doigt en sortant de son école, et que ne pouvant supporter la douleur aiguë que cet accident lui causait, il s'étrangla (*De Vit. philos.*, *l.* VII, § 28) : Lucien dit qu'il se laissa mourir de faim (*In Macrob.*, *Op. t.* II, *p.* 473). Cléanthe suivit le même exemple, ne pouvant résister au violent mal de dents qu'il ressentait (*Diog. Laert.*, *l.* VII ; *Lucian.*, *ubi sup.*). La mort de Caton d'Utique est connue. Plutarque dit que le système des stoïciens porta beaucoup d'hommes illustres par leur sagesse à se donner la mort, afin d'être plus heureux (*Plutarch.*, *De comm. not.*, *advers. stoïc.* ; *Op. t.* II, *p.* 1063, *C*), c'est-à-dire pour se délivrer de la vie qui leur était à charge.

Ici la philosophie des stoïciens se trouvait en défaut sur un point de la plus grande importance ; et ce qui rendait leur doctrine encore plus fausse et plus absurde, c'est que, selon eux, la vertu suffisait pour rendre l'homme parfaitement heureux, et que le sage pouvait jouir du souverain bonheur au milieu des revers et dans les tourments les plus affreux. Car ils prétendaient que toutes les peines et les maladies corporelles, la pauvreté, le mépris et les autres choses semblables que le vulgaire appelle des maux, ne sont pas réellement des maux. Voici donc à quoi se réduit leur doctrine : Le sage parfaitement heureux, parce qu'il est impassible, est quelquefois obligé de mettre fin à sa vie, quoique très-heureuse, pour se délivrer de certains accidents qui ne sont pas réellement des maux, et qui ne sauraient en aucune façon troubler son bonheur. Quelle contradiction ! Plutarque en montre l'absurdité évidente.

Épicure, qui avait son sage comme les stoïciens, estimait aussi le suicide un moyen légitime de se délivrer du fardeau de la vie lorsqu'il devenait insupportable. Mais Épicure était plus conséquent que Zénon (*Cicer.*, *De Fin.*, *l.* 1, *c.* 15) ; car il regardait la douleur comme le souverain mal ; et, sous cet aspect, la mort, qui mettait fin aux misères de la vie, devenait un bien, quoique pour-

tant il fût obligé de convenir que l'homme en se donnant la mort renonçait au bonheur, car il n'admettait point d'autre vie après celle-ci.

§ 6. *Le suicide approuvé par les gymnosophistes de l'Inde.*

Les gymnosophistes de l'Inde avaient de meilleurs principes, quoiqu'ils les appliquassent aussi mal. Porphyre, dans le livre IV de son traité de l'Abstinence, leur donne de grandes louanges comme à des hommes divinement sages (Θεόσοφοι). Il dit d'eux qu'*ils supportent impatiemment la vie comme un esclavage qui leur est à charge; qu'ils se hâtent d'en avancer le terme en délivrant leur âme de la prison du corps; que souvent, lorsqu'ils paraissent jouir de la santé la plus brillante et n'avoir aucun sujet de se plaindre de la nature, ils quittent la vie de propos délibéré; ils communiquent auparavant leur dessein, sans en faire un mystère; alors on les estime heureux, et sans les en détourner chacun les charge de commissions pour ses amis de l'autre monde. Ces dispositions étant faites, ils s'étendent sur un bûcher auquel on met le feu, afin que leur âme sorte plus pure de leur corps; ils expirent ainsi en chantant des hymnes et attendant l'immortalité.* Voilà assurément un grand abus d'un principe aussi sublime que la croyance d'un bonheur éternel dans un autre monde. Il fait voir combien les plus sages païens sont sujets à se tromper dans les matières de la plus grande importance, puisque ceux qui passent pour être arrivés au suprême degré de la sagesse, de la pureté et de la vertu, se donnent eux-mêmes la mort par une fausse piété et un héroïsme abusif (1).

La morale de l'Ecriture sainte est bien plus estimable. Lorsqu'elle donne à l'homme l'assurance la plus complète de parvenir à une vie heureuse après celle-ci, lorsqu'elle l'encourage à supporter patiemment toutes sortes de souffrances et de tourments, et la mort même pour la défense de la foi et de la vérité, elle lui défend en même temps de mettre fin lui-même à sa propre vie, sous quelque prétexte que ce soit. Ainsi la religion chrétienne nous inspire une haute idée de la vraie piété et de la véritable vertu, sans donner jamais dans aucune extrémité.

(1) Plusieurs auteurs ont parlé du célèbre philosophe indien, nommé Calmus, qui se brûla lui-même en présence d'Alexandre le Grand. La même coutume est encore en usage aujourd'hui dans l'Inde. Les disciples de Fo, à la Chine, se donnent la mort, lorsqu'ils sont dégoûtés de cette vie, pour jouir plus tôt d'une meilleure (*Histoire de la Chine par du Halde*). Les bramins regardent comme pures et héroïques les âmes de ceux qui, méprisant la vie, se donnent généreusement la mort, soit en se jetant dans un précipice, soit en se faisant écraser sous les roues des chariots qui portent leurs pagodes en procession (*Vie de saint François Xavier par Bouhours*). Les anciens habitants des îles Canaries, qui adoraient le soleil et les étoiles, avaient aussi coutume, à certaines fêtes qu'ils célébraient en l'honneur de leurs dieux, dans un temple élevé sur la cime d'une montagne, de se précipiter dans un gouffre, par un principe de religion, en dansant et en chantant, pour aller jouir de la félicité que leurs prêtres leur promettaient pour récompense d'une si belle mort. (*Histoire de la propagation du christianisme*, par Millar, en anglais.)

§ 7. *Philosophes qui condamnèrent le suicide.*

Il y eut pourtant des philosophes célèbres qui désapprouvèrent le suicide. Sénèque en convient. « Vous trouverez des sages, dit-il, qui prétendront que l'homme ne doit point attenter à sa propre vie, et qui vous diront que c'est un crime de se tuer soi-même. » *Invenies etiam professos sapientiam qui vim afferendam vitæ suæ negant, et nefas judicant ipsum interemptorem sui fieri* (*Epist.* 70). Pythagore enseigne que l'homme doit regarder cette vie comme un poste qu'il ne doit point quitter sans l'ordre précis de Dieu, qui l'y a placé. *Vetat Pythagoras injussu imperatoris, id est Dei, de præsidio et statione vitæ decedere* (*Cicer., de Senect., n.* 20). C'était aussi le sentiment de Socrate et de Platon, comme il paraît par le dialogue qui porte le nom de Phédon. Socrate y observe que les dieux prennent soin de nous, que nous sommes leurs esclaves, que nous leur appartenons en propre. Or qui de nous ne trouverait pas mauvais que ses esclaves se donnassent la mort pour quitter son service; il est donc raisonnable de supposer que l'homme ne doit point sortir de la vie de propos délibéré tant que Dieu lui impose la nécessité de vivre et d'imiter en cela l'exemple de Socrate. On enseignait aussi, dans la doctrine secrète des mystères, que la vie était une espèce de prison dont il n'était pas permis de sortir avant que d'en avoir obtenu la permission du grand Juge (*Platon. Oper., p.* 377,, *edit. Lugd.*, 1590). Il n'est pas fort étonnant que l'on enseignât une telle morale dans les mystères qui étaient sous l'administration des magistrats, le suicide étant reconnu pour pernicieux à la société. En conséquence Virgile, dans le sixième livre de son Enéide, qu'il forma peut-être sur le plan des mystères sacrés, suivant la conjecture d'un célèbre écrivain, nous peint les homicides volontaires d'eux-mêmes souffrant dans les enfers la juste punition de leur crime.

Proxima deinde tenent mœsti loca, qui sibi lethum
Insontes peperere manu, vitamque perosi
Projecere animas. Quam vellent æthere in alto
Nunc et pauperiem et duros perferre labores!

(*V.* 434 *seq.*)

Les lois d'Athènes ordonnaient que la main de celui qui se serait tué lui-même serait coupée et brûlée séparément du reste du corps, comme pour punir le coupable même après sa mort (*Sam. Petit, in Leg. attic., l.*VII, *tit.* 1, *p.* 522). A Thèbes, le cadavre d'un homicide volontaire était brûlé avec infamie (*Zenob. ex Aristot., apud Sam. Petit, ibid.*). Les lois civiles des Romains défendaient aux parents de pleurer la mort de quiconque s'était tué lui-même, ni d'en porter le deuil; et son testament était nul. Cette loi ne regardait pourtant que ceux qui se tuaient pour échapper à l'infamie, *qui mala conscientia sibi manus intulerunt.* En toute autre occasion les Romains avaient de l'indulgence pour le suicide, suivant ce que dit Ulpien : *Quod si qui tædio vitæ, vel valetudinis adversæ impatientia et jactatione, ut quidam philosophi mortem sibi consciverunt, in ea causa sunt, ut*

corum testamenta valeant (1). Ceux donc qui se tuaient par dégoût de la vie, ou pour se délivrer de quelque maladie cruelle, ou même par vaine gloire, échappaient à la rigueur de la loi. Un fameux jurisconsulte donne encore une autre raison qui rend le suicide légitime, savoir, la honte d'avoir des dettes auxquelles on ne peut satisfaire, *pudorem æris alieni*.

§ 8. *Doutes et contradictions de quelques autres.*

Cicéron, grand philosophe et grand magistrat, ne paraît pas tout à fait d'accord avec lui-même en ce qu'il dit sur cette matière. Nous venons de voir qu'il approuvait le sentiment de Pythagore. Il s'en explique encore plus clairement dans le songe de Scipion. Paul Emile dit à Scipion : « Si Dieu ne brise les liens de ce corps mortel qui t'attachent à la vie, tu ne peux pas entrer dans le séjour des dieux. Tu dois donc, ainsi que toutes les personnes pieuses, retenir ton esprit dans cette prison corporelle, et ne pas permettre qu'il en sorte avant l'ordre de celui qui l'y a mis, de peur que l'on ne t'accuse d'avoir refusé de remplir la charge que Dieu t'avait imposée. » *Nisi Deus istis te corporis vinculis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest... Quare et tibi et piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis : nec injussu ejus a quo ille est nobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum a Deo defugisse videamur* (*Oper. Gronov.*, *p.* 1408, *Lugd. Batav.*). « Dieu, dit Cicéron dans un autre ouvrage, nous défend de sortir d'ici et de quitter notre poste sans son ordre formel. Mais, ajoute-t-il, lorsque Dieu donne une juste raison de partir, alors le sage quitte sa prison avec joie, comme un prisonnier que les lois et le magistrat délivrent de ses fers (*Tuscul. Quæst.*, *l.* I, *n.* 30). » Il suppose que ce fut là le cas de Caton. C'est permettre le suicide en plusieurs occasions, et autoriser les hommes à juger eux-mêmes des circonstances où ils prétendent que Dieu leur ordonne de quitter la vie : doctrine dangereuse pour la société. Le même philosophe, parlant des différents caractères des hommes, des conditions diverses et du génie particulier de chaque individu, dit que l'un peut se trouver obligé de se donner la mort dans les mêmes circonstances qui obligent un autre de vivre. Ainsi la mort était un devoir pour Caton, parce qu'elle était conforme à son caractère, auquel il convenait mieux de mourir que de voir le tyran (*De Offic.*, *l.* I, *n.* 31). Comparant encore la mort à un lieu de refuge contre les attaques de la douleur et du chagrin, il dit : « La loi que l'on doit suivre à l'égard de la vie est celle que les Grecs suivaient dans leurs repas, par laquelle chaque convive était obligé de boire ou de quitter la table. Si donc quelqu'un ne peut pas supporter les misères de la vie, il doit s'en délivrer par la mort. » *Mihi quidem in vita servanda videtur illa lex quæ in Græcorum conviviis obtinet, aut bibat, aut abeat... Sic injurias fortunæ quas ferre nequeas, defugiendo relinquas Tuscul. Quæst.*, *l.* V, *c.* 40, 41, *edit Davis.*). Je citerai encore un passage de cet illustre Romain. Dans une lettre à son ami Papirius Pœtus, il parle en faveur du suicide comme d'une chose légitime et louable, en exaltant la mort glorieuse de Caton. *Cæteri quidem, Pompeius, Lentulus tuus, Scipio, Afranius, fœde perierunt : at Cato præclare. Jam istuc quidem si volumus licebit* (*Epist.*, *l.* IX, *ep.* 18). Telle fut l'incertitude des philosophes païens dans les matières de la plus grande conséquence, et sur lesquelles ils avaient des notions assez raisonnables : il fallait une lumière surnaturelle pour dissiper leurs doutes. Faute de ce secours ils variaient et se contredisaient sans cesse.

Les platoniciens eux-mêmes n'étaient pas tout à fait d'accord entre eux sur le suicide. Il y a quelques passages de Plotin où il semble permettre au sage de mettre fin à sa vie quand il le juge à propos. Platon s'exprime quelquefois d'une manière à faire croire que telle était son opinion. Ficin, qui avait étudié avec beaucoup de soin les écrits des platoniciens, dont il faisait grand cas, n'ose décider quel était leur vrai sentiment sur ce point (*In Plotin.*, *p.* 84.)

§ 9. *Incertitude des modernes sur la même matière.*

On trouve la même incertitude dans plusieurs auteurs modernes qui ont parlé du suicide suivant les seules lumières de leur raison, sans consulter la révélation. Quelques-uns ont cru le suicide permis. M. Blount, auteur des *Oracles de la raison*, a mis cette doctrine en pratique, et la préface, qui est à la tête de son ouvrage, a été faite pour justifier sa mort. Il est vrai que M. Gildon, qui l'a composée, s'est rétracté depuis dans un livre contre les déistes, intitulé *le Manuel des Déistes*. L'auteur des *Lettres Persanes* y fait l'apologie du suicide. La *Question Royale* est une petite brochure française en faveur du suicide; et dans un ouvrage périodique publié à Paris, intitulé *le Conservateur*, on soutient que le suicide n'est point contraire à la raison, quoique contraire à la religion. On trouve une réfutation complète de tous ces ouvrages dans le second tome de *la Religion vengée*, où *Réfutation des auteurs impies* (*Lett.* 10-18, *édit. de Paris*, 1757).

§ 10. *Le suicide est contraire à toutes les lois naturelles, divines et humaines.*

Je ne puis quitter cette matière qui me paraît de la plus grande importance, sans observer que le suicide est une impiété envers Dieu, l'auteur de la vie, qui a seul un empire absolu sur nous. Les anciens ont justement comparé l'homme à un soldat en faction qui ne doit pas quitter son poste sans l'ordre de celui qui l'y a mis. Il ne faut pas s'imaginer qu'un fâcheux accident qui nous arrive dans le cours de la vie soit un ordre de Dieu pour

(1) Ulpian., in leg. VI, de iniusto rupto, irrito facto Testamento; et Paulus Jurisc., a l. 2. XLV de Jure fisci.

en sortir ; au contraire, c'est une occasion qu'il nous présente d'exercer notre patience, notre résignation et notre courage. L'auteur de notre être nous a tellement faits, qu'il n'est pas en notre pouvoir de prolonger notre vie autant que nous le voudrions ; il ne nous est pas possible aussi de l'abréger à notre gré sans faire violence à la nature, ce qui est un crime. La loi de Dieu qui nous défend de tuer, regarde notre propre vie comme celle des autres. Il ne nous est pas plus permis de sacrifier notre vie de gaieté de cœur que d'immoler celle d'autrui. Au contraire, il paraît que la conservation de nous-mêmes est un précepte d'une nécessité encore plus rigoureuse que la conservation des autres qui dépend moins de nous que la nôtre ; car il est permis à un homme d'en tuer un autre lorsqu'il n'a absolument pas d'autre moyen de défendre sa propre vie contre un assassin qui l'attaque.

Le suicide est contraire aux devoirs de l'homme envers la société. L'homme en société n'est pas absolument son maître. Il est non-seulement sous la puissance de Dieu, ce qui est incontestable ; mais, comme membre du corps social ou politique, il a des relations de cette espèce qui fondent autant d'obligations réelles envers son roi, sa patrie et sa famille. Sa vie n'est plus à lui, et il n'a pas droit d'en disposer comme il lui plaît. Si un seul avait ce droit, tous l'auraient : si tous l'avaient, tous pourraient en user, et si tous en usaient, que deviendrait la société ? Mais si chacun pouvait disposer de sa vie qui n'est pas à lui, pourquoi ne pourrait-il pas disposer également de celle d'autrui ? Si l'on a droit de se tuer pour un malheur qui arrive, pourquoi n'aurait-on pas le droit de tuer son prochain quand on a lieu de craindre qu'il ne nous fasse du mal ou qu'il ne nuise à notre fortune ? Et si l'on admettait une pareille morale, que deviendrait la société ?

On vante la mort de Caton comme un acte de grandeur d'âme. Où est-elle, cette grandeur d'âme ? Ne pouvoir supporter la vue d'un tyran, ne pouvoir souffrir les misères de la vie, est-ce courage ou lâcheté ? C'est le propre d'une âme faible de fuir la douleur ; et il y aurait de la générosité à la supporter patiemment, suivant cette sentence d'un poëte latin :

> Rebus in adversis facile est contemnere vitam :
> Fortiter ille facit qui miser esse potest.

Du reste, le suicide, malgré l'apologie qu'en ont fait les anciens et les modernes, et malgré les exemples qui l'autorisent, est une action infâme, déclarée telle par nos lois, contraire aux préceptes les plus sacrés de la religion, aux droits les plus saints de la société dont nous sommes membres, et aux sentiments les plus forts de la nature humaine : car Dieu a mis dans nous l'amour de notre être pour l'opposer à cette pratique inhumaine.

Les stoïciens étaient donc de fort mauvais guides en fait de morale, par rapport aux devoirs de l'homme envers lui-même. C'est ce qu'on va voir d'une manière encore plus évidente par l'examen des principes fondamentaux de leurs systèmes, et des moyens qu'ils proposaient pour parvenir à la perfection de la sagesse et du bonheur.

CHAPITRE XII.

Les stoïciens prétendaient que l'homme pouvait parvenir dans cette vie au souverain bonheur, indépendamment de la vie future. La vertu, selon eux, suffisait pour rendre l'homme heureux. Examen de leur indifférence pour toutes les choses extérieures ; aveux contraires à leurs principes ; leur rigorisme impraticable ; son peu d'effet sur le peuple et sur eux-mêmes ; ils ne donnaient point une notion claire de la nature de la vertu qu'ils exaltaient avec tant d'emphase ; doctrine relâchée de plusieurs stoïciens, et d'un grand nombre d'autres philosophes sur la vérité et le mensonge.

§ 1. *But de la philosophie des stoïciens.*

Le but du système moral des stoïciens était de conduire les hommes à un bonheur complet. Cela leur était commun avec tous les autres philosophes ; et, comme le remarque Cicéron, c'était l'objet principal qui avait porté les hommes les plus célèbres dans tous les siècles, à s'adonner à l'étude pénible de la philosophie (*De Fin.*, *l.* III, *c.* 3 ; *Tuscul. Quæst.*, *l.* V, *c.* 1, *edit. Davis.*). Les stoïciens pourtant se flattaient plus que tous les autres d'avoir trouvé la route du bonheur. La vertu seule suffisait, selon eux, pour rendre les hommes parfaitement heureux dans cette vie ; et, pour appuyer ce principe, ils assuraient que toutes les choses extérieures étaient absolument indifférentes pour l'homme, et ne devaient l'affecter en aucune façon, n'étant rien pour lui et ne pouvant lui faire ni bien ni mal : οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς τὰ ἀδιάφορα (*Diogen. Laërt.*, *l.* VI, § 105, 106). Telles étaient la vie, la santé, le plaisir, la beauté, la force, les richesses, l'honneur, la noblesse, et leurs contraires comme la mort, la maladie, la douleur, la laideur, la pauvreté, le déshonneur, etc. Ces choses indifférentes qu'on ne devait ni craindre ni rechercher parce qu'elles n'étaient ni bonnes ni mauvaises, ne pouvant pas rendre l'homme heureux, elles étaient aussi incapables de troubler son bonheur. Dans ce sens tout était indifférent, la vertu et le vice seuls exceptés. Aucun philosophe n'a poussé ce stoïcisme plus loin qu'Épictète. Il en fait la base de toute sa morale. Ses plus belles maximes posent sur ce principe, qu'il n'y a de bien ou de mal que ce qui dépend de la volonté ; que ce qui est hors de nous ne saurait nous nuire ni nous être utile ; que ni la vie ni la mort, ni la santé ni la maladie, ni la douleur ni le plaisir, ni les richesses ni la pauvreté, ni l'honneur ni l'ignominie, ni la possession d'une femme, d'une nombreuse famille, d'un bon ami, d'un gros revenu, ni le manque de tout cela ne devaient exciter dans nous aucun désir ni aucune crainte : toutes ces choses n'étant rien pour nous, et ne pou-

vant contribuer en rien à notre bonheur.

§ 2. *Portrait de leur sage.*

C'est d'après ce principe que les stoïciens traçaient le portrait de l'homme qu'ils appelaient sage. Il avait tous les biens dans lui, ne manquait de rien, possédait tout ce qu'il désirait, et n'était jamais trompé dans ses espérances, parce qu'il ne désirait que ce qui était en son pouvoir, et ne craignait que les maux qu'il pouvait éviter. Le malheur, quel qu'il fût, public ou particulier, ne le touchait point. Ils allaient jusqu'à dire que le sage était parfaitement heureux, même au sein de la misère et dans les plus affreux tourments. Telle était la base de leur système. « Le sage de Zénon, » dit l'Orateur romain, « fût-il aveugle, faible, tourmenté d'une maladie aigüe, banni de sa patrie, sans parents, sans enfants et sans amis, au sein de l'indigence, ou même dans les tortures, il ne laisse pas d'être heureux, et même très-heureux. » *Sit idem (sapiens) cæcus, debilis, morbo acerbissimo affectus, exsul, orbus, egens, torqueatur equleo : quem hunc appellat Zeno? Beatum, inquit, etiam beatissimum* (*De Fin., l.* V, *c.* 28, *p.* 427, *edit. Davis.*). Le bonheur des stoïciens est tout entier au pouvoir de l'homme; la vertu en est la source. La vertu, par sa force et son excellence intrinsèques, conduit à un bonheur assuré, indépendant de tout ce qui est extérieur à l'homme dans cette vie, et même de toutes les espérances qu'il peut avoir pour une vie future. C'est là se faire une idole de sa propre vertu, et l'ériger en divinité. Aussi nous avons vu que quelques-uns d'eux, abusant étrangement de cette idée, égalèrent le sage aux dieux, et le mirent même au-dessus d'eux, à certains égards. Car les dieux, disaient-ils, sont bons et heureux par nature, et le sage l'est par choix. Les péripatéticiens soutenaient, comme les stoïciens, que la vertu était le bien suprême, et que l'homme juste et vertueux était heureux au milieu des peines les plus aiguës. Mais ils ne pensaient pas que cet état de souffrance pour le corps diminuât en rien la félicité de l'âme. Au moins c'est ainsi que Cicéron rapporte le sentiment des péripatéticiens. Ils croient le sage heureux dans les tourments, mais non pas très-heureux : *Beatum esse, at non beatissimum* (*Tuscul. Quæst., l.* V, *c.* 8, 14, *edit. Davis*). Et moi, ajoute Cicéron en les réfutant, je pense que s'il est nécessaire au vrai bonheur de ne point souffrir, celui qui souffre manque d'une condition nécessaire pour être heureux, et que par conséquent on ne peut pas dire qu'il le soit. *Si est quod desit, ne beatus quidem est.* En effet, si le bonheur renferme la jouissance de tous les biens sans aucun mélange de mal, et que l'on reconnaisse en même temps qu'il y a du bien et du mal réel dans les choses extérieures qui concernent particulièrement le corps, le sage ne pourra jamais se flatter ni de parvenir au bonheur, ni de le conserver, supposé qu'il y parvienne, parce que ces biens extérieurs ne dépendent pas de lui (*Ibid., c.* 10, *p.* 365). Ici les stoïciens semblent avoir l'avantage sur les péripatéticiens. Ils conviennent les uns et les autres que le sage est heureux dans cette vie ; car ils ne faisaient guère entrer la considération de l'autre vie dans leurs recherches sur la nature du bonheur. Ils conviennent encore que le bonheur est au pouvoir du sage. Mais les stoïciens, ne pouvant se dissimuler qu'il ne dépend pas de l'homme de posséder les biens sensibles ni d'être exempt des misères humaines, regardaient ces choses extérieures comme tout à fait indifférentes, et ne les faisaient entrer pour rien dans la notion du bonheur. Ces prétentions, quoique vaines et également contraires à la nature et à l'expérience, étaient au moins conséquentes à leurs principes, au lieu qu'elles ne s'accordaient point avec ceux des péripatéticiens; car, si la douleur est un mal, le sage qui souffre n'est point heureux ; au lieu que si la douleur n'est point un mal réel, le sage peut conserver sa félicité, malgré les tourments les plus affreux. *An vero certius quidquam potest esse quam illorum ratione qui dolorem in malis ponunt, non posse sapientem beatum esse cum equuleo torqueatur? Eorum autem, qui dolorem in malis non habent, ratio certe cogit, uti in omnibus tormentis conservatur vita beata sapientis* (*De Fin., l.* III, *c.* 13, *p.* 236, *edit. Davis*).

C'était un sentiment commun à tous les philosophes, que le sage était heureux au milieu des tourments : il eût été absurde et honteux de prétendre le contraire. Epicure lui-même, à qui il ne convenait guère d'affecter de si beaux sentiments, puisque la douleur était selon lui un très-grand mal, ne faisait aucune difficulté de soutenir que le sage eût été heureux dans le taureau de Phalaris. Théophraste pourtant, un des plus grands philosophes péripatéticiens, n'admettait point cette doctrine, qui lui semblait ridicule. Il était d'avis que les maux extérieurs, tels que la maladie et les tourments, rendaient la vie malheureuse, et qu'il y avait de la contradiction à supposer que l'homme fût heureux lorsqu'il était accablé sous le poids de tant de maux. Cicéron, qui fait cette remarque au sujet de Théophraste, ajoute qu'il ne s'en expliquait pas clairement, et qu'il fut néanmoins blâmé de tous les autres philosophes, seulement pour avoir paru tenir un sentiment contraire au leur, quoiqu'il ne l'enseignât pas ouvertement (*Ibid., l.* V, *c.* 26, *p.* 261 ; *Tuscul. Quæst., l.* V, *c.* 9, *p.* 361, *édit. Davis*). Ce qui porta les philosophes à affecter une si grande sublimité de sentiments, ce fut l'envie d'exalter les avantages de leur philosophie, qui rendait les hommes supérieurs à toutes les misères de la vie humaine. « Car, dit Cicéron, quel est le but que se propose la philosophie ? Elle ne se propose pas moins que d'armer contre les traits de la fortune ceux qui suivent ses lois, et de leur faire trouver en eux tout ce qui est nécessaire pour le bonheur, en un mot de les rendre parfaitement heureux. » *Nam quid profitetur philosophia ? O dii boni ! perfecturam se qui legibus suis paruisset, ut esset con-*

tra fortunam semper armatus, et omnia præsidia haberet in se bene beateque vivendi, ut esset semper denique beatus (*Tuscul. Quæst., l.* V, *c.* 7, *p.* 357, *edit. Davis.*). C'était là réellement où tendait la philosophie païenne. Elle voulait rendre l'homme parfaitement heureux dans cette vie, en le rendant parfaitement sage. Ce plan trop sublime pour la faiblesse humaine ne fut point rempli. Trop de difficultés s'y opposaient du côté de la nature et de la disposition des choses. L'expérience prouva combien les philosophes se flattaient vainement d'atteindre au vrai bonheur.

§ 3. *L'homme ne se suffit point à lui-même et la vertu seule ne saurait le rendre parfaitement heureux.*

Il est évident qu'à présent même que la raison est beaucoup perfectionnée par la lumière de la révélation, l'homme, quelque saint qu'il soit, est sujet à des vices et à des imperfections. Cependant jamais il ne fut meilleur en lui-même. La vertu trouva dans un monde aussi corrompu que le monde païen, des obstacles qui l'empêchaient d'agir comme elle eût voulu et de produire les effets qu'elle produirait aujourd'hui que nous vivons dans une économie plus parfaite. Elle est ici-bas environnée d'écueils et de tentations qui l'obligent à être sans cesse sur ses gardes, pour tenir les passions dans une entière soumission aux lois de la raison et de la religion. Comme nous tenons aux autres par les liens de la société, leurs maux deviennent souvent les nôtres, soit par l'intérêt que nous y prenons, soit parce que nous en recevons le contre-coup. Alors plus nous avons de vertu et de bienveillance, plus nous sommes sujets à éprouver des sensations désagréables en supposant que nous n'avons pas renoncé à l'humanité. Ajoutez à cela l'imperfection naturelle du corps, qui l'expose à la douleur et à la maladie. Le moindre dérangement dans l'économie animale suffit pour troubler la sérénité de l'âme et la livrer au chagrin et à la mélancolie. C'est ce qui est arrivé plus d'une fois aux hommes les plus vertueux et les plus excellents. Supposons encore le sage exposé à une longue suite de malheurs et de persécutions pour la cause de la vérité et de la justice : prétendre que dans de telles conjonctures il sera parfaitement heureux par la seule force de sa vertu, sans avoir d'ailleurs aucune vue ni espérance pour l'avenir, c'est une prétention absolument vaine, également contraire à la raison et à la nature. Il est si peu vrai que la vertu du sage suffise pour le rendre parfaitement heureux dans de telles circonstances, que Dieu même, si on pouvait le supposer dans la même condition, ne trouverait point en lui-même le principe d'un vrai bonheur. Je m'explique. Dieu est parfaitement heureux. Il n'y a que les athées qui le nient. Mais il ne le serait point, quelque saint et sage qu'il fût, s'il était sujet à la douleur et aux misères extérieures qui portaient les stoïciens à permettre au sage de se donner la mort pour s'en délivrer. Pouvaient-ils donner une preuve plus manifeste de la vanité de leurs prétentions que de recommander le suicide comme un remède expédient contre les maux de cette vie, eux qui affectaient un mépris absolu de tous les biens extérieurs, une insensibilité parfaite aux peines du corps et qui, dans les vœux qu'ils adressaient aux dieux, se glorifiaient d'avoir assez de force pour supporter aisément tous les malheurs qu'ils leur enverraient suivant les dispositions de leur providence. *Il est à remarquer*, dit miss Carter *qu'il n'y eut point de secte philosophique qui enseignât plus dogmatiquement et qui pratiquât plus fréquemment le suicide, que celle des stoïciens, quoiqu'ils enseignassent que les peines qu'ils cherchaient à éviter par cet acte de révolte contre la providence divine n'étaient point des maux. On voit par là combien cette horrible pratique contredisait les principes de soumission et de résignation à la volonté de Dieu, qu'ils affectaient en toute autre occasion* (1). Il résulte que leur morale en ce point était un vain et fastueux étalage de sentiments qui ne résidaient point dans leur cœur. Le mépris des biens temporels et de la douleur était seulement dans leurs paroles. Epicure ne tenait-il pas aussi le même langage que les stoïciens? Il n'est pas difficile d'affecter de beaux sentiments : les paroles ne coûtent rien. C'est la pratique qui coûte. Mais lorsqu'on n'a aucune espérance d'une récompense ou d'une félicité future, la grandeur d'âme se trouve bientôt en défaut, ou bien il n'y a que des hommes d'une trempe particulière qui en soient capables.

§ 4. *Indifférence prétendue des stoïciens pour les biens et les maux temporels.*

En vain les stoïciens affectaient une indifférence absolue pour toutes les choses extérieures : la nature parlait en eux et malgré eux : quelquefois elle leur arrachait des aveux qui, peu d'accord avec le rigorisme de leurs principes, les mettaient en contradiction avec eux-mêmes. Plutarque a rassemblé un grand nombre d'aveux de cette espèce dans ces deux traités intitulés, l'un *des Contradictions des stoïciens*, et l'autre *des Opinions communes entre les stoïciens*. Caton, dans Cicéron, ayant posé pour principe qu'il n'y a de bon que ce qui est honnête, et qu'il n'y a de mauvais que le déshonnête, *solum esse bonum quod honestum est, et id malum solum quod turpe*, n'est pourtant pas du sentiment des stoïciens à l'égard des choses extérieures, qui, selon eux, ne sont ni bonnes ni mauvaises, et ne contribuent absolument en rien à rendre l'homme heureux ou malheureux : il prétend qu'il y a une différence réelle entre elles ; que les unes sont estimables, et que les autres ne le sont pas, que les unes méritent d'être recherchées comme vraiment utiles, et que l'on doit éviter

(1) Introduction à la traduction anglaise d'Epictète, par miss Carter, § 26.

les autres comme nuisibles : *Non dubium est quin ex his quæ media dicimus, sit aliud sumendum, aliud rejiciendum* (*De Fin.*, *l.* III, *n.* 18) ; que les unes sont conformes à la nature, *secundum naturam*, et que les autres lui sont contraires. Diogène Laërce dit la même chose de la doctrine des stoïciens (*De Vit. philos.*, *l.* VII, § 102). Cicéron observe, dans le troisième livre de son traité des Lois, que les stoïciens appelaient commodes ou convenables les choses que les péripatéticiens et les philosophes de l'ancienne Académie appelaient bonnes, et qu'ils donnaient le nom d'incommodes ou de désagréables à celles que les autres appelaient mauvaises. C'est-à-dire, conclut l'Orateur romain, que les stoïciens changeaient les noms, et laissaient subsister la réalité des choses dans le même état (*C.* 13-21, *edit. Davis*). Il fait voir ailleurs qu'ils différaient plus des péripatéticiens dans la manière de s'exprimer que dans les choses mêmes qu'ils disaient (*De Fin.*, *l.* 4, *n.* 6, 8, 9). Cependant Cicéron, dans son traité des Offices, admet une différence réelle entre le système des péripatéticiens et celui des stoïciens, et il donne la préférence à celui-ci (*De Offi.*, *l*, I. *n.* 24 ; *l.* III, *n.* 4).

S'il y eut une véritable différence de sentiment entre eux : elle consistait principalement en ce que les péripatéticiens, en mettant le souverain bien dans la vertu, convenaient pourtant que les commodités ou les agréments de la vie étaient une espèce de biens qui contribuaient jusqu'à un certain degré au bonheur de l'homme. Au lieu que les stoïciens, d'accord avec eux sur le premier point, ne voulaient pas que les choses extérieures contribuassent en rien au bonheur de la vie. Il fallait bien qu'ils parlassent ainsi pour soutenir la félicité absolue et l'indépendance entière de leur sage. Mais rien n'est plus contraire à la nature et à l'expérience (1). On ne conçoit pas comment les stoïciens pouvaient oublier leur grand principe jusqu'à convenir que les choses extérieures étaient agréables ou désagréables, quoiqu'ils soutinssent qu'elles n'étaient rien pour le bonheur. C'est qu'ils ne pouvaient se dissimuler que, l'homme étant composé d'un corps et d'une âme, il fallait que ce qui était bon ou mauvais par rapport à l'une des deux parties composantes fût un bien ou un mal pour l'homme dans la condition présente de la nature humaine. L'empereur Marc Antonin répond à cela : *La douleur est un mal ou pour le corps ou pour l'âme. Est-ce pour le corps? qu'il s'en plaigne. Est-ce pour l'âme? mais il dépend de l'âme de conserver sa propre sérénité et sa tranquillité, et de ne pas juger que ce soit un mal. Car tous nos jugements, tous nos mouvements, toutes nos inclinations et toutes nos aversions sont au dedans, et il n'y a point de mal qui en approche. Réflexions morales*, *l.* VIII, § 28. Mais si le corps se plaint que la douleur est un mal, l'âme unie au corps n'est-elle pas obligée d'en convenir? Il est évident, dit Caton, que nous avons une horreur naturelle de la douleur. *Perspicuum est natura nos a dolore abhorrere* (*De Fin.*, *l.* III, *c.* 19, *p.* 257, *edit. Davis*). Caton était stoïcien. Comment pouvait-il soutenir, après un pareil aveu, que la douleur n'était pas un mal, et qu'elle n'empêchait pas l'homme d'être parfaitement heureux? Les stoïciens ne convenaient pas qu'elle fût un mal, ou plutôt ils ne lui donnaient pas ce nom, mais ils lui en donnaient d'autres équivalents : ils disaient qu'elle était dure, odieuse, désagréable, contraire à la nature, difficile à supporter. Ils niaient que l'homme auquel elle paraissait être un mal, fût vraiment courageux. Mais y a-t-il moins de force et de courage à convenir que la douleur est un mal, qu'à la dire désagréable, odieuse, contraire à la nature et difficile à supporter? Sont-ce les noms ou les choses qui inspirent de la crainte? *Dicunt illi asperum esse dolorem, molestum, odiosum, contra naturam, difficile toleratu. Tu autem negas fortem esse quemquam posse, qui dolorem malum putat. Cur fortior sit, si illud quod tale concedis asperum et vix ferendum putabit? Ex rebus enim timiditas, non ex vocabulis sequitur* (*Ibid.*, *l.* IV, *c.* 19, *p*, 321, 322).

§ 5. *Les Maximes des stoïciens rectifiées par l'Evangile.*

Les maximes des stoïciens ont un air de grandeur qui prévient. N'eût-il pas été plus utile à la morale de faire consister la force de l'âme non pas à être insensible, ce qui est une chimère, ou à nier que la douleur soit un mal, ce qui est mentir à la nature, mais à la supporter avec une modération et une constance dignes d'un être raisonnable? Antonin prétend que ce qui arrive indifféremment et aux justes et aux méchants ne saurait être ni un bien ni un mal, d'où il suit qu'il ne peut arriver aucun mal à l'homme vertueux. S'il en était ainsi, on n'aurait plus lieu de reprocher à la Providence les calamités du juste ni la prospérité des méchants. Mais tous ces raisonnements manqueront de force tant que les hommes auront du sentiment. Il est évidemment vrai que les honnêtes gens sont souvent exposés à souffrir des accidents très-désagréables et très-douloureux : quand ils refuseraient de les appeler des maux, ce mensonge changerait-il leur nature ou les empêcherait-il de les ressentir vivement? Le remède n'est pas de nier que la douleur soit un mal, mais de trouver des motifs de patience qui la fassent supporter : le plus puissant de tous est, sans contredit, l'espoir d'un avenir meilleur et d'un bonheur éternel dans une autre vie. Ce

(1) Le sentiment d'Aristote, suivi universellement par tous les péripatéticiens, était que, quoique la vertu fût le souverain bien, cependant les biens temporels étaient nécessaires au bonheur : car la nature ne se suffit pas à elle-même, et pour être heureux, il faut que le corps soit en santé, qu'il ait le nécessaire, et même l'agréable. (*Ethic. ad Nicom.*, lib. X, cap. 9 ; *Oper.* tom. II, p. 140, C, edit. Paris., 1629 ; *et Magn. Moral.*, lib. II, cap. 8, p. 184, *D.*) Posidonius et Panétius, deux grands stoïciens, abandonnèrent la doctrine de leur maître en ce point. Selon eux, la vertu ne suffisait pas pour rendre l'homme heureux, il fallait de plus la santé, la force et les biens nécessaires à la vie. (*Diogen. Laert.*, *De Vitis philosophorum*, lib. VII, § 128.)

motif n'entrait point dans le plan du stoïcisme.

Si tu es dans ce faux préjugé, dit encore le même empereur philosophe, *que ce qui ne dépend point de toi est un bien ou un mal, il est impossible que, ce mal venant à t'arriver, ou ce bien à t'échapper, tu n'accuses les dieux, et que tu ne haïsses les hommes qui seront ou que tu croiras la cause de ton malheur. Et voilà la source de toutes nos injustices. Au lieu que si nous étions bien persuadés que notre bien et notre mal dépendent uniquement de nous, il ne nous resterait aucun sujet ni de nous plaindre des dieux, ni de haïr les hommes* (*Réflex. moral.*, *l.* VI, § 41). Il répète souvent la même chose, et Epictète en dit autant. Je conviens que si les peines extérieures ne sont pas de véritables maux, nous n'avons aucun sujet de nous plaindre ni de Dieu, ni des hommes. Mais quand nous les regarderions comme des maux réels, nos plaintes en seraient-elles moins injustes? Ne savons-nous pas que Dieu nous envoie ces maux, ou que du moins il permet qu'ils nous arrivent, pour de bonnes raisons et des fins sages, et que quand il le jugera à propos, il les fera tourner à notre avantage. Si ce ne sont pas des maux pour nous, nous n'avons plus occasion d'exercer les vertus de patience et de résignation qui consistent à supporter l'adversité avec une âme égale. Au moins, dira-t-on, si l'on tient que les choses extérieures sont des maux, on sera porté à haïr les hommes qui seront ou que l'on croira la cause de son malheur? Cela pourrait arriver, si l'on n'avait pas d'excellentes raisons de supposer que les hommes ne sont à cet égard que des instruments dont Dieu se sert pour nous éprouver, pour nous faire exercer le pardon des injures, et donner au monde l'exemple de la plus éminente vertu, qui est de rendre le bien pour le mal : vertu excellente dont la pratique nous est si instamment recommandée dans les saintes Ecritures. Au lieu que suivant le système des stoïciens, l'homme n'est jamais dans le cas de pardonner, ni de rendre le bien pour le mal; car ou le sage ne saurait être offensé, si rien n'est mal par rapport à lui : ou, s'il regarde les injures et les peines comme des maux, il doit haïr les hommes, ou murmurer contre la Providence.

§ 6. *Les principes des stoïciens n'étaient que des spéculations impraticables dans le commerce de la vie.*

Quelques-uns des principes des stoïciens étaient si contraires au sens commun et aux opinions ordinaires, qu'ils étaient obligés d'y renoncer dans le commerce de la vie, ou lorsqu'ils s'engageaient dans les emplois et les affaires publiques, ne pouvant pas les mettre en pratique. Alors, dit Plutarque, ils parlaient et agissaient comme s'ils eussent cru que les choses extérieures fussent des biens ou des maux réels, et qu'elles contribuassent au bonheur et au malheur de la vie humaine. Sur quoi il rapporte un passage de Chrysippe, où il est dit que le sage parlera en public, et se conduira dans l'administration des affaires de l'Etat, comme si les richesses, la gloire et la santé étaient des biens. C'était avouer formellement que la doctrine des stoïciens à cet égard était tout à fait contraire à la bonne politique et impraticable dans la conduite ordinaire de la vie (*Epictet.*, *Dissert.*, *l.* II, *c.* 6, § 2).

Il y a plusieurs passages dans les livres d'Epictète, qui prouvent que les plus brillantes maximes des stoïciens, celles dont ils se glorifiaient le plus, n'avaient guère d'influence sur la conduite du peuple, ni même sur celle de ces philosophes à grands sentiments : *Montrez-moi,* dit-il, *celui que je cherche depuis si longtemps : un homme vraiment grand et sincère, jeune ou vieux* (*Ibid.*, *c.* 19, § 3) Le dix-neuvième chapitre du livre second de ses Dissertations est tout entier contre ceux qui ne sont philosophes que dans leurs paroles, et non dans leurs actions. C'est là qu'il demande à voir un vrai stoïcien. *Montrez-moi,* dit-il, *un homme d'une vertu vraiment stoïque, si vous en connaissez quelqu'un... Vous en trouverez mille qui ont sans cesse les maximes des stoïciens dans la bouche. En trouverez-vous un seul qui mette en pratique les principes qu'il semble avoir adoptés? Montrez-moi un homme malade et heureux, indigent et heureux, mourant et heureux, exilé et heureux, méprisé et heureux. Montrez-moi, de grâce, ce phénomène que je cherche depuis si longtemps. Si je vous demande trop, montrez-moi du moins un stoïcien qui approche du caractère qu'il devrait avoir. Accordez-moi cette grâce. Faites voir à un vieillard tel que moi, ce qu'il n'a encore jamais vu.*

Epictète se plaint avec raison de n'avoir jamais vu un vrai stoïcien, dont la conduite fût parfaitement d'accord avec les principes. Mais ce qu'il regarde comme un phénomène impossible, un homme heureux au milieu des douleurs de la maladie, dans la disgrâce, dans l'exil, au sein de l'adversité, au lit de la mort, le christianisme l'a produit dès sa naissance. Ce n'est pas que les premiers chrétiens pensassent comme les stoïciens sur les choses extérieures. Ils étaient bien éloignés de les regarder comme des choses absolument indifférentes, ou de penser qu'elles ne fussent pas des maux. Le principe de leur patience était bien plus noble. Ils étaient persuadés que les souffrances de cette vie n'avaient rien de comparable à la gloire qui les attendait dans l'autre monde, et que cette légère affliction qu'ils souffraient ici-bas et qui ne pouvait durer que quelques moments, leur assurait un bonheur éternel et infini (*Rom.*, VIII, 18; II *Cor.*, IV, 17). Soutenus et encouragés par ces glorieuses espérances et par la grâce du Saint-Esprit, ils se glorifiaient dans les tribulations : ils étaient, suivant l'expression de saint Paul, joyeux au sein de l'affliction, persécutés de toutes parts et toujours contents, opprimés sans se livrer au désespoir, n'ayant rien et comme possédant tout. L'espoir d'une éternité bienheureuse leur faisait faire des choses qui, sans lui, leur auraient paru impossibles. Le lec-

teur peut consulter sur ce sujet les passages cités au bas de la colonne (1).

§ 7. *Incertitude des notions philosophiques sur l'essence de la vertu.*

Une autre observation à faire sur la morale des stoïciens, c'est que, malgré les éloges magnifiques qu'ils faisaient de la vertu, ainsi que tous les anciens philosophes, et malgré les priviléges glorieux qu'ils lui attribuaient, cependant ils ne donnaient point une notion claire de la nature de cette vertu dont ils faisaient leur idole. Ils posaient pour principe de leur système moral, que tout animal désire de persévérer dans son état naturel; et que le souverain bien de l'homme et le principal devoir de la vertu est de vivre selon la nature : *congruenter naturæ convenienterque vivere*, ainsi que s'exprime Caton, en rendant compte de la doctrine des stoïciens (*De Fin.*, *l.* III, *n.* 5-7). Diogène Laërce dit de même, suivant les principes des stoïciens, que la fin de l'homme est de vivre suivant la nature (2). Du reste, c'était une maxime commune à tous les anciens philosophes, que la vertu et le bonheur consistaient à vivre conformément à la nature. Mais comme ils ne s'accordaient pas sur ce qu'ils appelaient la nature, ni conséquemment sur ce qui lui était conforme, ils avaient des notions différentes de la vertu et du bonheur. Les épicuriens disaient bien, avec les stoïciens, que la vertu et le bonheur consistaient à vivre selon la nature. Mais, comme, selon eux, l'amour du plaisir était le premier principe naturel d'action dans les hommes ainsi que chez les autres animaux, ils en faisaient la base de leur système moral, et ils lui subordonnaient tout le reste. Les cyrénaïques pensaient en ce point comme les épicuriens, avec cette différence qu'ils n'avaient pas des idées aussi nobles et aussi pures sur le plaisir. Plusieurs philosophes entendaient par la nature, la nature purement animale, telle qu'elle est commune à l'homme avec les brutes. Les stoïciens donnèrent dans cette méprise, et en conséquence ils entreprirent de justifier tout commerce incestueux. Cependant la plupart des stoïciens eurent des idées plus nobles de la nature; ils entendaient par ce mot la nature raisonnable et parfaite, c'est-à-dire que leur notion de la nature, l'élevant au-dessus de l'humanité qui ne saurait être exempte d'imperfections, était outrée, comme celle de leur sage. En effet, si nous jugeons de la nature humaine par ce qu'elle paraît être dans le plus grand nombre des hommes, lorsqu'ils sont parvenus à l'âge de raison, nous n'en aurons pas une idée fort avantageuse. La nature de l'homme, dans l'état où elle est à présent, n'est guère propre à servir de règle de vertu. Elle a besoin elle-même d'être rectifiée par une loi supérieure qui serve à juger de sa droiture, de sa corruption et de ses défauts intrinsèques. C'est pourquoi les plus sensés des stoïciens pensaient que pour juger de ce qui était conforme à la nature de l'homme, il fallait la considérer relativement à la loi de la raison et à la nature universelle.

Diogène Laërce rapporte plusieurs explications données par les principaux stoïciens de ce qu'ils appelaient vivre selon la nature (*De Vit. philos.*, *l.* VII, § 86-88). Il paraît qu'ils pensaient assez généralement, avec Chrysippe, que comme nos natures sont des parties de la nature universelle, vivre selon la nature ou vivre vertueusement, c'était vivre conformément à la nature universelle. Il me semble que cette explication n'offre point des idées claires à l'esprit, et qu'elle ne pouvait pas être d'un grand secours au peuple. Renvoyer les hommes à la connaissance de leur nature particulière et de celle de l'univers, lorsqu'ils cherchent à s'instruire de leurs devoirs, c'est leur imposer une tâche pénible, c'est les exposer à des méprises grossières. Voilà pourtant à quoi se réduisaient les leçons des hommes les plus éclairés de l'espèce. Caton, parlant en stoïcien, assure « qu'on ne saurait juger pertinemment du bien et du mal, si l'on ne connaît préalablement toutes les relations de la nature et même de la vie des dieux, et si l'on ne sait auparavant si la nature de l'homme est d'accord avec la nature universelle, ou si elle ne l'est pas. » *Nec vero potest quisquam de bonis et malis vere judicare, nisi omni cognita ratione naturæ et vitæ etiam deorum, et utrum conveniat necne natura hominis cum universa* (*De Fin.*, *l.* III, *c.* 22, *p.* 267, *edit. Davis*). Si Caton a raison, quelle vaste étendue de connaissances l'homme doit avoir, avant que d'être en état de distinguer le bien et le mal! O que la révélation divine était nécessaire pour nous épargner tant de peines et de travaux, dont le succès n'aurait pu répondre que très-imparfaitement à la grandeur et aux difficultés des recherches!

Les stoïciens et les autres philosophes disaient encore que la vertu était le beau ou l'honnête (1). C'était substituer un mot à un autre sans en éclaircir l'idée. Cicéron insiste beaucoup sur l'honnête dans son traité des Offices ou des Devoirs. « L'honnête, dit-il, est ce qui mérite d'être estimé pour soi-même, sans égard à l'utilité qui peut en revenir, et sans aucune vue de profit ni d'intérêt. L'honnête se connaît moins par la définition que j'en donne que par le jugement universel de tous les hommes, et surtout par la pratique des gens de bien, qui font plusieurs choses uniquement parce qu'elles sont convenables, justes et honnêtes, et quoiqu'il ne doive leur en revenir aucun avantage. » *Honestum id intelligimus quod tale est ut, detracta omni utilitate, sine ullis præmiis fructibusque, per seipsum possit jure laudari; quod quale sit, non tam definitione qua sum usus intelligi potest* [*quamquam aliquantum potest*] *quam communi omnium judicio, et optimi cu-*

(1) *Matth.*, V, 11, 12; *Act.*, V, 40, 41, XVI, 25; *Rom.*, 3-5, VIII, 17, 35-39; II Cor., IV, 7, 17; II *Tim.*, IV, 6 8.

(2) Ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

(1) C'est ce que les Grecs appelaient τὸ καλὸν et les Latins *honestum*.

jusque studiis atque factis, qui permulta ob eam unam causam faciunt, quia decet, quia rectum, quia honestum est, etsi nullum consecuturum emolumentum vident (*De Fin.*, *l.* II, *c.* 14, *p.* 122, *edit. Davis*). L'honnête est donc ce qui est approuvé par le jugement de tous les hommes et surtout par celui des sages, comme décent et louable par soi-même. Je conviens qu'il y a une beauté et une convenance dans certaines actions et certains caractères, qui se font sentir à tous les individus, de sorte que de telles actions et de tels caractères sont estimables et dignes de louanges au jugement de tout le genre humain. Si la nature humaine était dans l'état d'innocence et de pureté, ce principe pourrait s'étendre fort loin, il aurait une influence très-considérable sur les mœurs des hommes; et dans l'état de corruption où ils sont, il ne laisse pas d'être d'un grand usage en plusieurs circonstances. Cependant l'expérience et l'observation de tous les âges prouvent que le sens moral est sans cesse affaibli et dépravé par des opinions erronées, des passions vicieuses, de faux préjugés et un amour-propre insatiable, de sorte qu'il s'en faut beaucoup qu'il puisse servir de règle universelle en fait de morale. On l'a suffisamment prouvé dans le premier chapitre de cette seconde partie. On ne peut nier aussi qu'il n'y ait une étrange diversité d'opinions dans le monde concernant le juste et l'injuste, le bon et le mauvais, l'honnête et le déshonnête. Lorsque l'on entend dire à Cicéron qu'il faut s'en rapporter au jugement des honnêtes gens et des sages, pour savoir ce que c'est que l'honnête, que penser de Zénon, de Chrysippe et des autres principaux stoïciens, qui ne trouvaient rien d'indécent, rien de contraire à l'honnête ou à la beauté de la vertu, dans les impuretés les plus abominables, dans la pédérastie, l'inceste, la communauté des femmes, l'exposition des enfants faibles ou malades, le suicide : crimes affreux approuvés, exaltés et pratiqués par tant de philosophes, stoïciens, cyniques et péripatéticiens, et encore par les mages de la Perse?

§ 8. *Doctrine des philosophes sur la vérité et le mensonge.*

Concluons que le système des stoïciens, réputé le meilleur que la philosophie païenne ait produit, n'était rien moins que suffisant en morale; que loin d'être complet, il n'embrassait point l'universalité des devoirs, et qu'il était très-vicieux sur les objets de la plus grande importance. J'en ai allégué un assez bon nombre d'exemples; j'y en ajouterai encore un qui mérite la plus grande attention : il s'agit de la doctrine des stoïciens et des autres philosophes sur la vérité et le mensonge. Elle était fort relâchée. Ils pensaient que le mensonge utile était permis, et ils adoptaient cette sentence de Ménandre : *Un mensonge officieux vaut mieux qu'une vérité choquante*

Platon dit que l'on peut mentir lorsqu'on sent qu'il est à propos de le faire (1). Dans le cinquième livre de son dialogue de la République, il donne pour une maxime politique, que les législateurs et les chefs des peuples doivent souvent user du mensonge et de la dissimulation pour le bien de leurs sujets (2). Dans le troisième et le quatrième livre du même dialogue, il conseille à ceux qui gouvernent de faire usage du mensonge avec les ennemis et les citoyens de l'Etat, lorsqu'ils le jugent convenable au bien public Dans le second livre, il permet de mentir de bouche et non de cœur. Il appelle mentir de bouche parler contre sa pensée; et mentir de cœur, croire une fausseté. Les stoïciens suivaient les principes de Platon : leur sage pouvait mentir autant qu'il le jugeait à propos, sans pourtant approuver de cœur ou d'esprit le faux qui était sur ses lèvres, soit dans la guerre avec ses ennemis, et en vue de quelque avantage, ou pour se procurer tout autre agrément de la vie ordinaire (3). Maxime de Tyr dit que la vérité n'a rien de respectable en soi, si elle n'est pas utile à celui qui l'entend (*Diss.* 3, *p.* 35, *edit. Oxon.*, 1678). Il ajoute que le mensonge est souvent profitable et avantageux aux hommes, et qu'au contraire la vérité leur est souvent nuisible. Voilà encore une preuve de leur incertitude, ou, si l'on veut, de leur contradiction à l'égard du bien et de l'honnête. Platon rapporte et approuve une ancienne maxime qui dit que ce qui est utile est honnête, et que ce qui est nuisible est déshonnête (4). D'où il suit que le mensonge est quelquefois honnête, lorsqu'il est utile; et quelquefois déshonnête, lorsqu'il est nuisible. Marc Antonin, ce sage couronné, pensait mieux sur ce point que les autres philosophes. Il dit que l'honnête homme ne doit jamais parler ni agir contre la vérité connue; que son cœur doit être juste et toutes ses paroles vraies et sincères; que celui qui ment volontairement est un impie (*Réflex. moral.*, *l.* II, § 17; *l.* IV, § 33, 49; *l.* IX, § 9). Quelques-uns de nos sectateurs modernes du pur naturalisme, sont fort au-dessous de cet empereur païen, par leur doctrine sur cet article important. Ils pensent, comme maxime de Tyr, que la vérité n'est belle et estimable qu'autant qu'elle est utile (5).

Voilà ce que j'avais à dire de l'état du monde païen par rapport à la morale. J'ai fait voir l'insuffisance et l'imperfection de la doctrine enseignée par les plus grands législateurs et les philosophes païens les plus renommés pour leur savoir et leur sagesse. Les principes fondamentaux de la morale

(1) Ἐν δέοντι καιρῷ (*Plat. apud Stob.*, *serm.* 12).

(2) Συμφῶς τοῦτο δεῖ καὶ ἀπάτῃ χρῆσθαι. (*Plat.*, *Oper.*, *p.* 460, *D*, *edit. Lugd.* 1590.)

(3) Ἀνὰ μὲν ἀμφισβήτησιν... κατ' ἄλλας οἰκονομίας τοῦ βίου πολλάς. (*Stob.*, *Eclog. ethic. l.* II, *p.* 185, *edit. Plantin.*).

(4) Plato, *De Rep.* lib. V; Oper. p. 459, D, E, edit. Lugd. Ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν. Platon allègue cette maxime pour justifier l'usage qui permettait aux femmes de paraître nues dans les exercices publics, parce qu'il jugeait cette coutume utile à la république.

(5) Voyez surtout ce que dit Tindal sur cette matière. Je l'ai réfuté dans ma *Réponse au Christianisme aussi ancien que la création*, vol. I, chap. 7.

étant conformes à la saine raison, que les sages de la gentilité se flattaient d'avoir cultivée au suprême degré, on devait s'attendre qu'ils auraient donné aux hommes une règle complète de leurs devoirs. Il est arrivé tout le contraire. Malgré leur science et leur sagesse, ils altérèrent les plus solides principes de la loi naturelle et se trompèrent dans les matières de la plus grande importance (1). Locke avait bien raison de dire que *quelle qu'en fût la cause, il était évident par le fait que la raison humaine livrée à elle-même sans aucun secours supérieur, était un mauvais guide en fait de morale; qu'elle se trouva toujours en défaut dans ses recherches, et que jamais elle ne put tirer le corps entier de la loi naturelle de ses principes incontestables par des inductions claires et évidentes* (2). Ce savant, qui était lui-même un grand docteur de la raison, et qui connaissait bien toutes ses prérogatives, observe que *le peu qu'elle a fait jusqu'ici prouve assez que c'est une tâche trop pénible pour elle de former un plan de morale complet et revêtu de toute l'évidence dont cette science est susceptible* (3)... *On ne peut en disconvenir après l'expérience de tant de siècles. Est-ce faiblesse de la part de la raison? Est-ce abus de la part des passions? C'est l'un et l'autre, sans doute. Quoi qu'il en soit, lorsque notre divin Sauveur vint sur la terre, il trouva le genre humain plongé dans une telle corruption de mœurs et de principes, que la raison devenait chaque jour plus incapable d'y remédier... La morale variait avec les climats, et il n'y avait pas d'apparence que la raison pût jamais, par ses seules forces, la ramener à ses véritables principes* (*Christianisme raisonnable*). Ce grand ouvrage devait être l'effet d'une révélation divine extraordinaire. Dieu l'accorda au monde idolâtre. Arrêtons-nous un moment à considérer les avantages de cette grâce signalée.

CHAPITRE XIII.

Corruption déplorable des mœurs du paganisme au temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La réformation du monde idolâtre fut un des principaux objets de la mission du Sauveur. L'Evangile offrit aux pécheurs le pardon et le salut, à condition d'un retour sincère à Dieu, accompagné d'une foi vive, d'un vrai repentir et d'un amendement durable. Il leur offrit en même temps les secours nécessaires pour les soutenir dans la pratique de la vertu, et les motifs les plus propres pour les y engager. La morale évangélique surpasse de beaucoup tout ce que la sagesse humaine avait produit jusqu'alors en ce genre. Tableau abrégé de l'excellence des préceptes évangéliques concernant nos devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes. Puissants motifs qui donnent une nouvelle force à ces préceptes. La tendance naturelle de l'Evangile au progrès et à l'avancement de la vertu et de la sainteté, considérée comme une preuve de la divinité du christianisme.

§ 1. *État du monde païen à la naissance du christianisme.*

Les différentes considérations dans lesquelles je suis entré dans tout le cours de cette seconde partie, prouvent l'étrange corruption de mœurs des nations idolâtres, je dis même de celles qui passaient pour les plus civilisées et les plus savantes, lorsque le Sauveur du monde parut sur la terre. Dieu, dont la sagesse et la bonté sont infinies, avait beaucoup fait pour conserver parmi les hommes le sentiment et la connaissance de leurs devoirs. Ils avaient négligé les secours et les avantages qu'il leur avait donnés à cet égard. L'influence des passions vicieuses, des coutumes corrompues, des opinions erronées et des faux préjugés avait altéré en eux le sens moral et obscurci la loi divine qui avait été donnée aux hommes dès le commencement. Leur religion était aussi corrompue que leurs mœurs, et loin d'être un préservatif contre la dépravation générale, elle en était une des plus grandes sources. Les cérémonies de leur culte idolâtrique et les exemples de leurs faux dieux les portaient au crime. Les lois nationales étaient bien éloignées de la perfection d'une règle complète de morale. Souvent elles permettaient, ou même elles ordonnaient des choses contraires à la pureté de la religion et de la vertu. La morale des philosophes n'était pas meilleure : plusieurs d'entre eux adoptèrent des maximes vicieuses, et les confirmèrent par une conduite déréglée. Les plus sages se trompèrent dans les points importants : ils maintinrent le peuple dans son idolâtrie, et lui donnèrent des leçons d'impureté. Quelquefois aussi ils lui enseignèrent d'excellents préceptes ; mais une si belle doctrine faisait peu d'impression sur le peuple, qui la regardait comme une belle théorie de tel ou tel philosophe, et non comme une loi obligatoire pour les hommes. Ils manquaient d'une autorité divine propre à donner de la force et du poids à leurs leçons : car ceux qui prétendirent donner une origine céleste à leurs lois et à leurs instructions n'avaient point de preuves pour faire valoir leurs prétentions.

Cette condition déplorable du paganisme devint chaque jour plus corrompue, et la dépravation était parvenue au dernier degré dans tous les genres de méchanceté, lorsque l'Evangile fut publié parmi les nations. Saint Paul nous a laissé une description frappante de cet état affreux dans le premier chapitre de son Epître aux Romains. Ce qu'il y impute

(1) Je n'ai point parlé en particulier des philosophes de l'école d'Alexandrie, ou de la succession sacrée, comme on les appelait. Ils fleurirent longtemps après la naissance du christianisme. Quelques-uns eurent de très-beaux principes en fait de morale ; mais on ne peut pas les alléguer en preuve de ce que peut la raison par ses seules forces ; car on convient généralement qu'ils avaient connaissance des saintes Écritures ; et qu'ils perfectionnèrent leur morale sur celle du christianisme, quoiqu'ils n'en convinssent pas. Du reste, on peut consulter là-dessus la fin du chapitre 21, de la première partie de cet ouvrage.

(2) Locke, *Christianisme raisonnable*, en anglais, dans ses Œuvres, vol. II, p. 552, 3e édit.

(3) *Id.*, *ibid.* On trouve la même pensée dans un auteur moderne qui ne paraît pas fort prévenu en faveur de la révélation. *Morgan's Moral philosopher*, vol. I, p. 143, 144. J'ai cité ce passage dans le Discours préliminaire.

aux païens, surtout concernant les vices monstrueux et les impuretés contre nature dont ils se rendirent coupables, se trouve attesté par les plus célèbres auteurs du paganisme, philosophes, poëtes et historiens. Il est parlé en plusieurs endroits du Nouveau Testament de l'extrême corruption de mœurs des païens. Tantôt il y est dit qu'ils étaient ensevelis dans leurs péchés : saint Jean dit, d'une manière encore plus expressive, que le monde entier gisait dans l'iniquité (1).

Dieu, après avoir tant fait en faveur des hommes, pouvait justement les laisser périr dans leurs crimes. Mais sa bonté eut compassion des coupables sur le bord de l'abîme. Au temps marqué par tant d'illustres prophéties, lorsque le monde avait le plus grand besoin d'un secours surnaturel pour sortir de l'état déplorable où il était par rapport à la religion et à la morale, Dieu, par un effet de sa bonté et de sa sagesse infinies, envoya son Fils sur la terre pour sauver et racheter le genre humain, pour le retirer de l'abîme du péché et le faire rentrer dans l'état de la sainteté et du bonheur dont il était déchu. Depuis longtemps Dieu laissait les nations marcher dans leurs propres voies sans les rappeler à lui par une révélation nouvelle de sa volonté. Mais le mal étant parvenu au comble, Dieu se manifeste d'une manière plus éclatante que jamais, et ordonne à tous les hommes de s'humilier devant lui dans le repentir de leurs crimes. Dieu fait connaître combien il est irrité contre les crimes des hommes, et en même temps combien il est porté à leur faire miséricorde. L'Evangile fait comprendre toute l'atrocité de l'idolâtrie et l'énorme corruption des mœurs auxquelles ils se sont livrés. En leur montrant toute l'iniquité de leurs voies, il leur inspire une sainte horreur, une crainte salutaire de la juste vengeance de Dieu, et un désir ardent de rentrer en grâce. Le pardon est offert à tous les hommes. Ils sont sûrs de l'obtenir, pourvu qu'ils reviennent sincèrement à Dieu par Jésus-Christ, le grand médiateur qui leur a été donné. Une foi humble, un vrai repentir de leurs iniquités passées, une ferme et généreuse résolution de marcher dans les voies de la justice, suivant la volonté du Seigneur : voilà les conditions de leur réconciliation. A ce prix ils rentreront en grâce avec Dieu : à ce prix ils obtiendront les plus glorieux priviléges et une éternité de bonheur. La morale de l'Evangile répond à cette économie religieuse. Elle ne laisse ignorer aux hommes aucun de leurs devoirs. Dieu y entre dans le détail de tous les articles de la nouvelle alliance qu'il contracte avec eux, et par laquelle il leur promet une félicité éternelle pour récompense de leur fidélité à en remplir les conditions. Quelle heureuse nouvelle pour le monde apostat et pour des créatures prêtes à se perdre par leurs péchés ! Quelle marque éclatante de la bonté et de l'amour de Dieu pour le genre humain !

(1) I *Jean*, V, 19; *Ephés.*, II, 1-3; IV, 18, 19; V, 6, 7, 11, 12; I *Pier.*, IV, 3, 4; I *Thess.*, IV, 5, et autres passages du Nouveau Testament.

§ 2. *Excellence de la morale évangélique.*

Ces considérations me conduisent naturellement à entrer ici dans quelques détails sur l'excellence de la morale évangélique, telle qu'elle est enseignée dans les Livres saints. Les écrits de l'Ancien Testament sont pleins d'excellents préceptes sur les devoirs que Dieu exige de l'homme. Ils sont beaucoup plus anciens que la philosophie des Grecs et des Romains; et comme les Juifs étaient dispersés par toute la terre, leurs livres religieux durent être connus de toutes les nations, et l'on peut croire avec raison que les sages païens qui les connurent en profitèrent. Cependant les Juifs avaient une religion et des coutumes si différentes de celles de tous les autres peuples, qu'ils formaient comme une nation à part, malgré leur dispersion. Leurs docteurs voulant interpréter la loi et les prophètes, ils en pervertirent le vrai sens. Notre Sauveur Jésus-Christ leur reproche d'avoir corrompu plusieurs préceptes par leurs traductions puériles et ridicules, et d'avoir enseigné la fausse sagesse des hommes à la place de la loi divine. Le Fils de Dieu vint sur la terre pour établir le vrai sens de la loi et des prophètes, pour mettre dans un nouveau jour les préceptes de la morale, et leur donner toute la perfection, l'évidence et la force dont ils sont susceptibles, avec une sanction convenable. Il venait instruire les hommes dans la connaissance du vrai Dieu et de la vraie religion. Mais ce n'était là qu'une partie de la doctrine qu'il devait leur enseigner. Pour remplir entièrement l'objet de sa mission à cet égard, il leur donna un système complet de morale qui renfermait tous les devoirs, dans leur juste étendue, confirmant et renforçant ses préceptes par la sanction d'une autorité divine, par les motifs les plus puissants et les plus persuasifs, et par l'auguste exemple de sa propre vie. Il faudrait un volume entier pour développer le système moral de l'Evangile comme il le mérite. Mon dessein n'est pas de traiter cette matière avec tant d'étendue. Je me bornerai à en considérer les principaux chefs relativement aux devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes : ce que l'apôtre saint Paul comprend en trois mots lorsqu'il nous recommande de vivre *sobrement, justement et pieusement.*

§ 3. *Doctrine de l'Ecriture sainte sur la nature et les attributs de Dieu.*

Le premier de nos devoirs, tant pour son importance que pour son objet et son influence sur tous les autres, est le culte de Dieu. L'idée que nous avons de l'Etre suprême sert de base aux devoirs qu'il exige de nous. Il ne nous est pas possible de nous former une idée plus juste, plus grande et plus sublime de la Divinité que celle que nous en donnent les Livres inspirés, tant ceux de l'Ancien que du Nouveau Testament. Les descriptions admirables de la nature et des perfections de Dieu,

que l'on trouve dans les livres de la loi et ceux des prophètes, appartiennent à la religion de Jésus-Christ, qui les a répétées et confirmées. Il est dit qu'il n'y a qu'un seul Dieu vivant, un seul vrai Dieu existant par lui-même d'éternité en éternité; qu'il est un pur esprit, invisible à l'œil de la chair, et qu'on ne doit représenter sous aucune forme corporelle; qu'il possède toutes les perfections possibles, et qu'il n'y a point de changement en lui (1); que sa grandeur est incompréhensible, son intelligence infinie, sa puissance sans bornes et irrésistible (2); qu'il a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, et qu'il les a faits d'une seule parole; qu'il conserve toutes les choses par son pouvoir; que tout est dans lui et par lui (3); que sa providence gouverne tous les êtres qu'il a créés, suivant les lois d'une sagesse infinie; qu'il prend un soin particulier de nous, et que, quoique infiniment élevé au-dessus des plus sublimes conceptions et au-dessus des êtres les plus distingués de la création, son attention s'étend jusqu'aux créatures les plus basses. Nous sommes assurés d'une manière spéciale de ce qui nous concerne particulièrement, savoir, que les regards de Dieu sont sans cesse ouverts sur chaque individu de l'espèce humaine, que nous tenons de sa main bienfaisante tous les biens dont nous jouissons, et que tout ce qui nous arrive est réglé par sa divine volonté (4); que le ciel et la terre sont remplis de sa présence; qu'il est près de nous; que c'est dans lui que nous vivons, que nous agissons, que nous existons; en un mot, que rien ne lui est caché (5).

L'Ecriture nous donne les plus justes notions des perfections morales de Dieu. Il est infiniment sage, et règle toutes choses de la manière la plus excellente et la plus convenable (6). Quoique les voies de sa providence soient quelquefois couvertes d'un voile impénétrable, et que nous ne puissions pas sonder les raisons de ses dispensations divines, cependant nous sommes toujours sûrs qu'il est juste dans toutes ses voies et saint dans toutes ses œuvres, qu'il est fidèle dans ses promesses, que sa véracité ne se dément jamais, qu'il est incapable de tromper et d'être trompé (7); qu'il est bon et miséricordieux envers tout le monde, que sa miséricorde s'étend sur toutes ses œuvres, et qu'il ne cesse de faire du bien, même aux pécheurs (8); qu'il est le Dieu non-seulement des Juifs, mais aussi des gentils; qu'il ne fait point acception de personne, et que quiconque craint Dieu et fait le bien lui est agréable, de quelque nation qu'il soit (1).

L'Ancien et le Nouveau Testament parlent souvent de la miséricorde de Dieu envers le pécheur pénitent. Mais c'est surtout dans l'Evangile que Dieu a déployé les richesses de sa grâce. C'est là qu'il nous donne des marques de son amour immense pour les hommes, dans la manière ineffable dont il a opéré notre rédemption par Jésus-Christ. C'est pourquoi il est dit que Dieu est amour (2). Cependant, de peur que les méchants n'abusassent de la bonté et de la miséricorde infinies de Dieu pour l'outrager dans l'espoir de l'impunité, l'Ecriture nous le représente comme un être infiniment juste et saint. Sa bonté n'est point une indulgence aveugle pour les pécheurs, dont ils puissent se prévaloir pour violer sa loi : elle est toujours dans un parfait accord avec sa sagesse et sa justice. Dieu justement irrité contre le péché, punira sévèrement le pécheur impénitent. Il jugera le monde avec justice. Il rendra à chacun selon ses mérites; il jugera non-seulement les actions intérieures, mais aussi les pensées les plus secrètes et les intentions les plus cachées de l'âme (3).

Telles sont les idées que l'Ecriture sainte nous donne de Dieu et de ses glorieuses perfections. On ne saurait en concevoir de plus justes, de plus sublimes et en même temps de plus propres à nous pénétrer des plus purs sentiments envers ce grand Etre. L'Evangile, après nous avoir fait connaître Dieu, nous expose nos devoirs envers lui.

§ 4. *Des préceptes évangéliques qui renferment nos devoirs envers Dieu.*

Il nous est ordonné d'aimer le Seigneur notre Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit et de toute notre force. C'est ce que Jésus-Christ nous représente comme le premier et le grand commandement (4). Ce principe divin nous offre la religion sous l'aspect le plus attrayant et le plus consolant. Pénétrés de vénération et d'admiration pour les perfections incomparables de Dieu, et surtout pour sa bonté et sa miséricorde infinies, nous devons nous réjouir en lui et mettre notre bonheur en lui seul (5). Nous devons être animés d'un zèle pur pour sa gloire, chercher uniquement à lui plaire et à l'honorer, subordonner toutes nos inclinations à l'observation de sa loi, lui sacrifier tous les intérêts de la chair, lorsqu'il l'exige, pour la cause de la vérité, de la religion et de la justice (6). L'amour de Dieu est la source d'une obéissance sincère, pure et agréable. C'est pourquoi il est dit : *L'amour de Dieu est de garder ses commandements* (7).

(1) Les passages de l'Ecriture qui ont rapport à la nature et aux attributs de Dieu, sont trop nombreux pour les rapporter tous. En voici quelques-uns : *Exod.*, III, 14; *Deutér.*, VI, 4; *Ps.* XC, 2; *Ps.* CII, 6; *Jean*, IV, 24; I *Tim.*, VI, 16; *Jacq.*, I, 17.
(2) *Ps.* CXLV, 3; *Ps.* CXLVII, 5; *Jean*, XI, 7, XII, 15.
(3) *Gen.*, I, 1-3, suiv.; *Ps.* XXXIII, 6-9; *Ps.* CXLVIII, 5; *Néhém.*, IX, 5, 6; *Act.*, XIV, 15; *Coloss.*, I, 16; *Apoc.*, IV, 11.
(4) *Ps.* CIII, 19; *Ps.* CXIII, 5-7; *Ps.* CXLV, 15, 16; *Job.* IV, 18; *Matth.*, VI, 26, 30, X, 29, 30.
(5) *Ps.* CXXXIX, 7-12; *Jérém.*, XXIII, 24; *Act.*, XVII, 2, 28; *Héb.*, IV, 13.
(6) *Deutér.*, XXXII, 4; I *Tim.*, I, 17.
(7) *Ps.* XCVII, 2; *Ps.* CXLV, 17; *Ps.* CXVII, 2; *Tit.*, I, 2; *Héb.*, VI, 18.
(8) *Ps.* CXLV, 9; *Matth.*, V, 45; *Act.*, XIV, 17.

(1) *Exod.*, XXXIV, 6, 7; *Ps.* LXXXVI, 9, 15; *Is.*, LV, 7; *Rom.*, III, 29; *Act.*, X, 34, 35; II *Pier.*, III, 9.
(2) I *Jean*, IV, 8, 9, 16, 16.
(3) *Eccléss.*, XII, 14; *Act.*, XVII, 31; *Rom.*, II, 9, 10, 16.
(4) *Deutér.*, VI, 5; *Matth.*, XXII, 37, 38.
(5) *Ps.* XXXVII, 4; *Ps.* LXXIII, 25; *Philipp.*, IV, 4.
(6) *Matth.*, V, 10, X, 37.
(7) I *Jean*, V, 3.

L'amour de Dieu, pour être juste et raisonnable, doit être accompagné de la crainte de Dieu : cette crainte salutaire convient à des créatures telles que nous, envers l'Etre suprême et parfait, auteur tout-puissant de notre existence, notre souverain seigneur, le maître le plus juste et le juge le plus équitable. Cette vertu est d'une si grande importance que la crainte de Dieu et la vraie piété sont souvent prises et nommées l'une pour l'autre, comme étant une même chose. Servir Dieu avec respect et crainte, c'est l'essence du culte qui lui est agréable (1). Partout où cette crainte se trouve, elle est le préservatif le plus efficace contre le péché, elle produit une soumission profonde à l'autorité et à la volonté de Dieu, elle inspire une sainte horreur pour la moindre prévarication, elle élève l'âme au-dessus de la crainte basse et servile des hommes (2).

L'Evangile nous fait un précepte de la confiance en Dieu. Il nous prescrit d'être entièrement résignés à sa volonté, dans la persuasion intime qu'il nous gouverne avec équité, que ses voies sont toutes sages, que sa puissance est infinie et que sa bonté égale sa puissance (3). Nous devons lui remettre tous nos soins et toutes nos inquiétudes, faire ce que la prudence exige de nous dans le commerce de la vie, et du reste nous reposer sur sa divine providence, nous soumettant sans réserve à ce qu'il lui plaît d'ordonner de nous et de ce qui nous concerne : car Dieu sait mieux que nous ce qui nous convient, et il saura faire tourner tous les événements au profit de ceux qui l'aiment (4).

Il nous est encore recommandé instamment de marcher dans la présence du Seigneur, de lui rapporter toutes nos actions, de régler tellement notre conduite qu'elle mérite son approbation, de le glorifier dans toutes nos pensées, dans toutes nos démarches : soit que nous mangions ou que nous buvions, et quoi que nous fassions, nous devons toujours agir pour la gloire de Dieu (5).

Dieu étant le grand modèle de toute bonté et de toute perfection, et ses attributs moraux étant clairement révélés dans les divines Ecritures, elles nous prescrivent comme un devoir essentiel d'aspirer à lui ressembler en ces qualités autant que de faibles créatures en sont capables. Il nous est ordonné d'être saints comme il est saint, d'être parfaits comme notre Père céleste est parfait, d'être de fidèles imitateurs de Dieu, comme il convient à des enfants bien nés, et autant que la faiblesse de notre nature le comporte (6). Nous jouissons à cet égard d'un avantage particulier sous l'économie de l'Evangile, ayant dans la personne de son Fils bien-aimé une image ressemblante de la perfection du Père, et un modèle accompli de sa sainteté et de sa pureté, de son amour et de sa bonté, de sa fidélité et de sa véracité, de sa charité et de sa miséricorde. Nous ressemblons donc à Dieu, lorsque nous sommes animés de l'esprit de Jésus-Christ.

A l'égard du culte que nous devons rendre à l'Etre suprême, il doit être tel qu'il convienne à un esprit infini. Nous devons adorer Dieu en esprit et en vérité. Le culte des faux dieux nous est défendu (1). L'Evangile a renversé les autels de cette foule de divinités païennes qui avaient usurpé les honneurs dûs au seul vrai Dieu. Il a rejeté les cérémonies cruelles, impures et absurdes de l'idolâtrie. Il nous a délivrés aussi du joug pesant des rites et des sacrifices de la loi mosaïque, qui, quoique institués pour des fins sages et louables, conformément à la condition du peuple juif, étaient néanmoins d'une pratique gênante et peu convenable au culte spirituel que Jésus-Christ venait leur substituer. Rien n'est plus excellent que ce culte évangélique, rien n'est plus propre à établir entre Dieu et sa créature le seul commerce qu'il puisse y avoir entre eux. Il n'est point surchargé de cérémonies minutieuses, et il est dit formellement que le culte extérieur n'est avantageux à l'homme et agréable à Dieu qu'autant qu'il est accompagné de la pureté du cœur et de la sainteté des mœurs.

Nous devons à Dieu un tribut de louanges et de prières. L'Ecriture sainte nous apprend comment nous devons louer et prier Dieu : elle nous offre un parfait modèle de la dévotion la plus pure et la plus sublime. Elle nous enseigne à célébrer et adorer les perfections infinies du Créateur, qu'il a fait éclater dans ses œuvres et dans la révélation de ses volontés : elle nous apprend à exalter son saint nom (2), à lui offrir des actions de grâces en reconnaissance des biens dont il ne cesse de nous combler, à lui demander humblement tous les biens dont nous avons besoin, à reconnaître ainsi son empire absolu sur nous et les grandes obligations que nous avons à sa bonté (3); à nous humilier en sa présence, pénétrés du plus vif repentir de nos fautes, à implorer sa miséricorde : devoir essentiel à des créatures aussi faibles que nous, et qui nous est instamment recommandé dans les saintes Ecritures (4).

L'Evangile nous recommande de plus d'offrir à Dieu le tribut de nos prières, de nos louanges et des autres actes de notre dévotion, au nom de Jésus-Christ, le grand Médiateur qu'il nous a donné dans sa bonté, pour accomplir l'œuvre de notre rédemption. Tel est l'ordre du culte évangélique (5). C'est au nom de Jésus-Christ que nous pouvons avoir accès auprès du Père par l'Esprit. Dieu a

(1) *Deutér.*, X, 20; *Héb.*, XII, 28.
(2) *Prov.*, XVI, 6; *Eccles.*, XII, 13; *Luc*, XII, 4, 5; I *Pier.*, III, 14, 15.
(3) *Ps.* LXII, 8; *Is.*, XXVI, 4; I *Tim.*, VI, 17.
(4) *Ps.* XXXVII, 4, 5; *Ps.* LV, 22; I *Pier.*, V, 7; *Rom.*, VIII, 28.
(5) *Gen.*, XVII, 1; *Ps.* CXVI, 9; *Coloss.*, I, 10; I *Cor.*, VI, 20, X, 31.
(6) *Matth.*, V, 48, *Ephés.*, V, 12; II *Pier.*, I, 15, 16.

(1) *Exod.*, XX, 3-5; *Matth.*, IV, 10, *Jean*, IV, 24; *Galat.*, IV, 8; I *Thess.*, I, 9; *Act.*, XIV, 15.
(2) *Ps.* CIII, CIV, CXLVIII; *Néhém.*, IX, 5, 6; I *Tim.*, I, 17, VI, 15, 16; *Apoc.*, IV, 10, 11, V, 13, XV, 3, 4.
(3) *Ps.* CVII, CXXXVI; I *Thess.*, V, 17, 18; *Matth.*, VI, 6-13, VII, 7-11; *Philipp.*, IV, 6; *Ps.* LV, 2
(4) *Ps.* XXXII, 5; *Prov.*, XXVIII, 13; I *Jean*, I, 9.
(5) *Jean*, XVI, 23; *Coloss.*, III, 17; *Ephés.*, II, 18.

établi cette voie sage et glorieuse pour nous communiquer ses grâces, parce qu'il l'a jugée la plus convenable à sa majesté infinie, à sa gloire, à son empire souverain sur nous, et à ses autres perfections divines. Elle nous fait sentir en même temps la grandeur et la sainteté de Dieu, et l'atrocité du péché, qui nous rend indignes d'approcher immédiatement de cet Être trois fois saint. Elle est très-propre à nous remplir d'une parfaite confiance en lui. Car nous ne saurions plus douter de ses dispositions favorables pour nous; nous ne saurions plus douter que nos prières, nos louanges et notre fidélité à son service ne lui soient agréables, puisqu'il nous ordonne de les lui offrir au nom de son Fils bien-aimé, dans lequel il a mis toute sa complaisance, qui s'est offert lui-même en sacrifice pour nos péchés suivant la volonté de son Père, qui est toujours prêt à intercéder pour nous et qui sauve tous ceux qui viennent à Dieu par lui (1). Les païens avaient quelque notion de la nécessité d'un médiateur pour faire agréer nos vœux et nos prières à la Divinité. Peut-être était-ce un reste de la tradition des premiers âges. Mais ce point de la religion primitive était étrangement obscurci et défiguré, comme tous les autres. Parmi la multitude de leurs idoles, ils avaient des dieux médiateurs, qu'ils avaient imaginés eux-mêmes suivant leurs idées théologiques, ce qui mettait une étrange confusion dans leur culte. *Ils avaient*, dit l'apôtre saint Paul, *plusieurs dieux et plusieurs seigneurs, qu'ils adoraient et invoquaient; mais, nous autres chrétiens, nous n'avons qu'un Dieu, le Père, de qui sont toutes choses et nous dans lui, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et nous par lui.* Il observe encore ailleurs qu'il n'y a qu'un Dieu et un Médiateur entre Dieu et l'homme, et ce Médiateur est Jésus-Christ (2). Loin que ce grand Médiateur nous éloigne de Dieu, notre Père céleste, il nous en rapproche au contraire, il augmente notre profonde vénération pour sa divine majesté, notre amour pour ce Dieu de toute bonté, notre confiance en lui, notre admiration pour sa sagesse et sa miséricorde infinies. Car c'est notre Dieu qui, par un effet de son amour pour les hommes, leur a donné son Fils bien-aimé pour être leur Sauveur et le Médiateur par qui il répand sur eux ses grâces et ses bénédictions (3).

La morale du christianisme ne contient pas seulement les plus excellents préceptes par rapport à ce que nous devons immédiatement à Dieu; elle nous instruit encore de tous nos devoirs envers les hommes, nos frères en nature et en Jésus-Christ.

§ 5. *Perfection de la morale évangélique par rapport à nos devoirs envers le prochain.*

Tous nos devoirs envers le prochain se rapportent à deux chefs, la justice et la charité. Les préceptes de l'Écriture sainte, et surtout de l'Évangile de Jésus-Christ à l'égard de l'une et de l'autre, sont de la plus haute perfection : il suffira d'en énoncer quelques-uns.

Il nous est ordonné de rendre à chacun ce qui lui est dû, de ne point offenser les autres ni dans leur personne, ni dans leurs biens, ni dans leur réputation, de leur dire toujours la vérité sans chercher à les tromper par des mensonges étudiés, de ne point scandaliser nos frères, de les édifier au contraire par de bons exemples. L'Evangile nous interdit expressément toute sorte de fraude et de fausseté, soit dans nos paroles ou dans nos actions, et toute injustice ou violence dans notre conduite (1). Non-seulement nous devons nous abstenir de faire aucune action qui puisse porter préjudice à notre prochain, nous ne devons pas même nous fâcher contre nos frères sans sujet, ni parler mal de personne, ni faire des rapports désavantageux sur le compte des autres, ni répandre ceux que nous pourrions recevoir d'ailleurs (2). Il nous est défendu de juger nos frères avec rigueur, sous peine d'être jugés aussi sévèrement par Dieu. Nous devons au contraire prendre leurs paroles en bonne part, et leur supposer de bonnes intentions, toutes les fois que la vérité le permet (3). Le Sauveur nous avertit de la manière la plus forte que toutes les pratiques de la dévotion et de la piété ne compenseront point à ses yeux le mal que nous aurons fait à notre prochain, et ne lui seront point agréables avant que nous l'ayons réparé, selon notre pouvoir (4).

Ce n'est pas assez de ne faire aucun tort à notre prochain, il nous est formellement ordonné, comme un devoir essentiel, de faire du bien à tous les hommes, autant que nous en sommes capables et que l'occasion s'en présente, de les secourir dans le besoin, de les consoler dans l'affliction, de nous réjouir lorsqu'ils prospèrent, de tâcher de les ramener dans le vrai chemin lorsqu'ils s'égarent, de les reprendre avec douceur de leurs fautes, en un mot, de travailler de toutes nos forces et selon notre capacité à leur bien spirituel et temporel (5). Pour nous faire mieux comprendre l'importance de ces devoirs de la charité chrétienne, Jésus-Christ nous assure qu'il nous en sera tenu compte au jour du jugement, et que nous serons récompensés ou punis selon que nous les aurons remplis ou négligés.

La partie la plus difficile à pratiquer de toute la morale chrétienne, et en même temps la plus excellente, est celle qui concerne nos

(1) *Héb.*, IV, 14-16, VII, 25; I *Jean*, II, 3
(2) I *Cor.*, VIII, 5, 6; I *Tim.*, II, 5.
(3) J'ai fait voir ailleurs plus amplement combien la doctrine du Médiateur est glorieuse à Dieu et avantageuse aux hommes. *Réponse au Christianisme aussi ancien que la création.* Vol. II, chap. 15, en anglais.

(1) *Mich.*, VI, 2; *Lévit.*, XIX, 11, 13, 15, 35, 36; *Rom.*, XIII, 7; *Ephés.*, IV, 25; II *Cor.*, VIII, 21.
(2) *Ps.* XV, 3; *Matth.*, V, 21, 22; *Tit.*, III, 2.
(3) *Matth.*, VII, 1, 2; *Rom.*, XIV, 10; I *Cor.*, XIII, 5, 7; *Jacq.*, IV, 11.
(4) *Matth.*, V, 23, 24; XXIII, 23; *Is.*, I, 11-18.
(5) *Is.*, I, 17; LIII, 6-11; *Galat.*, VI, 10; I *Tim.*, VI, 18; *Héb.*, XIII, 3, 16; *Jacq.*, V, 20; *Galat.*, VI, 1; *Lévit.*, XIX, 17; *Rom.*, XII, 15.

devoirs envers nos ennemis et ceux qui nous ont offensés. Notre divin Seigneur nous a donné à cet égard les préceptes les plus admirables. Si quelqu'un nous a offensés, loin de nous livrer à l'esprit de vengeance, nous devons lui pardonner le mal qu'il nous a fait. Quelques-uns des préceptes de Notre-Seigneur sur ce point, dans son excellent sermon de la montagne, étant énoncés d'une manière proverbiale, il ne faut pas les presser à la rigueur de la lettre. Leur but est évident : ils tendent à étouffer dans nous tout mouvement d'animosité et de vengeance; car la colère trouble le monde, et il vaut mieux supporter patiemment les injures que de chercher à s'en venger. Dans le modèle de prière que Jésus-Christ nous a donné, nous demandons à Dieu qu'il nous pardonne nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés, c'est-à-dire que nous prononçons notre condamnation si nous ne pardonnons pas à nos ennemis. Plusieurs paraboles de Notre-Seigneur ont pour but de nous faire sentir l'excellence et la nécessité du pardon des injures. Les apôtres ont prêché sur ce point comme sur tous les autres la même doctrine que leur divin Maître. Ils nous disent d'être patients et miséricordieux, de ne point nous venger des offenses qu'on nous fait, de ne point rendre le mal pour le mal, mais plutôt le bien pour le mal (1).

Jésus-Christ insiste beaucoup sur l'obligation de rendre le bien pour le mal : il nous ordonne d'aimer nos ennemis, de bénir ceux qui nous maudissent, de faire du bien à ceux qui nous haïssent, de prier pour ceux qui nous persécutent. Loin de les charger d'imprécations, nous devons prier pour eux, non pas afin qu'ils persistent dans leur iniquité, mais pour demander à Dieu qu'ils prennent des sentiments plus doux et plus chrétiens, et se rendent dignes des faveurs du ciel. S'ils se trouvent dans le malheur, nous devons les secourir charitablement, et remplir envers eux tous les devoirs de l'humanité, comme s'ils ne nous avaient jamais offensés. *Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif, donne-lui à boire* (2). C'est là certainement porter la bienveillance et la charité jusqu'au suprême degré. Quoique quelques prétendus partisans de la raison aient blâmé une conduite si héroïque, les plus sages philosophes, comme nous l'avons vu, ont senti combien il était beau et grand d'en agir ainsi avec ses ennemis. Ils ont enseigné le pardon des injures, mais leurs préceptes manquaient de l'autorité nécessaire pour leur donner force de loi obligatoire pour les hommes ; au lieu que la morale évangélique, revêtue de l'autorité de Dieu même, y ajoute encore les plus puissants motifs et les raisons les plus capables de faire impression sur nous. Jésus-Christ a encore condamné expressément cet esprit pieusement barbare qui vexe et persécute les autres par un zèle prétendu pour la cause de Dieu et de la religion (1).

L'esprit de l'Evangile est un esprit de douceur, de charité et de bienveillance universelles. Tous ses préceptes tendent manifestement à entretenir, à accroître, à étendre la bienveillance des hommes les uns pour les autres. Il fait de la charité la base de nos devoirs envers notre prochain, elle les comprend tous en abrégé. *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* (2). Et par le prochain, il ne faut pas seulement entendre notre famille, nos amis et tous ceux qui sont du même pays, de la même nation et de la même religion que nous, mais tous les hommes, sans en excepter un seul : car nous devons faire du bien à tout le monde, autant que nous en avons le pouvoir. Jésus-Christ nous en offre un bel exemple dans la parabole du Samaritain charitable. *Faites aux autres tout ce que vous voudriez qu'ils vous fissent à vous-mêmes* (3). Cette règle bien méditée et bien observée nous rendra de parfaits chrétiens en cette partie essentielle de nos devoirs.

Nous devons aimer tous les hommes, nous devons vouloir et faire du bien à tous. Ce n'est pas à dire que notre affection et notre bienveillance doivent être égales envers tous, comme quelques-uns l'ont prétendu, croyant trouver ainsi la morale évangélique en défaut. Notre charité doit avoir des degrés proportionnés aux différents rapports que les hommes ont avec nous. Les justes ont plus d'estime et d'amitié les uns pour les autres qu'ils n'en ont pour les méchants. Les liens qui les unissent ajoutent à ceux de l'humanité. Ils sont approuvés par l'Evangile, et il est recommandé aux chrétiens d'être unis entre eux par les nœuds d'une amitié sacrée (4).

Outre les préceptes généraux qui nous prescrivent la justice et la charité envers tous les hommes, il y a des préceptes particuliers qui regardent l'homme comme membre du corps politique. Ils sont de la plus grande importance pour le bien des nations, des familles et des particuliers. Les devoirs des princes, des magistrats et des sujets sont prescrits dans l'Ecriture sainte d'une manière propre à procurer le bon ordre et le bonheur de la société civile, s'ils étaient bien remplis. Il est ordonné à ceux qui gouvernent d'être justes et de craindre Dieu, qui pèse les actions des monarques comme celles de leurs sujets. Il est dit aux rois et à tous ceux qui ont part à l'administration, de se considérer eux-mêmes sous l'empire du grand monarque universel, le roi des rois, le seigneur des seigneurs, auquel ils sont responsables de leur conduite. Il les a établis chefs et maîtres sur les peuples pour faire leur bonheur, pour leur rendre la justice sans acception de personne, pour être la terreur

(1) *Rom.*, XII, 17-21, I *Thess.*, V, 15; I *Pier.*, III, 9, *Lévit.*, XIX, 18.
(2) *Matth.*, V, 45, 46, *Rom.*, XII, 20, *Prov.*, XXV, 21.

(1) *Luc.*, IX, 54-56.
(2) *Matth.*, XXII, 39; *Rom.*, XIII, 8, 9; *Jacq.*, II, 8; *Lévit.*, XIX, 18.
(3) *Matth.*, VII, 12.
(4) *Jean*, XIII, 34, 35, *Galat.*, VI, 10, *Ephés.*, IV, 2, *Philipp.*, II, 1-5, I *Pier.*, I, 22, *Jean*, III, 16.

du vice et des méchants, l'asile de la vertu et les amis du juste (1). Il est ordonné aux sujets d'être soumis et obéissants à ceux qui les gouvernent, de prier pour eux, de craindre Dieu et d'honorer le roi, de rendre à César ce qui appartient à César, de payer le tribut à ceux auxquels il est dû, d'honorer ceux qui méritent d'être honorés, de craindre ceux que l'on doit craindre; et de faire tout cela non-seulement parce que les lois civiles l'exigent et qu'on ne saurait omettre aucune de ces choses sans s'exposer à la rigueur de la justice humaine, mais par un motif de conscience et de soumission à la loi de Dieu (2). Il est de même prescrit, comme un devoir essentiel de religion pour les serviteurs, d'obéir à leurs maîtres, de les servir avec fidélité, avec soin, avec respect, avec attachement, sans murmurer lorsqu'ils leur commandent quelque chose de difficile, sans leur répliquer avec insolence; de les servir de cœur et d'affection, comme servant Dieu et non pas les hommes, persuadés que tout ce que l'homme fait, soit libre ou esclave, sera justement récompensé au jour du Seigneur. Cette considération bien approfondie a beaucoup plus de force pour les engager à s'acquitter ponctuellement de leurs devoirs que la coutume ou les lois du pays. De leur côté, les maîtres doivent agir chrétiennement avec ceux qui les servent, leur payer exactement le salaire convenu, ne les point maltraiter, sachant qu'ils ont aussi au-dessus d'eux un maître qui ne fait acception de personne (3).

L'Evangile expose et développe les devoirs des personnes mariées de la manière la plus claire et la plus précise, ajoutant aux motifs tirés des principes de la loi naturelle et de la raison d'autres motifs pris du christianisme, et les plus persuasifs (4). On y trouve encore les devoirs des pères et mères et des enfants (5), ceux des supérieurs et des inférieurs, des jeunes gens et des vieillards, des pauvres et des riches, des grands et des petits, et de ceux qui sont d'une condition égale. Il est prescrit à ceux-ci d'être civils et honnêtes entre eux, de se respecter mutuellement, de ne se faire aucun tort les uns aux autres, et de vivre paisiblement ensemble, autant qu'il est possible (6). En un mot, on trouve dans les Livres saints tous les devoirs d'humanité, de justice et de charité qui obligent les hommes les uns envers les autres. Ces devoirs y sont enseignés au nom de Dieu et par son autorité divine, ils y sont renforcés des plus puissants motifs : ce qui leur donne une efficacité qu'ils ne pouvaient recevoir ni des institutions humaines des législateurs, ni des raisonnements des philosophes et des moralistes.

Ces détails suffisent pour nous donner une idée de l'excellence de la morale évangélique par rapport aux devoirs réciproques des hommes les uns envers les autres.

§ 6. *Préceptes de l'Evangile par rapport aux devoirs de l'homme envers lui-même.*

Passons aux préceptes évangéliques qui concernent les devoirs de l'homme envers lui-même. Rien n'est plus beau, rien n'est plus excellent que la morale du christianisme par rapport à la conduite intérieure et au gouvernement des passions. Nous avons déjà vu, relativement à la colère, à la haine et à la vengeance, qu'elle nous apprend à modérer et réprimer ces passions fougueuses, et à pratiquer la douceur, la patience, la charité et surtout cette bienveillance universelle qui est la plus belle vertu de l'âme humaine (1). Quant à la concupiscence de la chair, elle avait passé toutes les bornes, lorsque le Sauveur parut sur la terre : il trouva la corruption des mœurs portée au dernier degré. Aussi la morale chrétienne semble avoir pour but de mortifier la chair et les appétits sensuels, de délivrer l'homme de l'esclavage de l'impureté dans lequel il languissait depuis longtemps, se déshonorant par toutes sortes de crimes infâmes, et sacrifiant à cette passion brutale son âme, sa religion et son Dieu. L'Evangile inspire une sainte horreur pour ces vices honteux et contre nature qui avaient fait de si grands progrès dans les contrées les plus civilisées du monde païen, et que nous avons vus autorisés par les maximes et la pratique des philosophes les plus estimés par leur sagesse (2). L'Evangile défend formellement toute sorte d'impureté, non-seulement l'adultère, mais aussi la fornication, qui n'était pas regardée comme une faute parmi les païens, ou du moins qui passait pour une faute très-légère (3). La polygamie et le divorce sans cause suffisante, dont les Juifs abusèrent si souvent pour satisfaire leurs passions corrompues, ne sont plus permis sous la loi de Jésus-Christ. Cette loi sainte ne défend pas seulement tout acte extérieur contraire à la pureté, elle veut que notre cœur soit chaste comme notre corps, elle nous interdit toute pensée, tout désir, toute inclination qui tend à l'impureté (4).

L'intempérance dans le boire et le manger nous est aussi représentée comme un vice

(1) *Deutér.*, I, 16, 17; *Ps.* LXXXV, 1-4; *Prov.*, XX, 26-28, XXIX, 11, 14; *Ecclés.*, V, 8; *Rom.*, XIII, 3, 4; I *Pier.*, II, 13-18.

(2) *Matth.*, XXII, 21; *Rom.*, XIII, 1, 2, 5-7; I *Tim.*, II, 2; I *Pier.*, II, 13, 14.

(3) *Ephés.*, VI, 5-9; *Coloss.*, III, 22-25, IV, 1; I *Tim.*, VI, 1, 2; *Tit.*, II, 9-11; *Deutér.*, XXIV, 14, 15; *Job*, XXXI, 13-15.

(4) *Ephés.*, V, 22, 23; *Coloss.*, III, 18, 19; *Tit.*, II, 4, 5; I *Pier.*, III, 1-8.

(5) *Exod.*, XX, 16; *Ephés.*, VI, 1-4; *Coloss.*, III, 20, 21; I *Tim.*, V, 4-8.

(6) *Rom.*, XII, 10, 16, 18; I *Cor.*, X, 32; *Philipp.*, II, 3; I *Pier.*, II, 17, III, 8, V, 5.

(1) *Ephés.*, IV, 26, 27, 31, 32; *Coloss.*, III, 12-14; I *Cor.*, XIII, 4, 5.

(2) I *Cor.*, VI, 9, 10; I *Tim.*, I, 9, 10. Ces abominations sont aussi défendues dans les termes les plus forts dans les livres de l'Ancien Testament.

(3) Voyez ce que saint Paul dit de la fornication, dans sa première Epître aux Thessaloniciens, chap. IV, v. 3-5, 7. Ce qu'il en dit encore dans la première Epître aux Corinthiens, chap. VI, v. 15-20, est d'un poids bien plus grand que tout ce que l'on trouve sur cette matière dans les meilleurs moralistes de la gentilité. Voyez aussi le livre des Proverbes, chap. VI, v. 5-11.

(4) *Matth.*, V, 27, 28.

qui dégrade la nature humaine, et expressément défendu par la loi de Dieu. Lorsque Jésus-Christ et ses apôtres nous exhortent à être chastes et tempérants, ils ne nous allèguent pas seulement pour motifs les conséquences funestes des vices contraires dans cette vie; mais, ce qui est d'une bien plus grande force, ils insistent sur l'autorité de la loi de Dieu, sur le compte rigoureux que le grand juge nous forcera à lui rendre tant de nos actions que de nos pensées, et sur les châtiments terribles qui seront la juste punition de nos prévarications en ce genre (1). L'impureté et l'intempérance sont des vices incompatibles avec la dignité et les priviléges dont l'Evangile doit nous mettre en possession. Les chrétiens sont les enfants de Dieu, les membres de Jésus-Christ, les temples vivants de Dieu et du Saint-Esprit, les héritiers du royaume céleste (2). Pouvons-nous être tout cela si nous ne conservons pas nos corps dans toute la pureté dont ils sont susceptibles.

En même temps que l'Evangile nous prescrit d'une manière si pressante la perfection de la chasteté, de la pureté et de la tempérance, il nous enjoint de ne pas donner dans des excès superstitieux à cet égard. Jésus-Christ et ses apôtres n'ont point condamné le mariage, comme firent quelques esséniens et d'autres par un faux raffinement. Au contraire, ils ont expressément parlé de la dignité du mariage (3); et, quoique tout excès d'intempérance soit formellement défendu, il nous est pourtant permis de prendre soin de notre corps et d'user modérément des plaisirs des sens. Toutes les créatures que Dieu a faites sont bonnes; nous devons l'en remercier et nous en servir suivant les termes de sa loi (4).

L'amour immodéré des richesses est une passion contraire à l'esprit du christianisme. Jésus-Christ nous représente souvent combien il y a de folie à mettre notre confiance et notre bonheur dans des biens aussi fragiles, combien l'amour insatiable des richesses est incompatible avec l'amour de Dieu et avec la véritable vertu (5). Il n'est pas défendu d'être riche, ni de travailler à sa fortune avec un soin raisonnable, suivant son état et celui de sa famille. L'Evangile nous apprend à faire un usage convenable des biens de ce monde, à les regarder comme un dépôt que Dieu nous a confié et qu'il peut faire passer en d'autres mains. Nous en sommes les dépositaires plutôt que les propriétaires : on nous en demandera compte. Nous en avons l'usage, non pour les employer à satisfaire nos passions, mais pour être utiles aux hommes, pour faire du bien et honorer Dieu. Pour nous encourager à les faire servir de cette manière à la gloire de Dieu, on nous assure que c'est l'unique moyen de nous en faire un mérite auprès de Dieu et de mériter les richesses spirituelles de la vie future (1).

L'orgueil est une révolte de l'esprit contre Dieu, qui ne saurait manquer d'être abominable à ses yeux; c'est ainsi que l'Ecriture nous le représente (2); il est condamné en plusieurs endroits des Livres saints, et plusieurs préceptes de l'Evangile sont dirigés d'une manière spéciale à en étouffer dans nous jusqu'au germe. Que ce soit une ambition désordonnée qui porte l'homme à s'élever au-dessus de sa sphère, ou une soif ardente des applaudissements qui lui fasse rechercher les louanges des hommes préférablement à l'approbation de Dieu, ou une présomption arrogante qui lui inspire une trop haute estime de lui-même et un mépris injuste pour les autres : sous toutes ces faces l'orgueil est anathématisé par Jésus-Christ, et jamais l'humilité de l'esprit ne fut mieux prêchée de paroles et d'exemple que par notre divin Sauveur (3).

Jésus-Christ nous recommande encore la tranquillité de l'âme, l'égalité, le contentement de l'esprit. Rien n'est plus capable de troubler la paix intérieure que les soins excessifs, les inquiétudes et les chagrins que l'homme se fait à lui-même, et contre lesquels l'Evangile fournit de si excellents remèdes. La morale chrétienne n'est point un stoïcisme farouche qui nous prescrive une insensibilité universelle, qui étouffe en nous tous les sentiments de la nature, en nous persuadant que les calamités de cette vie ne sont point des maux. En avouant que les afflictions ont quelque chose de réel, elle nous donne des motifs propres à nous les faire supporter avec patience et à en adoucir ainsi l'amertume; elle nous apprend que Dieu nous les envoie pour des raisons sages et bonnes, qu'il veut que nous les recevions de sa main avec une entière soumission, qu'il saura les faire tourner à notre avantage, soit dans ce monde ou dans l'autre : car notre patience et notre constance seront couronnées d'une éternité de bonheur (4).

Les maximes de Jésus-Christ et de ses apôtres sur la Providence, c'est-à-dire sur le soin particulier que Dieu prend de nous, sont très-propres à nous tranquilliser sur notre sort et à dissiper toutes les craintes que nous pourrions avoir sur l'avenir (5). Mais en nous apprenant à mettre notre confiance en Dieu et à nous reposer sur lui du lendemain, elles nous avertissent aussi de ne point tenter Dieu et de ne négliger aucun

(1) *Luc*, XXI, 34; *Galat.*, V, 19, 21; *Ephés.*, V, 6; I *Pier.*, IV, 3-5; *Prov.*, XIII, 1, 2, 3, 20, 21, 29-35; *Is.*, V, 11, 12.
(2) *Rom.*, XIII, 12-14; I *Cor.*, VI, 15, 19, 20; *Ephés.*, V, 18; I *Thess.*, V, 5-8.
(3) I *Cor.*, VII, 9; *Héb.*, XIII, 4.
(4) I *Tim.*, IV, 3-5.
(5) *Matth.*, VI, 24, X, 24; *Luc*, XII, 15-21; I *Tim.*, VI, 9, 10; *Ps.* XXXVII, 16; *Ps.* LXII, 10; *Prov.*, XI, 28, XXIII, 4, 5, XXVIII, 20.

(1) *Luc*, XVI, 9, 10; I *Tim.*, VI, 17-19.
(2) *Prov.*, VIII, 13, XVI, 5; *Jacq.*, IV, 6.
(3) *Matth.*, XI, 29, XXIII, 6-12; *Marc.*, IX, 33-35; *Luc*, XVIII, 9-14; *Jean*, V, 44, XIII, 12-17; *Philipp.*, II, 3-7; I *Pier.*, V, 5.
(4) *Matth.*, V, 4, *Rom.*, V, 4, 5, VII, 18, 28; II *Cor.* IV, 17; *Héb.*, XII, 5-12; *Ps.* LV, 22 *Ps.*, CIII, 9, 10, 13, 14.
(5) *Matth.*, VI, 25-34; *Luc*, XII, 22-31; *Philipp.*, IV, 6 11, 12, I *Tim.*, VI, 6, 8; *Héb.*, XIII, 5; I *Pier.*, V, 7.

des moyens de la prudence humaine : il nous est prescrit au contraire, comme un devoir indispensable, d'être fidèles à remplir les obligations de notre état, de travailler assidûment chacun suivant notre profession. La paresse est mise au nombre des péchés capitaux, et il est écrit que celui qui ne travaille point ne doit point manger (1). L'Evangile nous inspire une force d'esprit qui nous élève au-dessus de la crainte servile des hommes, qui ne peuvent tuer que le corps et n'ont aucun pouvoir sur l'âme. Ses préceptes néanmoins sont fort éloignés de la fureur des enthousiastes : Jésus-Christ, loin d'engager ses disciples à s'exposer indiscrètement et de gaieté de cœur aux dangers, les exhorte à prendre les précautions convenables pour se soustraire à la rage de leurs persécuteurs (2), à moins qu'ils ne le puissent faire sans trahir la cause de Dieu, de la vérité et de la justice; car alors ils doivent faire éclater la force que le Seigneur ne manque pas de leur donner dans les tribulations, afin qu'ils souffrent avec constance et même avec joie, dans l'espoir de trouver au ciel la récompense de leurs souffrances (3).

La science étant un des plus beaux ornements de l'esprit humain et d'un très-grand secours pour la piété et la vertu, l'Evangile nous recommande souvent d'enrichir notre esprit de connaissances utiles et divines. La science qu'on exige de nous n'est point une science oiseuse et purement spéculative; mais la connaissance des choses les plus importantes pour notre bonheur, la connaissance de nos devoirs et de tout ce qui peut nous porter à glorifier Dieu en admirant la grandeur de ses œuvres, à pratiquer la vertu et à croître en sagesse; la connaissance de ce qui est bon, juste et conforme à la volonté de Dieu : voilà la véritable science, la science du salut, qui comprend même les sciences profanes lorsqu'on sait les rapporter à Dieu et s'en faire un moyen de devenir meilleur, c'est-à-dire plus vertueux et plus saint (4).

La pureté du cœur est la base de toutes les vertus chrétiennes. Notre Sauveur nous représente le cœur comme la source d'où coulent les pensées, les paroles et les actions, bonnes et mauvaises; si la source est corrompue, il n'en sort que corruption; si elle est pure, tout ce qui en découle est pur comme elle; c'est pourquoi il nous recommande si instamment de veiller sur notre cœur, de n'y donner entrée à aucune affection déréglée. Ici l'on sent la supériorité de la loi évangélique, qui s'attache à régler l'intérieur, sur les lois humaines, qui bornent leur attention aux actes extérieurs. Notre âme doit être pure et sainte, vraie, simple, sincère, exempte d'hypocrisie et de duplicité; c'est cette pureté intérieure qui donne le prix à nos actions : sans elle, rien n'est agréable à Dieu (1). Enfin, nous devons travailler sans relâche à croître en grâce et en toutes sortes de vertus : pour cela il faut vivre et marcher dans la foi, qui est la substance des choses que nous espérons et l'évidence des choses invisibles. A présent que la vie et l'immortalité futures ont été mises dans le plus grand jour, nous devons porter nos vues et nos désirs au delà de ce monde et de ses biens passagers; aspirer après les biens célestes, les seuls dignes de nous, et placer au ciel toutes nos affections (2). Telle doit être la vie des chrétiens : une conversation avec les cieux, une société avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ, une tendance continuelle vers la perfection de notre nature, une imitation de la pureté et de la sainteté de Dieu, une observation constante de la volonté divine, afin qu'elle soit accomplie sur la terre comme au ciel (3).

Ajoutons à tout cela un dernier trait du caractère distinctif de la religion de Jésus, et par lequel nous nous élevons à la perfection de la morale évangélique : je veux dire le sentiment de notre faiblesse, de notre imperfection et de notre insuffisance. L'Evangile condamne toute sorte de présomption et de confiance en soi-même; il nous apprend à mettre toute notre confiance en la grâce de Dieu, que Jésus-Christ Notre-Seigneur nous a méritée, et à lui rapporter la gloire de tout le bien qui est en nous ou que nous pouvons faire.

§ 7. *Avantages de la religion chrétienne.*

Il résulte de toutes ces considérations sur l'excellence des préceptes évangéliques, qu'ils renferment le plan de religion et de morale le plus parfait qu'il puisse y avoir. Les systèmes des plus sages philosophes du paganisme étaient défectueux en plusieurs points, et très-corrompus sur d'autres articles importants. Le système évangélique est complet : il comprend tous nos devoirs dans leur juste étendue, sans aucun mélange d'erreur; il nous enseigne la perfection de la vertu sans donner dans aucun excès.

Quelque complet et excellent que soit un système de morale, il ne saurait remplir le but proposé, qui est la perfection des mœurs, qu'autant qu'il est revêtu d'une autorité suffisante pour le faire recevoir, et de motifs assez puissants pour en persuader la pratique. L'Evangile jouit de ce glorieux avantage : ses préceptes ne sont point de simples conseils des sages et des moralistes; les hommes peuvent exhorter, mais ils n'ont pas le droit de commander; les législateurs mêmes n'ont qu'une autorité civile, et cette autorité, bornée aux actes extérieurs, ne s'étend point sur la conscience; aussi elle ne se propose pour but que d'établir le bon ordre dans la société; ses institutions sont plutôt des règlements politiques que des préceptes de morale. Mais les préceptes de l'Evangile sont

(1) *Rom.*, XII, 11; *Ephés.*, IV, 28; I *Thess.*, IV, 11, 12; II *Thess.*, III, 10-12.
(2) *Matth.*, VII, 6, X, 16, 23.
(3) *Matth.*, V, 10-12; *Luc*, XII, 4, 5; I *Pier.*, III, 14, IV, 12, 13.
(4) *Jean*, XVII, 3; *Philipp.* I, 9, 10; *Rom.*, XII, 2; *Ephés.*, V, 17; *Coloss.*, I, 9, 10, I *Thess.*, V, 21; *Tit.*, I, 1; *Prov.*, II, 3-5.

(1) *Prov.*, IV, 23; *Matth.*, XXIII, 26; II *Cor.*, I, 12; *Ephés.*, IV, 21-24; I *Pier.*, I, 2; *Jean*, III, 5, 6; II *Cor.*, V, 17; *Rom.*, II, 28, 29; *Galat.*, VI, 15.
(2) II *Cor.*, V, 17; *Coloss.*, III, 1, 2; *Héb.*, XIII, 14.
(3) *Philipp.*, III, 20; I *Jean*, I, 3; *Philipp.*, III, 12-14.

des lois de Dieu même, qui est le souverain seigneur de toutes choses, qui connaît les pensées les plus secrètes de l'âme, auquel nous rendrons compte non-seulement de nos actions extérieures, mais aussi des affections et des dispositions intérieures de notre cœur (1).

Un autre grand avantage du christianisme, c'est que Jésus-Christ, le Fils de Dieu, est venu lui-même sur la terre pour nous enseigner sa loi; il nous a donné les preuves les plus éclatantes de sa mission, et sa vie pure et sainte a été un exemple continuel des préceptes qu'il enseignait. Les exemples ont ordinairement plus de force que les préceptes. Et quel plus bel exemple pouvions-nous avoir que celui d'un Dieu fait homme, la plus parfaite image de la Divinité invisible, qui nous a manifesté en sa personne les perfections divines, pour nous en faciliter l'imitation. Nous avons dans Jésus-Christ un parfait modèle de la sainteté universelle : d'une pureté sans tache, d'un ardent amour de Dieu, d'une charité parfaite envers les hommes, d'une obéissance et d'une résignation entières à la volonté divine, d'une patience admirable au milieu des souffrances, d'une humilité héroïque, d'une douceur à toute épreuve, en un mot, de toutes les vertus. Pourrions-nous ne pas désirer de marcher sur ses traces glorieuses? Et que pouvons-nous faire de mieux que de vivre comme a vécu notre divin Sauveur, à qui nous avons tant d'obligations?

Ce qui contribue encore merveilleusement à donner une nouvelle force aux préceptes de l'Evangile ce sont les puissants motifs dont ils sont accompagnés. Tous les trésors de la grâce et de la bonté de Dieu nous sont ouverts. Les motifs d'obéissance tirés de l'amour sont les plus propres à faire impression sur les cœurs bien nés : et quel amour est comparable à celui que Dieu montre pour le genre humain dans la manière ineffable dont il a opéré notre rédemption par Jésus-Christ? Lorsque ce mystère de bonté est reçu avec une foi vive et sincère, il fait la plus heureuse impression sur le cœur de l'homme, pour le porter à l'accomplissement de ses devoirs; car l'Evangile nous répète souvent que Dieu nous a donné son Fils pour nous délivrer de l'esclavage du péché et nous obliger à vivre selon la justice.

Les glorieux priviléges que nous acquérons par l'Evangile sont aussi de puissants motifs de vertu. C'est pourquoi les chrétiens sont appelés des saints, les membres de Jésus-Christ, les enfants de Dieu, les héritiers du royaume céleste, un peuple d'élus faisant de bonnes œuvres et retraçant en eux les actions et les vertus de celui qui les a tirés de l'épaisseur des ténèbres pour les rendre à la lumière.

l'Evangile a donné aux hommes de nouvelles assurances d'un état futur de peines et de récompenses, comme nous le verrons dans la troisième partie de cet ouvrage. De là naît un nouveau motif de vivre vertueusement pour mériter la couronne de gloire et de bonheur promise au juste.

Enfin, ce qui doit soutenir et animer notre courage dans la carrière pénible de la vertu, c'est la considération de l'assistance divine qui nous est accordée suivant le besoin que nous en avons. Cette assurance est un grand sujet de consolation pour des créatures qui connaissent leur faiblesse et la corruption de la nature humaine dans sa condition présente. Nous sommes entourés d'ennemis, exposés à des tentations violentes. Dieu ne nous abandonne point à notre faiblesse : il nous a promis de nous envoyer son Esprit pour nous éclairer et nous sanctifier, pour nous soutenir et nous encourager dans l'accomplissement de sa loi. Dieu est fidèle dans ses promesses. Tout ce qu'il exige de nous pour obtenir cette grâce, c'est que nous la lui demandions humblement et avec une intime persuasion de notre insuffisance, et que nous-mêmes nous fassions ce qui dépend de nous, suivant les circonstances où nous nous trouvons. Car la grâce et les secours d'en haut ne nous ont pas été promis pour rendre inutiles nos facultés naturelles et raisonnables, mais seulement pour y suppléer. Nous devons commencer par nous aider nous-mêmes suivant notre pouvoir, et Dieu ne nous abandonnera pas.

L'extrême corruption des mœurs où les hommes étaient tombés, les profondes ténèbres dont tous les esprits étaient enveloppés avant la naissance du christianisme, les égarements étranges et de tous les genres dont le monde entier s'était fait une espèce d'habitude et de nécessité, rendaient son état aussi déplorable qu'il pouvait l'être. Il avait le plus grand besoin d'un système de morale qui lui enseignât tous ses devoirs, car il les avait tous oubliés et transgressés; qui les lui enseignât dans toute leur étendue, de la manière la plus formelle et la plus précise, comme des lois de Dieu même, revêtues de son autorité et accompagnées des motifs les plus engageants et les plus persuasifs. C'est ce qui a été complètement exécuté par l'Evangile de Jésus-Christ.

§ 8. *Preuve de la divinité du christianisme tirée de la pureté de sa morale.*

La pureté admirable de la morale évangélique, l'excellence de ses préceptes, de ses priviléges et de ses institutions, et surtout leur aptitude merveilleuse à rendre les hommes saints et heureux, sont des preuves convaincantes de la divinité du christianisme; c'est un argument des plus forts, et qu'on ne saurait se lasser de faire valoir auprès de ceux qui aiment sincèrement la vérité et la vertu. Les premiers prédicateurs de l'Evangile étaient des hommes d'une grande simplicité, d'un cœur droit et sans duplicité, privés de tout avantage temporel, et très-éloignés de ce qui entre dans le caractère artificieux des imposteurs. Animés d'un zèle pur,

(1) Le lord Bolingbroke reconnaît lui-même que la révélation chrétienne peut servir à encourager la pratique de la vertu par la sanction d'une autorité divine. Voyez ses Œuvres en anglais, vol. V, p. 294, édit. in-4°.

fervent et bien réglé pour la gloire de Dieu et le salut des hommes, ils s'exposèrent eux-mêmes aux persécutions, à l'opprobre, aux souffrances, pour établir la religion de leur maître. Ils ne pouvaient avoir d'autre but que de réformer le monde, d'étendre l'empire de la vérité et de la justice, car c'est là l'objet de cette sainte religion. Sa morale est pure et chaste, elle ne flatte point les passions et les vices des hommes ; elle est contraire à l'esprit du monde, qui est un esprit d'ambition, d'avarice et de sensualité. Il n'y a donc aucune apparence que l'Evangile soit l'ouvrage de quelques enthousiastes échauffés, ni de quelques imposteurs artificieux. Lorsque nous considérons que les premiers apôtres du christianisme étaient pour la plupart des hommes sans savoir et sans éducation, et que cependant ils enseignèrent au monde les maximes religieuses les plus justes et les plus sublimes, contraires aux préjugés dont ils étaient eux-mêmes imbus, et fort supérieures à tout ce que l'on avait jamais su jusqu'alors; lorsque nous considérons qu'ils prêchèrent une morale excellente, qui valait infiniment mieux que tout ce qui avait été enseigné par les philosophes païens, qui étaient des hommes d'un très-grand génie et d'une vaste érudition, ou même par les docteurs juifs, qui, en voulant commenter la loi et les prophètes, en avaient altéré le vrai sens ; nous ne saurions douter de la vérité de leurs prétentions, nous ne saurions douter que ce qu'ils nous enseignent au nom de Dieu n'ait réellement une origine divine : car ils étaient absolument incapables d'inventer des préceptes si purs et si sublimes. Tout cela fut confirmé d'une manière éclatante par les glorieux témoignages que le ciel rendit à la divine mission de Jésus-Christ et de ceux qu'il envoya prêcher l'Evangile en son nom par toute la terre. Y eut-il jamais d'événement mieux attesté, ou dont nous ayons des preuves en plus grand nombre ou d'un plus grand poids. Les miracles parlent en faveur du christianisme; et ces prodiges surpassent évidemment toute puissance humaine ; ils doivent être l'ouvrage immédiat de Dieu, ou celui des êtres supérieurs qui agissent sous sa direction et qui ne sauraient favoriser l'imposture. Car pour ce qui est des démons, quelque pouvoir qu'on leur accorde, ces êtres méchants n'avaient garde de rien faire pour une religion et une morale qui détruisaient leur empire et le règne de l'idolâtrie, du vice et de la méchanceté, pour élever sur ses ruines l'empire de Jésus-Christ et de la vertu. Les preuves du christianisme étaient si évidentes, qu'il fit de rapides progrès, malgré les obstacles qu'il rencontra, et qui, humainement parlant, devaient être insurmontables.

Partout où l'Evangile fut reçu, il opéra un prodigieux changement. Jamais il n'y eut d'hommes si saints et si vertueux, si pieux et si charitables, d'une vie si pure et si tempérante, que les premiers chrétiens. Souvent les apologistes du christianisme alléguaient en sa faveur la glorieuse réforme de mœurs qu'il produisait dans ceux qui l'embrassaient, et ses ennemis n'en pouvaient disconvenir. Ils brillaient comme des lumières vives et pures dans les régions ténébreuses de l'idolâtrie, qui n'était que vice et corruption. Tels furent les chrétiens dans le bel âge du christianisme.

Les ennemis de notre sainte religion nous objectent souvent la corruption des chrétiens de nos jours, comme pour diminuer les avantages qu'elle procure. Cette corruption est-elle donc une marque que la religion de Jésus n'opéra pas dans le commencement un merveilleux changement parmi les hommes? Est-ce une preuve qu'aujourd'hui même elle ne soit d'une très-grande utilité pour un certain nombre de ses fidèles sectateurs? Cette corruption prouve seulement que l'homme abuse de tout. Les pécheurs endurcis qui, malgré la lumière de la révélation divine, persistent dans leur iniquité, sont bien plus coupables, sans doute, que ceux qui furent privés de ce secours. Si quelques hommes faisant profession d'être chrétiens, vivent d'une manière plus corrompue et plus vicieuse que les païens, ils ne sont chrétiens que de nom. Leur vie est en contradiction avec la religion qu'ils professent de bouche. Ils n'ont point médité sérieusement la doctrine de Jésus-Christ. Ils ne croient pas, ou ils ne croient que d'une foi morte qui ne produit rien. Peut-on imputer à la religion la violation de ses préceptes? C'est bien plutôt la pureté de la morale évangélique qui prévient contre elle ceux qui sont sous l'esclavage des passions et des mauvaises habitudes. L'incrédulité et l'indifférence en fait de religion, qui chaque jour font de nouveaux progrès dans ce siècle impie, sont les deux plus grandes causes de la corruption des mœurs dont on se plaint avec raison. Il est sûr que si l'on achevait de briser le frein que la religion chrétienne met au vice et à la méchanceté, la corruption serait encore plus grande et plus générale qu'elle n'est. Des milliers d'hommes marchent dans les sentiers de la vertu sous les auspices de la religion chrétienne, retenus dans le bon chemin par les récompenses qu'elle leur promet, qui s'en écarteraient et donneraient dans des excès affreux s'ils n'avaient pas été élevés dans les principes du christianisme : ils sont chastes, sobres et justes; ils seraient débauchés, intempérants et injustes. Malgré que les chrétiens aient dégénéré et qu'ils n'observent point fidèlement les préceptes de l'Evangile, il est néanmoins à croire qu'il y a plus de vertu et de piété parmi ceux qui font profession du christianisme, qu'il n'y en aurait s'ils étaient nés idolâtres. Il résulte que le moyen le plus efficace pour porter les hommes à la pratique de la vertu, c'est de les engager à se soumettre à la doctrine céleste de l'Evangile de Jésus-Christ, qui, sans contredit, donne les plus excellents préceptes de morale, et y joint les motifs les plus engageants. Voilà ce qui mérite toute l'étendue de notre reconnaissance. Quelle que soit la corruption des mœurs des chrétiens, leur exemple doit faire moins d'impression sur nous

que l'excellence de la morale chrétienne, qui les condamne et qu'ils ne sauraient infirmer par leur mauvaise conduite. C'est cette morale, et non l'exemple des gens corrompus qui doit nous servir de règle.

Je finirai cette seconde partie de la *Démonstration évangélique* par le témoignage de deux modernes qui ne furent jamais soupçonnés de superstition ni de bigoterie. L'un est l'auteur ingénieux des *Lettres juives*, qui, sous le nom d'un juif, fait cet éloge de la morale évangélique : *Les premiers docteurs nazaréens ont prêché une doctrine si conforme à l'équité et si utile à la société, que leurs plus grands adversaires conviennent aujourd'hui que leurs préceptes moraux sont infiniment au-dessus des plus sages philosophes de l'antiquité* (*Lett.* 142). L'autre est le célèbre Montesquieu. L'auteur de son *Eloge* nous assure qu'il déclara avant que de mourir, à ceux qui étaient autour de lui, et en particulier à madame la duchesse d'Aiguillon, que *la morale de l'Evangile était une excellente chose et le présent le plus estimable que l'homme pouvait recevoir de son Créateur* (1).

(1) Voyez l'*Eloge* de Montesquieu par Maupertuis, imprimé à Hambourg, en 1755.

Préface.

Quoique j'aie déjà exposé l'objet et le plan de cet ouvrage dans la préface que j'ai mise à la tête de la première partie, je crois néanmoins qu'il ne sera pas hors de propos d'y ajouter quelques observations pour prévenir ou détruire certaines préventions que l'on pourrait avoir contre le système que j'ai suivi et la manière dont je l'ai exécuté.

Il y a des savants tellement prévenus en faveur de la raison, qu'ils ne peuvent pas croire que la connaissance des principes fondamentaux de la religion et de la morale aient été communiqués aux hommes dès le commencement par une révélation divine faite aux premiers pères du genre humain avec ordre de la transmettre à leur postérité. Il est plus probable, selon eux, que la découverte de ces principes fut abandonnée à la force de la raison et aux seules lumières naturelles. Je conviens aisément que ces principes une fois découverts paraissent à tout esprit sensé qui les examine, très-conformes à la saine raison. Mais je crois aussi avoir prouvé d'une manière incontestable que la raison n'en a pas fait la découverte, qu'ils furent communiqués aux premiers ancêtres de l'espèce humaine par une révélation expresse de Dieu. J'ai pour moi les suffrages des plus savants théologiens et le sentiment de ces deux grands maîtres de la raison, Grotius et Pufendorf, que l'on peut regarder sans contredit comme les auteurs qui ont le mieux traité des lois de la nature. Du reste la supposition d'une révélation divine qui communiqua aux hommes les premiers principes de la religion et de la morale, n'empêche pas de croire qu'ils ne soient réellement fondés sur la nature des choses et conformes aux pures lumières de la raison. Je ne vois rien en cela qui répugne. L'union même de ces deux assertions semble donner plus d'étendue aux vues de la sagesse et de la bonté de Dieu dans ses dispensations envers le genre humain, et les différents moyens qu'il a employés pour enseigner aux hommes la science des choses divines et des devoirs moraux. Cette hypothèse s'accorde, mieux que toute autre, avec le récit de Moïse ; et de plus, les écrits des païens nous font connaître assez qu'il y avait d'anciennes traditions des premiers principes de la religion conservées parmi les nations, quoique étrangement défigurées et corrompues par le laps des temps.

Une autre objection que l'on m'a faite et qui mérite une attention particulière, c'est qu'il est à craindre qu'abusant de la peinture affreuse que j'ai faite de l'état déplorable du monde païen, on ne la tourne contre la religion naturelle, en prétendant qu'elle tend à affaiblir les principes mêmes qui servent de base à toute sorte de religion et de morale.

Si par la religion naturelle on entend une religion fondée dans la nature des choses et conforme aux vrais principes de la saine raison, il n'y a sûrement rien dans tout cet ouvrage qui puisse lui porter le moindre préjudice. Et quoique je sois bien éloigné de penser que l'Evangile ne soit qu'une seconde publication de la loi naturelle, cependant on peut assurer, et j'ai tâché de le prouver dans le cours de cette *Démonstration évangélique*, qu'un des desseins de Dieu en nous donnant la révélation chrétienne, a été de confirmer et de rétablir les principes de la loi naturelle, de les mettre dans tout leur jour, de dissiper les ténèbres dont le temps les avait enveloppés, de leur rendre leur force et leur pureté. Or nulle part la religion naturelle, telle qu'elle doit être entendue, n'est mieux comprise, plus clairement expliquée, plus fermement établie que dans les contrées où la religion chrétienne est professée.

Mais si, par la religion naturelle, on entend une religion découverte et établie par la seule lumière de la raison, sans aucun secours supérieur, une religion indépendante de toute révélation divine, telle en un mot qu'elle fut enseignée et professée par ceux des païens qui prétendaient avoir porté la raison et la religion à leur plus haut degré de perfection, je conviens qu'un des principaux objets que je me suis proposés, lorsque j'ai entrepris cet ouvrage, a été de faire voir l'insuffisance et la faiblesse d'une telle religion. La grande

réputation de sagesse dont les anciens philosophes ont joui, surtout ceux qui fleurirent dans les beaux siècles d'Athènes et de Rome, ayant inspiré, à une certaine espèce de savants, du mépris pour les saintes Ecritures et pour la religion que Jésus-Christ est venu établir sur la terre, j'ai cru que c'était rendre un service essentiel à cette sainte religion, que de montrer combien les lumières de la raison et de la philosophie des sages païens, si fort exaltées même de nos jours, étaient peu propres à instruire et conduire le genre humain, et que les plus savants philosophes du paganisme étaient fort au-dessous des premiers prédicateurs de l'Evangile, que l'on traite de gens grossiers et non lettrés.

L'Ecriture nous fait une peinture frappante de l'aveuglement et de la corruption du monde païen. Les anciens apologistes du christianisme nous représentent les gentils dans le même état de dépravation. Ils nous exposent de la manière la plus forte leur polythéisme absurde, leur idolâtrie grossière, les impuretés de leur culte, les abominations de leur religion, la licence de leurs mœurs, la corruption de leur morale, les doutes et les contradictions de leurs plus habiles philosophes, d'où ils concluent le grand besoin que les hommes avaient d'une révélation divine pour sortir des ténèbres et de la corruption où ils étaient plongés. Il ne faut jamais perdre de vue ces divers points, si l'on veut juger sainement des grands avantages dont nous jouissons sous l'Evangile, et connaître toute l'étendue de ce bienfait signalé.

Mon intention n'a pas été de dire aucune chose qui pût dégrader ou avilir la raison humaine, comme si elle n'était d'aucune utilité dans la religion, ou qu'elle ne fût propre qu'à nous égarer. Je suis intimement convaincu que la raison, perfectionnée et cultivée comme il convient, est amie de la religion et de la morale. Les hommes libres de préjugés et de passions, auxquels on exposera les principes, les dogmes et les maximes évangéliques dans leur vrai jour, ne pourront s'empêcher de les approuver et de les juger conformes à la droite raison. C'est la raison qui nous fait découvrir les fausses révélations ; c'est elle qui nous apprend à discerner les preuves de la vraie religion ; c'est elle qui nous montre les caractères de sagesse et de bonté, d'intégrité et de vérité dont elle est revêtue. D'un autre côté aussi, je n'ai pas une assez haute opinion de la raison pour souscrire à tout ce que ses partisans outrés disent de sa force, lors même qu'elle est abandonnée à elle-même. L'expérience de plusieurs âges démontre que la raison présomptueuse, qui se fie à sa propre pénétration, qui néglige ou rejette tout secours supérieur, ou qui se laisse conduire par des usages corrompus, une autorité purement profane, des passions violentes, des préjugés vicieux, des principes erronés, ou qui se livre indiscrètement à une envie téméraire de pénétrer des mystères au-dessus de sa portée, ne peut que s'égarer dans ses jugements, surtout en matière de religion. Ce n'est point calomnier la raison que de mettre en évidence les fautes et les erreurs de ceux qui ont trop de confiance en elle. Il ne s'ensuit pas qu'elle soit absolument vaine et inutile. Si quelques-uns en abusent, est-ce à dire que d'autres n'en pourront pas faire un meilleur usage ? Si des philosophes, guidés par la seule lumière de la raison, ont eu des notions erronées de Dieu et de ses attributs, de sa providence et de toutes ses perfections, il ne s'ensuit aucunement que les preuves de la nature et des perfections divines ne soient pas conformes aux principes de la raison, ou que la raison ne puisse pas les discerner, les connaître et les approuver, lorsqu'on les lui propose clairement. De même par rapport à la morale, il serait tout à fait déraisonnable de conclure qu'il n'y a aucune certitude dans les principes moraux, parce que quelques hommes célèbres ont eu des opinions dangereuses et fausses sur les points les plus importants de la morale. Dira-t-on qu'il n'y a rien de bas ni de déshonnête dans les actions et les passions les plus vicieuses, parce que dans certaines nations et certains temps, même dans l'idée des hommes réputés les plus sages, elles ont été regardées comme indifférentes, louables ou agréables à la Divinité.

Dans le cours de cet ouvrage, surtout lorsqu'il a été question de la morale des païens, j'ai été obligé de rapporter plusieurs traits d'indécence dont à peine l'on peut faire mention sans offenser les oreilles chastes et les cœurs vertueux, quoiqu'ils fussent très-communs parmi les nations de la gentilité estimées les plus savantes et les plus cultivées, et même à plusieurs célèbres philosophes. Plus d'une fois j'ai voulu passer sous silence des choses qui font horreur, ou du moins n'en parler que superficiellement et d'une manière très-générale : il a fallu me contraindre pour entrer dans quelques détails. Cependant il était nécessaire de constater ce point par des preuves incontestables. Des généralités auraient pu être prises pour des calomnies sans fondement. Il y a des choses si étranges qu'il faut les preuves les plus fortes pour les rendre croyables. J'étais dans une obligation d'autant plus indispensable d'y insister, que quelques savants, amis du christianisme, ont fait des efforts pour disculper les païens à cet égard, tandis que d'autres savants d'un caractère contraire en ont pris occasion d'accuser l'apôtre saint Paul de fausseté et de calomnie comme s'il eût représenté l'état du paganisme beaucoup plus déplorable et plus corrompu qu'il ne l'était en effet, et imputé aux païens des crimes et des abominations qui ne peuvent se prouver par aucun fait. Il fallait donc répondre aux uns et aux autres. Je n'ai tiré mes preuves que des auteurs païens ou des auteurs chrétiens dans les occasions seulement où ceux-ci étaient confirmés par les premiers. Je ne pense pas que la méthode que j'ai suivie dans cette discussion, aussi pénible que désagréable, puisse être dangereuse en quoi que ce soit. Certainement les traits sous lesquels j'ai peint

des vices odieux et détestables ne peuvent qu'en augmenter l'horreur, loin de la diminuer. On en conclura que la force de la coutume corrompue qui semble autoriser les passions vicieuses, est propre à détruire les sentiments moraux qui sont dans le cœur humain, qu'elle tend à étouffer les remords de la conscience, quelle porte la raison à juger trop favorablement de certaines pratiques pour lesquelles elle aurait une horreur extrême, si elles n'étaient pas consacrées par la coutume. On jugera que la révélation divine et une loi expresse de Dieu, renforcée par la sanction la plus puissante, peuvent être d'un grand secours dans la morale, pour détourner les hommes des vices et des crimes qui sont honteux et détestables aux yeux même de la raison et de la nature.

Il faut convenir que les nations chrétiennes n'ont pas toujours vécu suivant la sainteté et la pureté de la religion qu'elles professaient. On a exagéré aussi leur corruption. Quelque grande qu'elle ait été, quelque grande qu'on la suppose, jamais elle n'a été aussi générale ni aussi excessive que parmi les peuples estimés les plus sages et les plus savants de la terre. On ne doit pas douter que les nations nombreuses qui croient à l'Evangile ne trouvent dans la pureté de ses préceptes et la force des sanctions dont ils sont accompagnés, un frein salutaire qui les préserve de tomber dans des vices dont ils n'auraient pas été plus exempts que les idolâtres, sans le bienfait inestimable de la révélation. Un chrétien ne saurait s'abandonner aux vices sans éprouver des remords cruels, sans renoncer aux engagements les plus solennels, sans fermer les yeux à la vive lumière qui l'éclaire. Je ne vois donc pas comment on peut avoir un zèle réel pour la pureté de la morale, et rejeter les motifs et les sanctions que l'Evangile propose, et qui, lorsqu'ils sont admis dans toute leur force, ne manquent pas de porter efficacement les gens vertueux à la pratique de leurs devoirs en vue des grandes récompenses qui leur sont promises, et de détourner les méchants des routes de l'iniquité par la crainte des châtiments terribles dont ils sont menacés.

Lorsque l'on considère les doutes étranges et les incertitudes perpétuelles des plus grands génies du monde païen, à l'égard des objets les plus importants de la religion et de la morale, tels que la nature de Dieu, l'immortalité de l'âme et une vie future, nous devons nous féliciter d'avoir entre les mains une révélation écrite, dûment attestée, à laquelle nous pouvons avoir recours pour régler notre croyance et notre conduite. Il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu, d'établir la vérité de cette révélation par une abondance et une variété de preuves proportionnées à l'importance de l'objet, et telles qu'il les fallait pour porter dans les esprits la conviction la plus entière. Le christianisme ne craint point la lumière : il est à l'épreuve d'un examen libre et impartial. Plus on en étudie les fondements, plus on les trouve solides. Lorsqu'on apporte à cette étude un cœur droit et pur, un esprit dégagé de préventions, avec une attention telle qu'il convient d'avoir dans une matière de cette conséquence, on a bientôt reconnu qu'il porte tous les caractères d'authenticité et de divinité que l'on peut raisonnablement exiger.

Considérons la nature et l'excellence de la religion chrétienne, la sainteté et la sublimité de ses dogmes, les grandes découvertes qu'elle nous a faites par rapport aux vérités qu'il nous importe le plus de connaître, surtout par rapport à la profonde sagesse des voies de la Providence dans l'œuvre de notre rédemption, la pureté et la perfection de sa morale, l'excellence de ses lois, la grandeur des motifs qu'elle emploie pour nous porter à les observer; considérons combien tout ce plan admirable tend à faire éclater la gloire de Dieu, à procurer l'avancement de la vertu et de la piété dans le monde : faisons de justes réflexions sur la vie sainte et miraculeuse du divin fondateur de notre religion, sur son caractère de grandeur et de perfection, sur le caractère de ses disciples chargés de publier en son nom la révélation qu'il leur avait apportée du ciel, sur leur probité et leur simplicité, incapable d'artifice : songeons qu'ils ne pouvaient pas être les inventeurs du plan de la religion qu'ils annonçaient au monde, lequel contredisait en plusieurs points leurs préjugés les plus enracinés; qu'il n'y eut rien, soit dans leurs mœurs, leur conduite, ou la doctrine qu'ils prêchaient, ou la manière dont ils cherchaient à faire des prosélytes, qui annonçât des vues d'intérêt particulier ou un dessein formé de flatter les passions et les opinions des hommes et de favoriser leur ambition et leur sensualité. Considérons surtout que les glorieux témoignages que le ciel rendit à la mission divine de Jésus-Christ et de ses apôtres furent attestés par une longue suite de prodiges opérés en confirmation de la doctrine qu'ils prêchaient : ces prodiges, infiniment au-dessus de la puissance et de l'adresse humaines, portaient des marques évidentes de la force divine qui les opérait : la vérité nous en est attestée avec toute l'évidence que l'on peut raisonnablement demander dans un pareil cas, et avec plus de certitude que nous n'en avons sur aucun fait des siècles passés. Ajoutons à cela l'évidence qui résulte de l'accomplissement des prophéties : ces prophéties regardaient des événements que toute la sagacité humaine ne pouvait prévoir : elles furent prononcées clairement et distinctement ; plusieurs avaient pour objet des faits très-éloignés et qui ne devaient arriver qu'après plusieurs âges. Tout s'est accompli à la lettre comme il avait été prédit. Chacune de ces preuves a beaucoup de force, prise séparément : lorsqu'on les rassemble, il en résulte un enchaînement de démonstrations qui se communiquent réciproquement un plus grand degré de force par leur union, et qui doivent opérer une conviction entière dans tout esprit désintéressé qui aime et cherche sincèrement la vérité.

Les défenseurs du christianisme ont manié habilement et savamment toutes ces preuves. Ils les ont développées avec autant de clarté que d'erudition. Tant qu'il y aura des esprits capables de les comprendre, tant que la mémoire des faits qui les attestent subsistera, la vérité et l'autorité divine de la religion chrétienne resteront inébranlables sur ses fondements solides. Ni la conduite de quelques-uns de ceux qui la professent et qui l'enseignent, ni la difficulté d'entendre et d'expliquer certains passages particuliers de l'Écriture, ni l'impossibilité de pénétrer des mystères sublimes qui n'ont été révélés que parce qu'ils surpassent infiniment la portée de l'entendement humain, ne pourront ébranler notre foi, parce qu'aucune de ces choses n'infirme les preuves de la vérité du christianisme. C'est une règle établie par Aristote, et dont la justesse n'a jamais été contredite, savoir, qu'on ne doit pas exiger le même genre d'évidence en toutes choses, mais qu'il faut se contenter en chaque chose des meilleures preuves que la nature du sujet peut admettre. Exiger des démonstrations mathématiques dans les matières de religion et de morale, ce serait une absurdité déraisonnable. Elles sont pourtant susceptibles d'une évidence suffisante pour produire une certitude d'un autre genre. Quoiqu'elles soient sujettes à des difficultés insolubles à la raison, à cause de ses bornes, elles n'en sont pas moins appuyées sur des preuves auxquelles tout esprit raisonnable ne peut se refuser. Il n'est point de vérité qui n'ait des difficultés qui la combattent ; mais ces difficultés n'en réfutent point les preuves, parce qu'elles viennent ou de la faiblesse de notre jugement, qui n'est pas fait pour tout connaître, ou de la sublimité des matières qui s'élèvent au-dessus de sa sphère.

Les esprits sceptiques se croient en droit de suspendre leur jugement partout où ils ne trouvent pas une certitude absolue; et ils prétendent qu'elle ne se trouve point dans les matières de religion. Il est faux qu'il faille toujours une certitude absolue pour déterminer le jugement d'un homme raisonnable ; la probabilité seule suffit. Lorsqu'une chose est probable, c'est-à-dire lorsqu'il y a plus de raisons pour la croire que pour admettre le contraire, l'esprit ne saurait plus rester dans un parfait équilibre; il n'a plus la liberté de suspendre son consentement s'il s'agit d'un objet de spéculation, ou de ne pas agir s'il est question d'un objet de pratique. Les pyrrhoniens décidés ont très-bien senti cette observation : aussi ils ont nié qu'une chose pût être plus probable qu'une autre, ce qui est une prétention des plus extravagantes dont l'homme soit capable. Et je ne pense pas même que l'esprit humain puisse se conduire conformément à une telle maxime, quoiqu'il l'admette en spéculation. Les philosophes de la nouvelle Académie, sceptiques mitigés, reconnurent toute l'absurdité d'un système qui n'admettait rien de probable : en conséquence, quoiqu'ils ne voulussent point reconnaître de certitude réelle dans les objets de l'entendement humain, ils avouèrent pourtant qu'il y avait des choses plus probables que d'autres; et sûrement, s'ils avaient raisonné conséquemment à cet aveu, ils auraient manqué à leur système, en se trouvant toujours dans le cas de se décider pour une opinion plutôt que pour une autre, au lieu de suspendre continuellement leur jugement. Nous devons nous rendre à l'évidence telle qu'elle se présente à nous. Par la même raison, ce qui est probable doit déterminer notre jugement et nous porter à nous y conformer dans la pratique suivant le degré de probabilité dont il est revêtu et la force des raisons qui emportent la balance en faveur d'un tel parti : c'est une maxime incontestable de la prudence humaine. Quiconque a quelque connaissance du monde conviendra que, dans le commerce ordinaire de la vie, c'est la probabilité qui règle notre conduite, si nous sommes sages; et que l'auteur de notre être l'a ainsi voulu. Nous sommes tellement faits que, dans presque toutes les choses de pratique, nous nous trouvons dans la nécessité de prendre le parti qui, après une mûre délibération, nous paraît le plus probable. Tout homme qui voudrait agir autrement, qui négligerait de faire une démarche qui probablement lui serait très-avantageuse, ou d'éviter ce qui, probablement aussi, pourrait lui devenir fort nuisible, serait regardé comme un insensé et même estimé très-coupable s'il s'agissait de la pratique de quelques devoirs essentiels pour lui. Le scepticisme spéculatif est plus commun que le scepticisme pratique. Les pyrrhoniens reconnaissaient que, dans les affaires ordinaires de la vie, on devait suivre les apparences de la probabilité. Si cela est juste et raisonnable par rapport à notre bien temporel, pourquoi ne le serait-il pas relativement à un intérêt bien plus grand, celui d'un bonheur éternel? Plus une affaire est importante, plus on risque en la négligeant, plus on est obligé, suivant les maximes de la raison et du bon sens, de prendre le parti qui paraît le plus probable, après avoir pesé et mûrement considéré toutes les circonstances de part et d'autre. Pourquoi ne devrions-nous pas suivre les mêmes principes dans les matières de la plus grande conséquence, dans celles surtout où il est question de notre salut éternel? Dans les cas de cette nature, si l'on court infiniment plus de risques d'un côté que de l'autre, sûrement toutes les règles de la prudence et de l'intérêt personnel bien entendu prescrivent de prendre le parti dans lequel on risque le moins, quand l'évidence ne serait pas plus grande de ce côté que de l'autre, ou que même elle serait un peu moindre. Mais lorsque tout l'avantage de l'évidence est d'un côté, et le plus grand danger de l'autre, n'y aurait-il pas de la folie et de l'extravagance à préférer le parti le moins probable et le plus dangereux?

Si donc, après un examen sérieux et impartial, on trouve qu'il y a une grande probabilité que la révélation chrétienne vienne de Dieu, n'est-il pas de la sagesse, n'est-il pas

de notre devoir de l'embrasser et de vivre selon ses maximes? En ce cas on ne risque rien de souscrire à l'Evangile; ou du moins on court un risque beaucoup plus petit qu'en prenant le parti de le rejeter. Supposons qu'en acceptant les conditions auxquelles le salut nous est offert dans le christianisme, on se prive de certaines libertés dont autrement on voudrait jouir, que l'on soit obligé de réprimer ses passions, non de les extirper, car ce n'est pas là ce que l'Evangile nous ordonne, mais de les contenir dans les bornes de la modération et de la tempérance; qu'y a-t-il, dans tout cela, que les gens sages ne prescrivent comme un moyen convenable d'assurer notre propre tranquillité, et de conserver le corps et l'âme dans un état de santé qui est le premier élément du bonheur? Dans mille autres circonstances les hommes jugent à propos de courir quelques risques, de s'exposer à des travaux pénibles ou même à des maux réels, pour éviter un plus grand malheur, ou dans l'espérance de quelque grand avantage. Pourquoi suivre une conduite contraire dans une circonstance où le bien qui nous est proposé, est d'une nature aussi excellente et d'un prix aussi infini que le sont les promesses que Dieu fait aux justes dans son Evangile, et le mal aussi grand que les châtiments terribles dont il menace les méchants? N'est-ce pas dans une circonstance aussi importante que l'on devrait suivre les règles d'une prudence que l'on regarde comme une loi indispensable en toute autre occasion?

J'espère que le lecteur doué d'une âme capable de connaître la vérité et de s'y attacher, se joindra à moi pour supplier le Dieu de vérité et de sainteté qu'il lui plaise de délivrer nos esprits des préjugés des passions, des ténèbres de l'ignorance et des prestiges de l'erreur, afin que nous puissions voir le vrai et l'aimer, en recevoir les heureuses impressions, nous y attacher, en faire la règle de notre conduite, aimer, servir et glorifier Dieu, et opérer ainsi notre salut éternel.

Troisième partie.

L'UTILITÉ ET LA NÉCESSITÉ DE LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE DÉMONTRÉES PAR L'ÉTAT DE LA RELIGION DANS LE PAGANISME, RELATIVEMENT A LA CROYANCE DES RÉCOMPENSES ET DES PEINES DE LA VIE FUTURE.

Introduction.

Importance du dogme d'une vie à venir.

C'est un point de la plus grande conséquence pour la religion et pour l'avancement de la vertu dans le monde, savoir s'il y a une vie future où les hommes seront récompensés ou punis, selon la conduite bonne ou mauvaise qu'ils auront tenue dans celle-ci; ou si leur existence est bornée à l'état présent, sans qu'ils aient rien à craindre ou à espérer au delà de cette vie passagère.

S'il n'y avait point d'état futur de récompenses, ou, ce qui revient au même, si les hommes ne croyaient pas qu'il y en eût, ils ne porteraient point leurs vues au delà des peines et des plaisirs de cette vie. Ils songeraient uniquement à la rendre aussi agréable et aussi délicieuse qu'ils pourraient. Le bonheur présent serait leur unique fin, à laquelle ils rapporteraient tout. La loi du plaisir serait le mobile de toutes leurs actions. Les honnêtes gens seraient privés des espérances qui font leur plus grande consolation dans l'adversité, qui soutiennent leur courage dans la carrière de la vertu, et qui, leur présentant la perspective gracieuse d'un bonheur éternel, leur font supporter avec patience, même avec joie, les misères de cette vie mortelle. Les méchants, libres des terreurs de l'avenir, ne songeraient qu'à se mettre à couvert de la justice humaine, pour se livrer impunément à toute leur malice. C'est pourquoi le dogme d'un état futur de récompenses et de peines a toujours été regardé comme un des grands moyens de vertu que nous procure la révélation chrétienne. Ceux même qui ont prétendu opposer la religion purement naturelle au christianisme, n'ont pas méconnu l'importance et la nécessité de ce dogme. La doctrine de l'immortalité de l'âme leur a paru si conforme à la raison, qu'ils ont cru que l'homme pouvait en acquérir la connaissance par la lumière naturelle, sans qu'il eût besoin pour cela d'une révélation extraordinaire. Cependant il y a apparence qu'ils ont soutenu cette opinion, moins par une conviction pleine et entière, que par la coupable envie qu'ils avaient de déprimer l'utilité et la nécessité de la révélation à cet égard. Car dans d'autres occasions ils ont représenté cette doctrine comme sujette à bien des difficultés, incertaine et douteuse, et ils ont fait tous leurs efforts pour la rendre telle.

CHAPITRE PREMIER.

Les preuves physiques et morales de l'immortalité de l'âme sont d'un grand poids; elles ne sont pourtant pas assez évidentes pour triompher de tous les doutes et de toutes les difficultés, tant que les hommes sont livrés à la seule lumière naturelle. La révélation seule peut leur donner le degré de force nécessaire pour opérer une conviction entière.

§ 1. *Précis des preuves physiques et morales de l'immortalité de l'âme.*

J'en conviens aisément : les preuves physiques et morales de l'immortalité de l'âme et d'un état futur de récompenses et de peines, sont d'un grand poids, lorsqu'on les médite attentivement. Les philosophes chrétiens et les théologiens les ont développées avec autant de force que de vérité : ils les ont mises dans tout leur jour, et ils ont surpassé de beaucoup tout ce que les philosophes païens avaient écrit sur cette matière avant la naissance du christianisme. La révélation a été d'un grand secours aux hommes, sur ce point comme sur tous les autres.

On a prouvé, avec toute la force et l'évidence du raisonnement, que la matière, autant que nous en pouvons juger par les propriétés essentielles que nous lui connaissons, est par sa nature incapable de penser, de quelque manière qu'elle soit modifiée; qu'une substance composée de parties innombrables, comme toute matière l'est, ne saurait être le sujet du sentiment ou de la conscience de l'individualité, qui n'appartient qu'à une substance simple et indivisible (1); que l'entendement et la volonté sont d'une nature toute différente de celle de la figure et du mouvement des corps; que les facultés et les opérations sublimes de l'âme humaine, la puissance de s'élever au-dessus de la sphère des choses sensibles, de porter ses pensées jusqu'aux choses spirituelles et invisibles, célestes et éternelles, sont des propriétés d'une substance plus noble qu'une chair corruptible; qu'il est raisonnable de croire que cette substance, supérieure au corps, ne meurt point avec lui, mais qu'étant d'une nature essentiellement active, simple et indivisible, Dieu qui l'a faite ainsi l'a destinée à une existence immortelle. Ajoutez à cela le désir de l'immortalité, désir si naturel à l'homme, à l'exclusion de tous les animaux inférieurs, dans qui il ne se trouve pas. L'homme encore est le seul animal propre à être gouverné par les espérances et les craintes d'une vie future. C'est une grande présomption que Dieu l'a destiné à se laisser conduire par de tels motifs; et s'ils étaient sans fondement, serait-il conforme à la sagesse et à la bonté de Dieu d'avoir fait l'homme pour être gouverné par des craintes et des espérances absolument vaines? Ce qui donne une nouvelle force à ces raisonnements, c'est qu'il paraît absurde de supposer qu'une créature aussi noble que l'homme, douée de facultés si admirables, capable de science et de vertu jusqu'à un degré que l'on ne saurait déterminer, ait une existence aussi courte que la vie présente, dans laquelle elle ne peut parvenir ni à la perfection, ni au bonheur convenable à sa nature. Le partage actuel des biens et des maux est fort inégal; et il est difficile de le concilier avec l'idée d'une providence équitable, si l'on n'admet pas un état futur de récompenses et de peines. Souvent l'innocence est opprimée dans ce bas monde : les hommes les plus vertueux y sont les plus misérables, tandis que les méchants triomphent au sein de la prospérité, et sont heureux jusqu'à la mort. N'est-il donc pas raisonnable de penser que l'existence de l'homme n'est point bornée à cette vie, qu'il doit passer de celle-ci à une autre où les bons recevront la récompense due à leurs vertus, et les méchants le juste châtiment de leurs iniquités? Que dans cette économie future de récompenses et de peines, le grand juge pèsera les pensées et les actions secrètes comme celles qui ont éclaté au dehors : car notre Dieu est jaloux de l'hommage du cœur : il veut que le cœur soit aussi pur que les mains. Toutes ces considérations ont un grand degré de probabilité, et font voir combien la révélation est conforme sur cette matière aux meilleures notions que nous ayons de la nature humaine, ainsi que de la sagesse et de la justice du gouvernement de Dieu.

§ 2. *Combien la révélation ajoute à ces preuves.*

Si pourtant les hommes n'avaient d'autre certitude d'un état futur que celle qu'ils peuvent tirer des seules lumières de leur raison, ce dogme se trouverait combattu par des objections et des difficultés qui élèveraient dans leur esprit des doutes auxquels il serait difficile de répondre d'une manière satisfaisante. Leur foi en serait troublée et affaiblie. Les arguments métaphysiques pris de la nature différente du corps et de l'esprit, quoique justes en eux-mêmes, ne prennent que sur des âmes vraiment philosophiques, accoutumées aux spéculations abstraites : ils ne sont point à la portée du commun des hommes, qui, accoutumés aux objets sensibles et matériels, ne sauraient se former une notion distincte d'un être qui n'est point matière. Malgré les recherches et les discussions des savants de tous les âges, nous connaissons assez peu l'essence de notre âme, l'origine de nos idées, en quoi consiste la différence propre qu'il y a entre la nature de l'esprit et celle du corps, ce que c'est que l'influence réciproque de chacune de ces deux substances sur l'autre. L'expérience nous atteste leur union intime. Nous savons que l'exercice des facultés de notre âme dépend beaucoup de la disposition convenable des organes de notre corps. L'âme encore semble s'affaiblir et déchoir avec le corps : elle semble même s'éteindre avec lui. Ceux qui croient le plus fermement l'immortalité de l'âme, ont bien de la peine à concevoir comment elle existe ou comment elle agit lorsqu'elle est séparée du corps. La vie future ne nous est point sensible : c'est un état dont nous n'avons naturellement aucune connaissance, et dont nous ne saurions nous former aucune idée claire et satisfaisante, si nous n'avions sur cela d'autres lumières que celles de la raison. Cette vie future est [illegible]

(1) Cette matière n'est traitée nulle part avec plus de force que dans les *Lettres* du célèbre docteur Samuel Clarke au docteur Dodwell. On n'a jamais répondu à cet excellent ouvrage.

jet propre de la révélation divine et de l'exercice de la foi, qui est l'évidence des choses invisibles. Comme l'âme humaine n'existe point par la nécessité de sa nature, mais que la continuation de son existence dépend de la volonté de Dieu, nous ne pouvons être assurés de son immortalité qu'autant que nous sommes sûrs que Dieu veut qu'elle soit immortelle. Plusieurs raisons nous portent à croire que Dieu l'a ainsi ordonné; mais il fallait, pour que nous en eussions une certitude entière, que Dieu nous le révélât expressément. Les preuves morales d'un état futur sont aussi d'un grand poids; mais les voies de la Providence nous sont cachées : c'est un abîme que nous ne devons pas espérer de sonder. Notre vue est trop courte, nous connaissons trop peu les desseins de Dieu et les lois qu'il suit dans le gouvernement du monde pour en tirer des lumières propres à dissiper entièrement nos doutes et nos incertitudes sur un objet aussi délicat; la révélation seule pouvait fixer nos idées et notre croyance.

Si nous en doutons, parcourons les fastes de la philosophie païenne : voyons jusqu'à quel point la raison seule a pu éclairer les hommes sur l'immortalité de l'âme et l'état futur des récompenses et des peines. Dans tous les âges l'esprit de l'homme inquiet a porté ses désirs au delà du tombeau; et dès que les philosophes reconnurent qu'ils avaient une âme, ils recherchèrent son origine et disputèrent sur son immortalité. Quel fut le succès de leurs disputes scientifiques ? c'est ce que nous allons voir dans les chapitres suivants.

CHAPITRE II.

L'antiquité la plus reculée nous offre quelques notions de l'immortalité de l'âme et d'un état futur, répandues généralement parmi toutes les nations. Elles n'étaient point une découverte de la raison et de la philosophie, ni une invention adroite de la politique des législateurs : elles venaient d'une ancienne tradition qui remontait au premier âge du monde, et faisaient probablement partie de la religion primitive communiquée par une révélation divine au premier père de l'espèce humaine.

§ 1. *Ancienne tradition concernant l'immortalité de l'âme. Son antiquité et son universalité.*

Avant que d'entrer dans l'examen des opinions philosophiques, il est à propos d'observer que la croyance de l'immortalité de l'âme et d'un état futur remonte jusqu'au premier âge du monde. Nous avons sur cela toutes les preuves dont un objet de cette nature peut être susceptible. C'est un fait qui n'est pas contesté par ceux mêmes qui d'ailleurs ne paraissent pas fort convaincus de la vérité du dogme en lui-même. Le lord Bolingbroke avoue que *la doctrine de l'immortalité de l'âme et d'un état futur de récompenses et de châtiments paraît se perdre dans les ténèbres de l'antiquité : elle précède tout ce que nous savons de certain. Dès que nous commençons à débrouiller le chaos de l'histoire ancienne, nous trouvons cette croyance établie de la manière la plus solide dans l'esprit des premières nations que nous connaissions* (*Œuv. en angl.*, *vol.* V, *p.* 237, *édit. in-4°*). Elle se trouve également chez les barbares et chez les peuples les plus policés. Les Scythes, les Indiens, les Gaulois, les Germains et les Bretons, aussi bien que les Grecs et les Romains, croyaient que les âmes étaient immortelles, et que les hommes passaient de cette vie à une autre, quoique leurs idées sur la vie future fussent bien obscures (*Grotius, De Veritat. relig. christ.*, *lib.* I, § 22). Lorsque les voyageurs européens ont découvert l'Amérique, à peine ont-ils trouvé quelque nation qui n'eût pas une idée d'un état à venir.

Le savant auteur de la *Divine Légation de Moïse* observe que les anciens poëtes grecs, qui parlent des mœurs de leur nation et des autres peuples, représentent cette doctrine comme croyance populaire reçue partout (*Vol.* II, *l.* II, § 1, *p.* 90, *4e édit. angl.*). Timée, le pythagoricien, loue beaucoup Homère d'avoir conservé dans ses poëmes l'ancienne tradition des châtiments de l'autre vie (*Traité de l'âme du monde, à la fin*). Si c'était une ancienne tradition du temps d'Homère, elle doit être de la plus haute antiquité. Dans les *Dialogues* de Platon, Socrate s'attache à prouver l'immortalité de l'âme par la voie du raisonnement; mais il ne prétendait pas être l'inventeur de cette doctrine. Il en parle non comme d'une vérité qu'il a découverte par ses profondes méditations, mais comme d'une tradition ancienne et respectable. Il dit dans le *Phédon : J'espère qu'il y aura encore quelque chose après la mort; et que, comme on le dit depuis longtemps* (Ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται), *la vie future sera meilleure pour les hommes vertueux que pour les méchants* (*Oper.*, *p.* 387, *A*, *edit. Lugd.*). Platon était du même sentiment que son maître. Il dit expressément que *l'on doit croire aux opinions anciennes et sacrées qui enseignent que l'âme est immortelle, et qu'après cette vie elle sera jugée et punie sévèrement si elle n'a pas vécu comme il convient à un être raisonnable* (*Epist.* 7, *etc.*, *Oper.*, *p.* 716, A). Cette expression, *les opinions anciennes et sacrées*, ne peut désigner que des traditions de la plus haute antiquité et d'une origine divine. Platon conclut du dogme de l'immortalité, qu'il vaut mieux souffrir l'injustice que d'en être l'auteur. Aristote, cité par Plutarque, parle du bonheur des hommes après cette vie comme d'une opinion de la plus ancienne date, dont personne ne peut assigner l'origine, ni l'auteur, et qui vient d'une tradition qui se perd dans l'obscurité des âges les plus reculés (*Plutarch.*, *in Consol. ad Apollon.*, *Oper. tom.* II, *p.* 115, *C*, *edit. Xyl.*). Cicéron dit que « l'immortalité de l'âme a été soutenue par des savants de la plus grande autorité, ce qui est d'un grand poids en quelque cause que ce soit; que c'est une opinion commune à tous les anciens, à ceux qui, approchant de plus près des dieux,

par l'ancienneté de leur origine, en étaient d'autant plus en état de connaître la vérité.» *Auctoribus quidem ad istam sententiam uti optimis possumus, quod in omnibus causis et debet et solet valere plurimum : et primum quidem omni antiquitate, quæ quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse quæ erant vera cernebat* (*Tuscul. Quæst.*, *l.* I, *n.* 12). Il ajoute que « les anciens admirent cette opinion avant la naissance de la philosophie, qui ne commença à être cultivée que plusieurs années après ; et qu'ils en étaient persuadés par une espèce d'inspiration naturelle, sans en avoir étudié les raisons. » *Qui nondum ea quæ multis post annis tractari cœpissent physica didicissent, tantum sibi persuaserant, quantum natura admonente cognoverant, rationes et causas rerum non tenebant* (*Ibid.*, *n.* 13). Enfin l'orateur philosophe allègue le consentement universel de toutes les nations, comme une excellente preuve de l'immortalité de l'âme (*Ibid.*, *n.* 16). Sénèque paraît faire aussi beaucoup de cas de cette même preuve.

Plutarque, qui rapporte le passage d'Aristote cité ci-dessus au sujet de la grande antiquité de cette tradition, ne manque pas de l'approuver et de faire voir que les philosophes et les poëtes les plus anciens ont enseigné unanimement, ὁ τῶν παλαιῶν τε ποιητῶν καὶ φιλόσοφων λόγος, que les hommes vertueux et les héros seraient honorés après cette vie, et qu'il y aurait un certain séjour fortuné où leurs âmes résideraient (*Plutarch.*, *ubi sup.*, *p.* 120, *B*). Le même philosophe écrivant à sa femme pour la consoler de la mort d'un de leurs enfants mort en bas âge, suppose que les âmes des enfants mêmes passent de cette vie à un état meilleur et plus divin, conjecture autorisée par les lois et les anciennes coutumes de leurs ancêtres (*Oper.*, *t.* II, p. 612).

Ces témoignages suffisent pour faire voir que la doctrine de l'immortalité de l'âme fut généralement reçue par les hommes dès les anciens temps. Il est vrai pourtant que l'on a prétendu assigner les premiers auteurs de cette opinion. Cicéron nomme Phérécyde de Syrie. « On enseigne depuis longtemps, dit-il, que les âmes sont immortelles; mais, à en juger par les monuments historiques, Phérécyde de Syrie est le premier qui l'a enseigné. *Credo equidem etiam alios tot seculis; sed quod litteris exstet, Pherecydes Syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos* (1). Il est évident que ce passage doit s'expliquer par les précédents, où Cicéron soutient que la croyance de l'immortalité de l'âme remonte jusqu'à l'antiquité du premier homme. Cicéron veut donc dire, ou que Phérécyde fut le *premier des Grecs* qui traita cette matière dans ses écrits, ou le plus ancien des philosophes connus qui ait entrepris de prouver cette opinion par des arguments tirés de la raison, quoiqu'elle fût connue avant lui par la voie de la tradition. Diogène Laërce dit que Thalès fut le premier qui enseigna l'immortalité de l'âme (*De Vit. philos.*, *l.* I, § 24). Pausanias en fait honneur aux Chaldéens et aux mages de la Perse, dont il prétend que les Grecs apprirent cette doctrine (*In Messeniacis*, *c.* 32). Diogène Laërce dit aussi que les mages tenaient pour certain que les hommes passaient, après leur mort, dans une autre vie qui devait être immortelle (*Ubi sup.*, *in proœm.*, § 9). Suivant Athénée, Homère enseigna le premier que l'âme était immortelle (*Deipnosoph.*, *l.* XI, *p.* 607). D'autres ont dit la même chose de Pythagore. Hérodote regarde les Egyptiens comme les premiers auteurs de ce sentiment (*L.* II, *c.* 122). En quoi il a été suivi par plusieurs écrivains anciens et modernes. Le lord Bolingbroke, après avoir dit, comme on l'a vu, que cette tradition se perd dans les ténèbres de l'antiquité, prétend néanmoins en assigner l'origine. Elle naquit en Egypte, selon lui, d'où elle passa aux Grecs, et des Grecs aux Romains (*OEuv.*, *vol.* V, *p.* 288, *angl.*). Ce qu'on peut conclure de plus raisonnable de tous ces rapports différents, c'est que le véritable auteur de cette opinion n'est point connu, qu'elle a été enseignée par les plus anciens sages, mais qu'elle est encore plus ancienne qu'eux, qu'elle précéda la naissance de la philosophie, en un mot qu'elle n'est ni une découverte de la raison ni une invention de la politique, comme quelques-uns l'ont avancé, et en particulier le lord Bolingbroke, qui dit que *les anciens théistes, polythéistes philosophes et législateurs inventèrent la doctrine des peines et des récompenses futures pour donner de la force à la sanction de la loi naturelle* (*Ibid.*). Cette doctrine leur donne réellement une très-forte sanction, ce qui n'est pas une des moindres preuves de sa vérité, au jugement de plusieurs savants. Car l'homme étant le seul des animaux qui soit capable d'être gouverné par les espérances et les craintes d'une vie invisible, il paraît évident que l'auteur de son être n'a point borné son existence à la seule vie présente, mais qu'il l'a destiné à passer de cette vie dans une autre. Dieu n'a rien fait en vain, et cette prérogative de l'homme sur tous les autres animaux doit avoir sa fin particulière. Les plus sages des anciens législateurs ont autorisé et encouragé la croyance d'un état futur comme celle de l'existence de Dieu et d'une providence. Mais ils n'étaient pas les inventeurs de ces dogmes. Ils les trouvèrent établis parmi le peuple, et ils en tirèrent avantage pour donner de la solidité à leurs institutions politiques,

(1) Cicero, *Tusculan. Quæst.* *l.* I, *n.* 16.

L'auteur du *Discours sur la Vie heureuse*, après avoir assuré que les plus anciens philosophes pensaient que tout finissait pour l'homme à la mort, dit que Cicéron nomme le premier qui s'avisa de dire que l'âme ne mourait point avec le corps. Puis il ajoute : *Dans un siècle aussi éclairé que le nôtre, il est enfin démontré, par mille preuves sans réplique, qu'il n'y a qu'une vie et qu'une félicité.* Voilà une excellente preuve de la sagacité de notre siècle, c'est-à-dire de ceux qui prétendent opposer la raison à la révélation. Cet auteur soutient sans déguisement la mortalité de l'âme et la destruction totale de l'homme par la mort de son corps. Voyez le chap. 6 de la seconde partie de cet ouvrage, où j'ai donné un autre échantillon de sa doctrine.

et porter les hommes à l'observation de leurs lois.

§ 2. *Origine de cette tradition.*

Je ne vois donc point de conclusion plus légitime à tirer de la grande antiquité de cette doctrine, que celle-ci, savoir : qu'elle faisait partie de la religion primitive communiquée, par une révélation expresse de Dieu, aux premiers pères du genre humain, afin qu'ils la transmissent à leur postérité. C'est la pensée de Grotius, qui dit que la tradition de l'immortalité de l'âme passa de nos premiers pères aux nations les plus civilisées. *Quæ antiquissima traditio a primis* (*unde enim alioqui?*) *parentibus ad populos moratiores pene omnes manavit* (*De Verit. relig. christ., l*, I, *c.* 22). Il est en effet difficile de concevoir que dans ces premiers âges où les hommes, grossiers et ignorants, étaient incapables de faire des raisonnements abstraitset subtils, ils fussent parvenus eux-mêmes à se former des notions de la nature d'un être immatériel qui devait survivre à la mort du corps, et continuer de penser après la destruction des organes corporels. Comment purent-ils alors s'élever aux spéculations sublimes et pénibles de la nature et des qualités de l'âme, qui ont embarrassé depuis les philosophes, les plus grands génies, dans le bel âge de la science? Toutes les connaissances des hommes se bornaient à ce qu'ils pouvaient apprendre par l'observation et l'expérience, ou par la voie de l'instruction. Ils voyaient leurs semblables mourir après avoir vécu un certain nombre d'années. Voilà à quoi se réduisait l'expérience sur la fin de l'homme; elle n'était guère propre à leur donner l'idée d'une vie future où chacun serait puni ou récompensé selon qu'il aurait bien ou mal vécu dans celle-ci. Ce ne fut donc ni par un raisonnement scientifique, dont ils n'étaient pas capables, ni par l'expérience et l'observation que les hommes parvinrent à la connaissance de l'immortalité de l'âme et d'un état futur. Il ne reste plus qu'un moyen, celui de l'instruction divine, ou de la révélation. C'est à la révélation qu'il faut rapporter l'origine de cette tradition universelle. Plusieurs des auteurs païens déjà cités lui donnent une origine divine, et l'Ecriture sainte ne nous permet pas d'en douter.

§ 3. *Si l'immortalité de l'âme était un dogme enseigné dans la religion mosaïque.*

Cependant, dit un auteur moderne qui ne veut pas que les païens doivent aucune de leurs connaissances religieuses à la tradition des Juifs, *il ne paraît pas que ni Adam ni Noé aient reçu de Dieu aucune connaissance touchant l'immortalité de l'âme, ou un état de récompenses et de peines. Si l'on assure que quelques-unes de ces idées viennent de Dieu, il doit être aisé de produire un ou plusieurs passages qui contiennent cette révélation. Mais puisque l'on ne peut alléguer aucun passage ni rien qui prouve que la révélation de ces notions ait été faite ou à l'un ou à l'autre, il en faut conclure qu'il n'y a eu aucune révélation pareille* (*Fondements et connex. de la relig. nat. et de la relig. révél., c.* 15). Ce raisonnement n'est pas tout à fait concluant : car il paraît par l'épître de saint Paul aux Hébreux, qu'Abraham et les autres patriarches, qui vécurent peu de temps après le déluge, attendaient une autre vie après celle-ci. L'Apôtre nous les représente, eux et quelques autres de ceux qui précédèrent le déluge, comme ayant reçu et marché dans la foi, qui est la ferme attente des choses désirables, et l'évidence des choses invisibles. Cette foi devait avoir pour fondement une révélation ou promesse de la part de Dieu. Comme d'ailleurs il est évident par les écrits de Moïse que Dieu révéla aux premiers pères de l'espèce humaine plusieurs points de religion et de morale, il est raisonnable de conclure que l'immortalité de l'âme et la vie à venir furent de ce nombre. Il semble que la promesse d'une vie immortelle après celle-ci dut suivre la sentence de mort prononcée contre l'homme pécheur et sa coupable postérité. La mort d'Abel, qui fut probablement le premier homme qui mourut, et qui, malgré son innocence, succomba sous les coups d'un frère barbare, rendait la connaissance de ce dogme nécessaire pour justifier la providence divine. L'enlèvement d'Enoch ne fut-il pas une preuve éclatante d'une vie future destinée à ceux qui auraient observé fidèlement la loi du Seigneur dans celle-ci? Il est à croire que Noé n'ignorait pas qu'il y avait une vie à venir : et il eut soin sans doute de transmettre à ses descendants une connaissance si importante. Ce que saint Paul fait entendre à l'égard des patriarches antédiluviens, il le dit d'une manière plus claire et plus expresse d'Abraham et des autres qui vécurent après le déluge (1). C'est dans l'espérance de l'immortalité et d'une autre vie que ces patriarches ont reçu les promesses du Seigneur. Le même apôtre dit encore que Dieu avait promis la vie éternelle avant les anciens temps, c'est-à-dire dès le commencement des âges (2), ainsi que l'expliquent saint Jean Chrysostome et Théodoret (3).

Je joindrai à ces observations les réflexions d'un savant moderne très-versé dans la connaissance de l'Ecriture sainte.

L'immortalité de l'âme, dit dom Calmet, *est un dogme fondamental de la religion juive et chrétienne. Les anciens patriarches ont vécu et sont morts dans la persuasion de cette vérité. Moïse l'a marquée en disant que Dieu avait inspiré sur le visage d'Adam un souffle de vie; qu'il avait créé l'homme à son image et à sa ressemblance. Et lorsque Dieu résolut de faire mourir tous les hommes par les eaux du déluge: Mon Esprit, dit-il, ne résidera pas plus longtemps dans l'homme, parce qu'il est chair.*

(1) Voyez le chapitre XI de l'Epître aux Hébreux, vers. 9, 10, 13, 14, 15, 16.

(2) πρὸ χρόνων αἰωνίων. Epître de saint Paul à Tite, chap. I, v. 2.

(3) ἀπ' ἀρχῆς. Voyez le Commentaire anglais de Whitby sur l'Epître à Tite, chap. I, v. 2, et la Paraphrase de Benson avec les notes sur cet endroit.

C'est dans l'espérance de l'immortalité et d'une autre vie que les patriarches ont reçu les promesses du Seigneur. Car quelle récompense a reçue Abraham, dans cette vie, de tant d'actions de vertu qu'il a pratiquées, lui qui a vécu toute sa vie comme étranger, sans posséder un pouce de terre dans le pays qui lui était promis? Quand ce patriarche meurt et qu'il est réuni à ses pères, selon le langage de l'Ecriture (Gen., XXV, 8), ce n'est pas à dire qu'il est mis dans le même tombeau que ses pères. On sait qu'il était originaire de Chaldée, que ses pères y avaient été enterrés; que pour lui il eut sa sépulture dans la terre de Chanaan, dans un sépulcre qu'il y avait acheté. C'est donc qu'il alla trouver ses pères dans l'autre vie. J'en dis de même d'Aaron et de Moïse qui se réunirent à leurs pères en mourant, c'est-à-dire qui entrèrent dans le lieu où leurs ancêtres attendaient la rédemption et la venue du Messie.

Quand le devin Balaam demande à Dieu que sa mort soit semblable à celle des justes et des Israélites (Nomb., XXIII, 10); que prétend-il par là, sinon qu'il meure comme eux dans l'espérance de la béatitude et de la résurrection? Car, pour le reste, la mort des Hébreux ne diffère point de celle des païens. La mort est un tribut que tous les hommes doivent rendre à la nature.

Une autre preuve décisive qui montre que les Israélites croyaient l'immortalité de l'âme, c'est la créance où ils étaient que les âmes des morts apparaissaient quelquefois après leur décès. Samuel apparaît à la pythonisse. Jérémie apparaît à Judas Machabée. Les apôtres voyant Jésus-Christ venir à eux sur la mer, crurent que c'était un fantôme, et lorsqu'il leur apparut après sa résurrection, il leur dit: Touchez-moi, et voyez qu'un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. De plus ils croyaient la résurrection future, les supplices des méchants, une autre vie, un sein d'Abraham où étaient les justes; ils avaient dans leur histoire des exemples de morts ressuscités, comme ceux qui furent ressuscités par Elie et par Elisée; Moïse avait défendu de consulter les morts. Tout cela prouve invinciblement que les Juifs croyaient l'âme immortelle (Dictionn. de la Bible, au mot Ame).

Ainsi nous avons le témoignage de l'Ecriture sainte et ceux des plus célèbres auteurs païens en faveur de la grande antiquité de la doctrine d'une vie à venir. Mais cette ancienne tradition se corrompit comme toutes les autres dans la suite des âges; et lorsque Jésus-Christ se montra sur la terre, le dogme de l'immortalité de l'âme était étrangement altéré et défiguré dans les contrées les plus policées et les plus savantes du paganisme. Les hommes avaient donc un très-grand besoin d'une révélation divine qui mît cette vérité importante dans le plus grand jour, en leur donnant les plus fortes assurances d'un état futur de récompenses et de peines. C'est ce qu'a fait le christianisme, et l'on peut dire avec raison que Notre-Seigneur Jésus-Christ *a mis la vie et l'immortalité en évidence par l'Evangile.*

CHAPITRE III.

Les anciennes traditions concernant l'immortalité de l'âme et un état à venir, s'obscurcirent et s'altérèrent dans la suite des temps. Plusieurs philosophes rejetèrent le dogme de l'immortalité de l'âme comme une erreur populaire, d'autres le regardèrent comme une opinion incertaine dont on n'avait pas de preuves solides. Contradictions des philosophes sur la nature de l'âme humaine. Plusieurs péripatéticiens nièrent que l'âme survécût au corps, et il paraît que ce fut là le sentiment d'Aristote. Les stoïciens étaient indécis sur ce point de doctrine: ils n'enseignèrent point l'immortalité de l'âme; elle ne fut point non plus reconnue par le célèbre Confucius, et elle ne l'est point encore par les lettrés de la Chine, qui se disent ses disciples.

§ 1. *Des philosophes qui nièrent l'immortalité de l'âme.*

Nous avons vu la croyance de l'immortalité de l'âme et d'un état à venir, reçue de très-bonne heure parmi les nations, même avant que le monde fût policé et lettré. Il semblait que cette doctrine dût s'étendre et acquérir une nouvelle force sous l'empire de la science et de la philosophie, étant utile aux hommes et conforme à la raison. Le contraire est arrivé. Plusieurs de ceux qui se glorifiaient d'une sagesse et d'une pénétration au-dessus du vulgaire, renonçant aux anciennes traditions pour n'écouter que la voix de la raison, nièrent absolument la doctrine de l'immortalité de l'âme et d'un état à venir, la regardant comme une erreur vulgaire, indigne des hommes sensés, et qui ne pouvait être adoptée que par le vulgaire ignorant. Plusieurs sectes entières de philosophes admirent pour un principe incontestable que l'âme mourait avec le corps. Ce fut le sentiment de Démocrite et de ses sectateurs, des cyniques, des cyrénaïques, et surtout de la nombreuse secte des épicuriens, auxquels se joignirent plusieurs autres philosophes de différentes sectes. Les sceptiques employèrent, suivant leur méthode accoutumée, toute la subtilité de leur esprit pour infirmer la doctrine de l'immortalité de l'âme, ainsi que tous les autres articles de la croyance populaire. Aristote en a parlé d'une manière si ambiguë, que ses plus grands admirateurs ne sauraient déterminer quels furent ses véritables sentiments sur cette matière. Il pensait, suivant le rapport de Plutarque, que l'âme survivait au corps, que la mort appartenait au corps et non à l'âme (Θάνατον εἶναι μόνον τοῦ σώματος, οὐ ψυχῆς, ταύτης γὰρ οὐχ ὑπάρχει θάνατος. (*Plutarch., De Plac. philos. l.* V, *c.* 25). Mais, dans le chapitre 11 du livre premier de sa *Morale*, ayant mis en question si l'homme peut être heureux après la mort, il insinue que ce serait une absurdité de le croire pour ceux qui font consister le bonheur dans l'action, ce qui était le sentiment d'Aristote (*Oper. t.* II, *p.* 13, B, *edit. Paris*, 1629). A la fin du même chapitre, il représente comme

une opinion douteuse et problématique, si les morts jouissent de quelque bien ou non (*Ibid.*, *p.* 15, A). Mais au chapitre 9 du livre III du même ouvrage, il décide la question par la négative. Il y assure que *la mort est la plus terrible de toutes les choses, parce qu'elle est la fin de notre existence, et qu'il n'y a plus ni bien ni mal pour ceux qui sont morts :* Φοβερώτατον δὲ ὁ θάνατος, πέρας γὰρ, καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι. (*Aristot.*, *ibid.*, *p.* 36, B). Origène, qui était très-instruit de la doctrine des anciens philosophes, dit d'Aristote, qu'après avoir fréquenté pendant vingt ans l'école de Platon, il quitta ce maître parce qu'il ne pouvait admettre l'immortalité de l'âme, que Platon enseignait (*Contra Cels.*, *l.* II, *p.* 67, *edit. Spencer*). Atticus, célèbre philosophe platonicien, accuse Aristote d'avoir nié l'immortalité de l'âme (*Apud Euseb.*, *Præparat. evang.*, *l.* XV, *c.* 5). Dicéarque, fameux péripatéticien, dont Cicéron faisait beaucoup de cas, écrivit contre l'immortalité de l'âme (*Tuscul. Quæst.*, *l.* I, *n.* 31). Plusieurs autres péripatéticiens pensaient aussi que l'âme était mortelle. Les uns, suivant le rapport de Stobée, ne la regardaient que comme une simple qualité, semblable à l'harmonie d'un instrument de musique, qui s'évanouissait lorsque le corps cessait d'être et passait subitement à l'état de non existence, Εἰς τὸ μὴ εἶναι μεθίστασθαι (*Stob.*, *Eclog. phys.*, *p.* 116, *édit. Plantin*).

§ 2. *Système des épicuriens sur l'âme.*

Lucrèce emploie le troisième livre de son poëme sur la nature des choses, à prouver que l'âme périt avec les corps. *Elle naît avec lui,* dit-il, *elle croît avec lui, elle s'affaiblit avec lui : donc elle périt avec lui. Elle a ses maladies comme le corps, elle doit périr comme lui. Elle partage les maladies du corps, et, lorsqu'elle est malade, elle est susceptible de guérison : ce qui doit faire conjecturer qu'elle a des parties sujettes à la mort. L'homme meurt peu à peu : ce sont les doigts des pieds qui cessent les premiers d'avoir du sentiment, ensuite les autres membres ; l'âme doit donc périr petit à petit. Si l'âme était immortelle, elle sentirait après la dissolution du corps ; mais comment pourrait-elle sentir, puisqu'elle est privée des organes sans lesquels elle ne peut sentir? Enfin c'est une chose absurde de supposer qu'une substance immortelle puisse être unie à un corps mortel. C'est ainsi que déraisonnaient les épicuriens que les autres philosophes regardaient avec mépris* (*Théologie païenne, par Burigny, t.* II, *p.* 17 *et suiv.*).

Ce que Cicéron rapporte des sentiments des philosophes de son temps sur cette matière est digne d'observation. Dans ce fameux traité où il s'attache avec tant de soin à prouver l'immortalité de l'âme, il convient pourtant que l'opinion contraire dominait de son temps, de sorte qu'il a pour adversaires non-seulement les épicuriens, mais presque tous les hommes les plus respectables par leur profond savoir. *Catervæ veniunt contradicentium, nec solum epicureorum, sed nescio quomodo doctissimus quisque contemnit* (*Tuscul. Quæst.*, *lib.* I, *n.* 31). Cicéron lui-même, qui s'exprime souvent d'une manière si forte et si affirmative sur cette grande question, hésitait quelquefois, conformément aux principes des académiciens, qu'il suivait. Lactance cite un passage d'un de ses ouvrages qui n'existe plus, où il dit en propres termes que les deux sentiments pour et contre l'immortalité de l'âme ont été défendus par de très-savants auteurs, et que l'on ne peut pas deviner quel est le véritable (1). *Denique et Tullius, expositis horum omnium de immortalitate ac morte sententiis, nescire se quid sit verum pronuntiavit. Harum, inquit, sententiarum quæ sit vera Deus aliquis viderit ; et rursus alibi, Quoniam utraque, inquit, earum sententiarum doctissimos habuit auctores, nec quid certi sit divinari potest* (*Cicero, apud Lactant.*, *Divin. Inst.*, *lib.* VII).

On peut juger de l'étrange confusion des sentiments des philosophes sur cette matière par le compte que l'Orateur romain nous rend de la variété de leurs opinions sur la nature de l'âme. Les uns la faisaient consister dans le cœur, dans le sang, dans le cerveau, dans les poumons ; d'autres en faisaient un feu subtil, une harmonie, un nombre, une entéléchie, une quintessence ; d'autres disaient qu'il n'y avait point d'âme, que c'était un nom sans réalité, parce que l'âme n'était rien autre chose que le tempérament du corps, avec lequel elle cessait d'être par la mort (*Tuscul. Quæst.*, *l.* I, *n.* 9-11). Sénèque dit « qu'il y a un nombre infini de questions sur l'âme : d'où elle vient, ce qu'elle est, quand elle a commencé d'exister, combien de temps elle doit exister, si elle passe d'un lieu dans un autre, d'un animal dans un autre animal. » *Innumerabiles sunt quæstiones de animo : unde sit, qualis sit, quando esse incipiat, quandiu sit, an aliunde alio transeat et domicilium mutet, ad alias animantium formas aliosque conjectus* (2). Le célèbre Gallien, aussi grand philosophe qu'habile médecin, s'appliqua particulièrement à la recherche de la nature de l'âme, et il ne parvint à aucune connaissance satisfaisante sur cette matière. Il déclare lui-même qu'il ignore la nature de l'âme, qu'il soupçonne fortement que son essence est corporelle, parce qu'elle dépend entièrement des organes du corps pour l'exercice de ses facultés (*De Usu partium*, *c.* 1-3, 5, 9).

§ 3. *Doctrine des stoïciens.*

La doctrine des stoïciens sur ce point important mérite de fixer pendant quelques instants notre attention. Comme ces philosophes étaient, de tous les moralistes païens, ceux qui montraient plus de zèle pour l'avancement de la vertu dans le monde, on doit s'attendre à les voir soutenir avec force

(1) *Théologie païenne*, par Burigny, t. II, p. 20. Pline le Naturaliste décide hardiment que l'opinion de l'immortalité de l'âme n'est qu'un conte puéril. Sénèque le tragique fait dire la même chose à un de ses chœurs.

(2) Seneca, epist. 88. Vid. quoque Plutarch., *De Placitis philosophorum*, lib. IV, cap. 2, 5 ; Oper. tom. II, p. 883, edit. Xyl.

l'immortalité de l'âme et un état futur de récompenses et de peines qui sont un si puissant motif de vertu. Cette attente est vaine. Lactance nous apprend cependant que « Zénon, le père des stoïciens, enseigna qu'il y avait des enfers et des demeures pour les bons séparées de celles des méchants; qu'après la mort les premiers allaient habiter un séjour fortuné, tandis que les autres expiaient leurs crimes dans des lieux ténébreux et horribles. » *Esse inferos Zeno stoicus docuit, et sedes piorum ab impiis esse discretas, et illos quidem quietas et delectabiles incolere regiones, hos vero luere pœnas, in tenebrosis locis atque cœni voraginibus horrendis* (*Divin. Institut.*, *l.* VII, *c.* 7). Cette doctrine était celle que l'on mettait en action dans les représentations des mystères, et il est à croire que, lorsque Zénon tenait ce langage, il parlait plutôt suivant l'opinion vulgaire, que selon son propre sentiment. Quoi qu'il en soit du sentiment particulier de Zénon, il est très-certain que la doctrine de l'immortalité de l'âme n'était point celle de la secte stoïcienne. Ce n'est pas que je prétende avec un savant moderne que les stoïciens enseignassent positivement que l'âme mourait avec le corps, quoique ce savant s'autorise du témoignage de Plutarque (*De Placit. philos.*, *l.* IV, *c.* 7), lequel ne me paraît pas décisif. Plutarque dit seulement que, suivant l'opinion des stoïciens, *quand l'âme sort du corps, celle des hommes grossiers et ignorants, qui est faible et grossière, va se mêler aux éléments de la terre; mais que celle des savants et des sages, qui est forte et vigoureuse, continue d'exister jusqu'à la fin du monde.* Il distingue ici le sentiment des stoïciens de celui de Démocrite, et d'Epicure qui enseignaient que l'âme était sujette à la corruption et qu'elle périssait avec le corps. Cicéron dit positivement que le sentiment des stoïciens est que l'âme survit au corps, sinon pour toujours, du moins pour un certain temps. *Aiunt manere animos cum a corpore excesserint, sed non semper.* Il les blâme avec raison d'adopter un tempérament qui paraît puéril en soi. Car, si, comme ils le disent, l'âme existe séparée du corps, ce qui est le plus grand point de la difficulté, pourquoi ne veulent-ils pas qu'elle soit immortelle? Pourquoi la faire mourir lorsqu'elle a existé un certain temps après la mort du corps (*Tuscul. Quæst.*, *l.* I, *n.* 32). Diogène Laërce accuse aussi les stoïciens de croire l'âme sujette à la corruption, quoiqu'ils la fassent survivre à la mort du corps, Ψυχὴν μετὰ θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὴν δὲ εἶναι (*Laert.*, *l.* VII, § 156). Le même auteur nous dit que Cléanthe prétendait que toutes les âmes, sans exception, existeraient jusqu'à la fin du monde, mais que Chrysippe n'accordait ce privilége qu'aux âmes des sages (*De Vit. philos.*, *l.* VII, § 157, *cum not. Menagii, edit. Westen.*). Ce que Numénius, cité par Eusèbe, rapporte du sentiment des stoïciens, revient au même. *Ils pensaient*, dit-il, *que l'âme était sujette à la corruption, qu'elle ne périssait pourtant pas avec le corps, mais qu'après la mort de celui-ci elle existait encore quelque temps, savoir celle des sages jusqu'à la fin du monde, et celle des autres beaucoup moins* (*Apud Euseb.*, *in Præpar. evang.*, *l.* XV, *c.* 20). Il est cependant vrai que quelques stoïciens soutinrent que l'âme périssait immédiatement avec le corps, ou au moins qu'à la destruction du corps l'âme se réunissait à la nature commune, ou à l'âme universelle, et qu'ainsi elle perdait son existence individuelle. Quelques passages d'Epictète et de l'empereur Marc Antonin offrent ce sens. D'où il résulte que les stoïciens avaient des notions fort confuses sur cet article, et que leur système, supposé qu'ils en eussent un, n'était pas trop d'accord avec lui-même. Dans une note de l'excellente traduction anglaise des *Réflexions morales* de l'empereur Marc Antonin, imprimée à Glasgow, il est dit que *les stoïciens parlaient d'une manière fort incertaine de la vie future, ne sachant si après la mort l'âme humaine continuait d'exister comme les pures intelligences, ou si elle était reprise par la Divinité, dont elle était émanée. Plusieurs croyaient que les âmes des honnêtes gens continuaient d'exister pendant plusieurs siècles, et même que celles des hommes d'une vertu éminente entraient dans une vie éternelle, et que dans cet état assez semblable à celui des anges, elles étaient des dieux subalternes, des ministres de la Divinité chargés d'une certaine portion du gouvernement de l'univers* (1). Dans une autre note on lit que *la doctrine de la réunion après la mort ne doit pas s'entendre à la lettre, comme si chaque individu cessât d'être une personne distincte de la Divinité et des autres personnes. Car c'était un dogme connu et universellement reçu des stoïciens, que les âmes des héros passaient de cette vie à la dignité de dieux ou d'anges immortels. Ils n'entendaient donc par la réunion avec la Divinité qu'une union morale opérée par la résignation et la conformité entière des âmes avec la volonté divine* (2). Ces idées me semblent bien hasardées. Ce n'est point là du tout la doctrine des stoïciens. Lorsqu'ils disaient que les âmes étaient abîmées et absorbées par l'âme universelle, à laquelle elles allaient se réunir, ils entendaient certainement quelque chose de plus qu'une entière conformité de leur volonté avec celle de Dieu. Il est aisé de prouver par les écrits des stoïciens mêmes qui ont traité cette matière, qu'ils entendaient cette réunion dans un sens non pas purement spirituel, mais très-physique. C'est ce qui a été très-bien prouvé par le judicieux auteur des *Recherches critiques sur les opinions des anciens philosophes concernant la nature de l'âme et une vie future*, chapitre 5. L'opinion des stoïciens sur cette matière y est discutée et approfondie avec beaucoup de soin (3).

§ 4. *Du renouvellement périodique du monde.*

Les stoïciens n'avaient garde de croire

(1) Voyez la traduction anglaise de Marc Antonin, p. 228.

(2) Voyez la même traduction anglaise, p. 434.

(3) C'est un ouvrage anglais qui n'a point été traduit en français.

l'âme absolument immortelle. On sait que leur système du monde supposait différents périodes composés chacun d'un grand nombre d'années. Au bout de chaque période tous les êtres se fondaient ou s'abîmaient dans la substance de Dieu même, qui seul était d'une nature incorruptible. Il ne restait alors de tout l'univers que Dieu seul, c'est-à-dire le Dieu suprême, le Chef-Dieu : car alors non-seulement les âmes des sages et des héros, mais les autres dieux mêmes mouraient comme tous les êtres de la nature. Plutarque ne ménage point cette opinion extraordinaire dans ses deux traités contre les stoïciens : il la traite fort sévèrement, comme une idée absurde et chimérique. Epictète dit qu'alors Jupiter sera seul, n'ayant plus ni Junon, ni Pallas, ni Apollon, ni frère, ni fils, ni parents, ni sujets (*Dissert. l.* III, *c.* 13, § 1). Sénèque, parlant de la conflagration générale ou de la destruction du monde, dit qu'alors les âmes mêmes qui, pour prix de leurs vertus, avaient obtenu l'immortalité bienheureuse, seront enveloppées dans la ruine commune de toute la nature, et retourneront dans les anciens éléments, *Nos quoque felices animæ, et æterna sortitæ, cum Deo visum erit iterum ista moliri, labentibus cunctis, et ipsi parva ruinæ ingentis accessio in antiqua elementa vertemur.* (*In Consolat. ad Marciam, vers. finem*). Il n'était pas juste que les âmes des héros fussent plus privilégiées que Junon, Pallas et Apollon et tout le reste de la cour céleste. Il n'est donc pas vrai que les stoïciens accordassent une vie éternelle aux âmes des héros, à moins que par cette vie éternelle on n'entende seulement que la durée d'un période quelconque du monde, comme l'entend Sénèque dans le passage que je viens de citer. Quant aux âmes vulgaires, elles se réunissaient à l'âme du monde dès l'instant de la mort du corps, et dès lors elles perdaient leur existence individuelle.

On sait du reste que ces périodes du monde étaient autant de renouvellements de la nature : toutes les choses s'abîmaient dans la substance divine pour en ressortir sous une nouvelle forme. Plusieurs stoïciens pensaient qu'un période était la répétition précise du période précédent, avec les mêmes événements, les mêmes hommes et toutes les mêmes choses dans le moral et le physique. D'autres trouvant de l'inconvénient dans cette identité d'êtres et d'accidents, pensaient bien qu'un période ressemblait à l'autre, avec cette différence néanmoins que c'étaient d'autres événements, d'autres personnes, d'autres caractères et d'autres actions qui retraçaient ou imitaient les événements, les personnes, les caractères et les actions du période précédent, sans être absolument les mêmes. Ils admettaient une infinité de ces périodes ou révolutions : ils supposaient qu'en vertu d'une nécessité physique il y avait déjà eu une infinité de semblables révolutions avant la révolution actuelle, et qu'elle serait suivie d'une infinité d'autres révolutions pareilles (1). Il est évident que chaque période amenant les mêmes événements ou des événements semblables, un pareil système n'était guère compatible avec la punition des méchants, ni la récompense des justes; car pour la ressemblance parfaite des deux périodes et conséquemment de tous les périodes, les méchants devaient triompher, et la vertu être opprimée dans l'un comme dans l'autre.

Ce système des dépérissements et des renouvellements successifs du monde a pénétré jusque dans les régions de l'Orient, ou peut-être en vient-il originairement. Le P. Longobardi, dont j'ai déjà cité plus d'une fois le *Traité des Sciences chinoises*, observe que cette doctrine est celle des lettrés. Ils supposent que la durée du monde présent est bornée à un certain nombre d'années, au bout desquelles l'univers périra avec tout ce qu'il contient, les esprits mêmes, et avec eux le Tien-chu et le Xang-Ti, c'est-à-dire le Seigneur du ciel, ou le roi de la haute religion. Toutes les choses donc retourneront dans le premier principe, pour produire un autre monde semblable au précédent; ce nouveau monde périra à son tour, et sera suivi d'un autre, et ainsi de suite sans fin. Le P. Longobardi observe que les Chinois appellent la durée d'une révolution la grande année, nom que les stoïciens donnaient aussi à chaque période du monde dans leur système.

§ 5. *Contradictions de Sénèque le Philosophe.*

Les trois plus célèbres stoïciens dont les écrits soient parvenus jusqu'à nous, sont Sénèque, Epictète et l'empereur Marc Antonin : quant au premier, il paraît fort peu d'accord avec lui-même sur l'immortalité de l'âme et la vie future. Tantôt il parle de la manière la plus décisive du bonheur des âmes après la mort, lorsque libres des liens du corps, elles sont reçues dans le séjour des pures intelligences (*Consolat. ad Polyb.*, *c.* 28; *Consol. ad Marciam, c.* 25). Il dit des choses sublimes sur cette matière : il regarde le dernier jour de la vie présente comme le jour de la naissance de l'homme pour une vie éternelle. *Dies iste quem tanquam extremum reformidas æterni natalis est* (*Epist.* 102, *ad Lucilium*). D'autres fois il s'exprime avec beaucoup d'incertitude, comme un homme qui doute. Dans la même lettre où se trouvent les belles paroles que je viens de citer, il paraît craindre que cette immortalité dont l'homme se flatte ne soit un beau rêve plutôt qu'une vérité suffisamment prouvée. *Credebam facile opinionibus magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium* (*Ibid.*). « Peut-être, dit-il ailleurs, si l'on doit s'en rapporter à l'opinion des sages, la mort nous fait passer dans un autre monde, et ce que nous appelons mort n'est dans le fait qu'un passage ou un voyage. » *Fortasse, si modo sapientum vera fama est recipitque nos locus aliquis, quem putamus periisse, præmissus est*

(1) Vid. Numenium, apud Eusebium, *Præparat. evangel.*, lib. XV, cap. 18, 19; Nemes., *De Fato*, cap. 58. Critical Inquiry into the opinions and Practices of the ancient Philosophers concerning the Nature of the Soul and a future state, chap. 8. Antonini, *Meditat.* lib. XI, § 1; lib. X, § 7; lib. V, § 13 et 32.

(*Epist.* 63)... « S'il est vrai que l'âme survive au corps, et qu'elle existe sans lui, la vie future est certainement préférable à la vie présente. » *Si modo solutæ corporibus animæ manent, felicior illis status restat, quam est dum versantur in corpore* (*Epist.* 76).

Ces passages et quelques autres semblables marquent de l'incertitude. Mais quelquefois Sénèque ne s'en tient pas au doute : il nie absolument que l'âme existe après la mort ou du moins qu'elle ait quelque sentiment du bien ou du mal. Ce qu'il écrit à Lucilius sur cet objet (*Epist.* 55, *edit. Commel.*, 1594) est digne de remarque. Il lui mande qu'il a été attaqué subitement d'une maladie violente qui le menaçait d'une mort prochaine : mais que, sans se laisser vaincre par la force du mal, il avait trouvé dans la philosophie des motifs de consolation au fort même de l'agonie. *Ego vero et in ipsa suffocatione non desii cogitationibus lætis ac fortibus acquiescere.* Et quelles sont ces pensées agréables et fortes qui lui ont servi de consolation? Est-ce l'espérance d'une heureuse immortalité au delà du tombeau, dont il parle quelquefois en des termes si magnifiques? Non : c'est la pensée que la mort allait le mettre dans le même état d'insensibilité qu'il était avant que de naître, en le faisant rentrer dans l'état de non-existence. « J'ai longtemps enduré la mort, dit-il. Et quand l'avez-vous endurée, me direz-vous? Avant que de naître. Car n'être pas, c'est une mort. Et je sais ce que c'est. Il sera de moi après ma mort ce qu'il était avant que je fusse. S'il est douloureux de n'être plus, il devait l'être aussi de n'être pas encore. Pourtant qui de nous a éprouvé de la douleur avant sa naissance? Dites-moi, je vous prie, n'y aurait-il pas de la folie à prétendre qu'une lampe souffre plus lorsqu'elle est éteinte qu'avant qu'elle fût allumée? Il en est de même de nous. Nous sommes allumés et nous nous éteignons. Nous ne souffrons ni lorsque nous ne sommes pas encore allumés, ni lorsque nous sommes éteints : l'entre-deux est le seul état où nous souffrions quelque douleur. Nous nous trompons, mon cher Lucilius : nous plaçons la mort après la vie seulement, et elle est avant et après la vie. Tout le temps qui précède la naissance est un temps de mort. Quelle différence y a-t-il entre ne pas commencer d'être, ou cesser d'être ? l'effet réel de l'un et de l'autre est de ne pas être. » *Ego illam (mortem) diu expertus sum. Quamdiu, inquis? Antequam nascerer. Mors est non esse : id quale sit, jam scio : hoc erit post me quod ante me fuit : si quid in hac re tormenti est, necesse erit et faisse antequam prodiremus in lucem. Atqui nullam sensimus tunc vexationem. Rogo, non stultissimum dicas, si quis existimet lucernæ pejus esse cum extincta est, quam antequam accenderetur? Nos quoque et accendimur et extinguimur : medio illo tempore aliquid patimur : utrobique autem alta securitas est. In hoc enim, mi Lucili, nisi fallor, erramus, quod mortem judicamus sequi, quum illa et præcesserit et secutura sit. Quidquid ante nos fuit mors est. Quid enim refert utrum non incipias, an desinas? Utriusque rei hic est effectus, non esse.* Sénèque répète la même chose dans un autre endroit ; il assure positivement que les peines d'une autre vie sont des chimères; que les morts ne sauraient souffrir : ils rentrent dans le même état de tranquillité ou plutôt d'insensibilité qui précéda leur naissance (*In Consol. ad Polyb. c.* 27 ; *ad Marciam, c.* 19). *Les morts*, dit-il, *sont insensibles à la douleur. S'ils souffraient ils ne seraient pas morts. Qu'est-ce qui peut faire du mal à celui qui n'est pas? « Nullum mali sensum ad eum qui perit pervenire ; nam si pervenit, non periit : nulla, inquam, res eum lædit qui nullus est* (*Epist.* 99).» Torquatus, l'épicurien, se sert à peu près du même raisonnement pour défendre le système d'Epicure. « L'homme courageux et fort se met au-dessus de la douleur et méprise la mort, parce qu'il sait qu'elle mettra fin à tous ses maux, en le réduisant au même état où il était avant que de naître. » *Robustus et excellens animus omni est liber cura et angore, cum et mortem contemnit, qua qui affecti sunt in eadem causa sunt qua antequam nati ; et ad dolores ita paratus est, ut meminerit maxumos morte finiri* (*De Fin., l.* I, *c.* 15, *p.* 50, *edit. Davis*).

§ 6. *Sentiment d'Epictète.*

Epictète, ce vertueux stoïcien, ne parle jamais d'un état futur de récompenses et de peines. Cependant, s'il avait été persuadé qu'il y eût une vie à venir, aurait-il manqué d'en faire mention, lui qui traite des sujets qui y ont rapport, et qui les traite d'une manière populaire et à la portée de tout le monde, songeant plus à rendre la philosophie praticable qu'à donner dans de vaines spéculations. Il soutient partout, comme nous l'avons vu, que la vertu est la récompense de celui qui la possède, et que les méchants trouvent dans leur malice le châtiment de leurs crimes. Toute la consolation qu'il donne contre la mort, se réduit à dire qu'elle est naturelle et nécessaire ; que ce ne peut être un mal, parce qu'il n'y a point de mal nécessaire et que nous ne puissions éviter. Il dit encore que la mort n'a rien de terrible : qu'à la mort nous sommes rendus aux éléments dont nous sommes composés, au feu, à l'air, à la terre, à l'eau ; qu'il n'y a point d'enfer, ni d'Achéron, ni de Cocyte, ni de Pyriphlégéton, mais que tout est plein de dieux et de génies (*Dissert., l.* III, *c.* 13, § 1).

§ 7. *Incertitude de l'empereur Marc Antonin.*

Le savant Gataker, grand admirateur de l'empereur Marc Antonin, dont il possédait parfaitement les ouvrages, a observé que cet excellent stoïcien parlait toujours d'une manière fort incertaine et ambiguë sur l'état des âmes après la mort. *De statu animorum post mortem ambigendo passim Marcus sermonem instituit* (*Annot. in Anton., p.* 90)... *De animi statu post mortem incertus fluctuat passim Marcus* (*Ibid., p.* 423). Voici des preuves de cette incertitude. *Quant à la mort*, dit l'empereur Marc Antonin, *si le monde n'est qu'un concours fortuit d'atomes, la mort n'est qu'une dissipation, un dérangement ; et s'il est*

composé d'une matière simple et unie, elle est ou un changement ou une extinction (*Réflex. moral.*, *l.* VII, § 34).... *Où sont présentement ces esprits subtils, tant de grands astrologues, tant d'hommes pleins de vanité? Ces esprits subtils, comme Hiérax, Démétrius le Platonicien et Eudémon? Ils n'ont vécu qu'un jour, et sont morts depuis plusieurs siècles. La mémoire des uns ne leur a survécu que peu de temps, et les noms de la plupart des autres ne se sont conservés que dans des fables qui sont déjà surannées. Que tout cela te fasse souvenir que cet assemblage de ton corps doit aussi être dissipé, et que ton esprit sera ou transporté ailleurs ou éteint* (*Ibid.*, *l.* VIII, § 27)... *Comme les corps, après avoir été quelque temps dans le sein de la terre, se changent et se dissolvent pour faire place à d'autres, de même les âmes qui se sont retirées dans l'air, après y avoir été un certain temps, se changent, s'écoulent, s'enflamment et sont reçues dans la raison universelle, et de cette manière elles font place à celles qui leur succèdent. Voilà ce qu'on peut répondre, en supposant que les âmes subsistent après la mort* (*Ibid.*, *l.* IV, § 22). Gataker observe sur ce dernier passage que Marc Antonin paraît supposer que les âmes ne subsistent pas jusqu'à la fin du monde dans leur individualité, mais qu'aussitôt après la mort elles sont absorbées par la raison universelle pour faire place à d'autres. Il ajoute: « Les stoïciens avaient imaginé cette âme universelle, source commune d'où ils tiraient les âmes des nouveau-nés et où ils faisaient rentrer celles des mourants. » *Unam animam communem et universalem somniabant stoici, unde reliquæ omnes essent quasi decisæ, sive quæ reliquarum omnium fons quidam existeret, in quem etiam denuo quasi refunderentur* (*Annot. in Anton.*, *p.* 141). Je citerai encore un passage de l'empereur Marc Antonin : *Je suis composé*, dit-il, *de matière et d'une force active. Comme ni l'une ni l'autre n'ont été tirées du néant, elles ne seront jamais anéanties. Ainsi toutes ces parties seront converties par ce changement en d'autres parties de l'univers et ensuite en d'autres parties jusqu'à l'infini* (*Réflex. moral.*, *l.* V, § 13; *l.* VII, § 11). Ajoutons que ni Épictète ni Antonin ne disent nulle part que les hommes, au sortir de cette vie, doivent rendre compte de la manière dont ils l'ont passée, pour être jugés suivant leurs actions, et être punis s'ils ont mal vécu, et récompensés s'ils ont vécu vertueusement.

§ 8. *La secte des lettrés de la Chine nie l'immortalité de l'âme.*

La religion de Confucius nie l'immortalité de l'âme, et la secte de Zénon ne la croyait pas, dit le célèbre Montesquieu (*Esprit des lois*, *l.* XXIV, *c.* 19). Nous avons examiné les sentiments de la secte de Zénon à cet égard. Quant au célèbre philosophe chinois et à ses disciples, qui, comme les stoïciens, ont toujours fait une étude particulière de la morale, il paraît constant, par les relations les plus dignes de foi, qu'ils n'admettent point l'immortalité de l'âme ni un état futur de peines et de récompenses. Le P. Navarette, qui avait longtemps demeuré en Chine et qui avait bien étudié les livres chinois, nous assure que Confucius ne croyait point aux peines et aux récompenses de l'autre vie (*Relation de l'emp. de la Chine, dans le recueil angl. des Voyages*, par Churchill). Il observe, à l'égard du grand philosophe Meng-Zu, qui vivait environ cent ans après Confucius, et auquel les Chinois élevèrent des temples, tant ils avaient de vénération pour lui; il observe, dis-je, que ce Meng-Zu avait une très-belle morale, mais qu'il ne paraît pas par ses ouvrages avoir eu aucune connaissance de Dieu ni de l'immortalité de l'âme, ni d'un état futur de récompenses et de peines. Ce philosophe, qui avait une profonde connaissance de la doctrine de Confucius, dont il parle souvent, n'aurait pas négligé ces articles s'ils en eussent fait partie. Suivant le même auteur, les Chinois disent que le ciel récompense les bons et punit les méchants, mais ils veulent parler des peines et des récompenses de cette vie, et non de la future (*Ibid.*, *t.* I, *p.* 137, 138). Car, selon eux, la peine et la récompense sont des suites nécessaires du vice et de la vertu, comme l'ombre suit le corps. Le P. Longobardi dit de même que l'opinion la plus générale des Chinois est que celui qui fait le bien en sera naturellement et nécessairement récompensé, et que celui qui fait le mal en sera aussi naturellement et nécessairement puni, comme celui qui s'approche du feu se chauffe, et celui qui est dans la neige se refroidit (*Ibid.*, *p.* 185). Ce savant missionnaire prouve et par leurs livres classiques, qui sont d'une grande autorité, et par l'aveu unanime de leurs plus habiles mandarins, que la doctrine de l'immortalité de l'âme n'est point reçue de la secte des lettrés. *Nous demandâmes*, dit-il, *un jour au docteur King-Lun-Ju, mandarin de la cour des rites, si la secte des lettrés admettait les récompenses et les peines de l'autre vie. Ils se mirent à rire de cette question, et ils nous répondirent qu'on ne pouvait pas nier qu'il n'y eût des vertus et des vices dans ce monde, mais que tout finissait avec la mort, lorsque l'homme, dans qui toutes ces choses étaient, cessait lui-même d'être; et qu'ainsi il était inutile de songer à une autre vie, celle-ci devant occuper tous les soins de l'homme.* Le P. Longobardi rapporte beaucoup d'autres témoignages semblables, dont le détail serait ici superflu. Ayant conversé avec plusieurs savants dans les différentes parties de la Chine où il a résidé, il a trouvé partout les mêmes sentiments (*Ibid.*, *p.* 197, 198). Il rapporte entre autres la conversation qu'il eut avec le docteur Michel, savant chinois qui s'était fait chrétien. Il était de la secte des lettrés, il connaissait parfaitement bien leurs principes, et il était très-porté à les interpréter, autant qu'il était possible, d'une manière conforme au christianisme. Ce docteur, interrogé par le P. Longobardi *si la secte des lettrés admettait après cette vie des récompenses pour les bons et des châtiments pour les méchants, lui répondit que les lettrés ne parlaient point d'une vie future : de quoi il se*

plaignait amerement, parce que l'omission de ce dogme ôtait au peuple un grand encouragement à la vertu; au lieu que la secte de Foé, qui admettait un paradis et un enfer, était en cela plus estimable que celle des lettrés (*Ibid.*, *p.* 197).

Je citerai à cette occasion le discours d'un mandarin chinois au P. Matthieu Ricci, qui lui parlait du christianisme et de la vie éternelle. Après avoir traité tout ce que le missionnaire lui disait d'une autre vie, de fables et de vaines paroles que le vent emportait, il lui déclara nettement qu'il n'attendait point d'autre bonheur que celui dont il pouvait jouir dans la vie présente. *Tout ce qui fait l'objet de nos désirs*, dit-il, *c'est l'avantage de gouverner les autres et de leur commander. L'or, l'argent, les femmes, les concubines, un train nombreux, des pensions, de gros revenus, des festins, des divertissements, toutes sortes de plaisirs, d'honneurs et de gloire, sont les apanages de la dignité de mandarin. Lorsque nous en jouissons, nous n'avons plus rien à désirer. Notre sort est aussi heureux qu'il peut l'être, et vaut beaucoup mieux que ce bonheur imaginaire dont vous nous parlez, et qui est aussi inutile et inaccessible qu'invisible.* Ce mandarin parlait suivant les principes admis de toute la secte. De telles maximes ont une influence pernicieuse sur les mœurs : comme ils regardent les biens temporels, les richesses, les honneurs et les plaisirs comme le plus grand bonheur dont ils puissent jouir, ils font tout pour les obtenir. Les auteurs les plus prévenus en faveur des Chinois conviennent que, malgré les beaux discours des mandarins sur la vertu en général et sur la nécessité de procurer le bonheur et le bon ordre dans la société, il y a beaucoup de corruption parmi eux; ils font peu de cas de la justice et de l'honnête, et l'argent peut tout sur eux. C'est ainsi qu'en parlent Gemelli Careri et beaucoup d'autres (*Voyage autour du monde, par Gemelli Careri, p.* IV, *l.* II, *c.* 4 *et* 7).

Un des disciples de Confucius lui ayant demandé quelle était la substance des esprits, il répondit que c'était de l'air. Telle est la notion que les Chinois ont de l'âme : ils la regardent comme une matière extrêmement raréfiée; ils pensent que quand l'âme est séparée du corps, ils perdent l'un et l'autre leur existence individuelle : le corps va se réunir à la terre dont il est composé, et l'âme à l'air dont elle est formée; ainsi ils continuent d'exister dans leur substance élémentaire, d'où ils étaient sortis pour prendre une forme humaine (*Relat. de l'emp. de la Chine, p.* 195).

Cela suffit pour donner une idée de la doctrine des lettrés de la Chine sur l'immortalité de l'âme et un état futur de récompenses et de peines. Le lecteur peut encore consulter sur ce point l'*Histoire de la Chine*, par le P. du Halde, tome III.

CHAPITRE IV.

Des philosophes qui faisaient profession de croire et d'enseigner l'immortalité de l'âme. De Pythagore : sa doctrine était peu compatible avec un état futur de récompenses et de peines. Socrate croyait l'immortalité de l'âme et une vie future; ses preuves. Platon suivit ses sentiments. Examen de la doctrine de Cicéron. Celle de Plutarque.

§ 1. *Doctrine des pythagoriciens sur l'âme.*

Nous avons vu dans le premier chapitre de cette troisième partie, combien il régnait de confusion dans les sentiments des philosophes païens sur l'immortalité de l'âme et un état futur de récompenses et de peines. Le plus grand nombre niait absolument ce dogme, d'autres en parlaient d'une manière incertaine ou ambiguë, et n'avaient garde d'en faire un point de doctrine, tant il leur semblait douteux.

Il faut avouer aussi que d'autres philosophes également célèbres furent plus orthodoxes sur cette matière. Ils faisaient profession de croire et d'enseigner que l'âme était immortelle. C'était la doctrine des mages de la Perse et des gymnosophistes de l'Inde (*Voy. ci-devant, part.* II, *c.* XI). Mais mon dessein est de m'attacher plus particulièrement à l'examen du sentiment des philosophes grecs qui passèrent pour des partisans de l'immortalité de l'âme. Les plus renommés sont les pythagoriciens et les platoniciens. Examinons donc leur doctrine sur cette matière. Voyons si elle pouvait servir de guide au peuple, et si elle contribua au service de la religion et à l'avancement de la vertu.

Les pythagoriciens passaient généralement pour de très-ardents défenseurs de l'immortalité de l'âme. Mais ils fondaient cette doctrine sur un faux principe. Pythagore, ainsi que je l'ai observé dans la première partie de cet ouvrage, enseignait que l'âme humaine était une portion de la Divinité ou de l'âme universelle qui était répandue partout (*Ci-devant, part.* I, *c.* XII) ; opinion qui fut adoptée et soutenue par tous les pythagoriciens, suivant le témoignage de Ciceron (*De Senect.*, *c.* 21 ; *de Nat. Deor.*, *l.* I, *c.* 11, *edit. Davis*). De là il inférait que l'âme était immortelle, parce qu'elle procédait d'un être immortel (*Diog. Laert.*, *De Vit. philos.*, *l.* VIII, § 28). Plutarque assure que *Pythagore et Platon crurent l'âme immortelle et incorruptible, parce qu'au sortir du corps elle allait se réunir à l'âme universelle avec laquelle elle était homogène* (*De Placit. philos.*, *l.* IV, *c.* 7). Ce retour de l'âme humaine à l'âme du monde doit s'expliquer suivant le système de la métempsycose, c'est-à-dire qu'il ne faut pas l'entendre d'une réunion immédiate aussitôt après la mort, mais seulement après un nombre plus ou moins grand de transmigrations ; car, comme on sait, Pythagore enseignait que les âmes des morts passaient successivement d'un corps en un autre, et même dans des corps d'animaux aussi bien que d'hommes. Porphyre, après avoir observé que le silence rigoureux observé dans l'école de Pythagore empêche que l'on ne soit absolument sûr de la

doctrine que ce maître enseignait à ses disciples, dit qu'il passe néanmoins pour constant que ce grand philosophe croyait que *l'âme était immortelle, et qu'elle passait successivement dans différents corps, qu'elle animait les uns après les autres; qu'il croyait aussi que le monde se renouvelait après une certaine période de temps, et qu'alors le cours des événements passés recommençait de nouveau :* ce que M. Stanley appelle une régénération entière des choses, de sorte qu'il n'y avait plus rien d'absolument neuf, ni substances, ni formes (*In Vita Pythagoræ*).

§ 2. *De la métempsycose, ou transmigration des âmes.*

Diodore de Sicile assure que Pythagore avait pris des Egyptiens son système de la transmigration des âmes (*Euseb., Præp. evang., l.* X, *c.* 8, *p.* 482). Il est que, suivant Hérodote, *les anciens Egyptiens croyaient que l'âme humaine était immortelle, qu'au sortir de son corps elle passait dans ceux de tous les animaux, l'un après l'autre, et que quand elle avait parcouru tous les corps animaux tant de la terre que de la mer et de l'air, ce qu'elle accomplissait ordinairement dans un période de trois mille ans, elle rentrait dans quelque corps humain* (*Lib.* II). Hérodote ajoute que *quelques Grecs, dont il n'ignore pas le nom, avaient usurpé ce système, comme s'il eût été de leur invention.* Il veut sans doute parler de Pythagore. Cette transmigration des âmes, enseignée par les Egyptiens, et dont Hérodote leur fait honneur à l'exclusion des Grecs, semble un phénomène physique procédant de la nécessité naturelle des choses, et entièrement différent d'un état futur de récompenses et de peines institué pour des raisons morales. Aussi Diogène Laërce dit que, suivant la doctrine de Pythagore, l'âme, parcourant le cercle de la nécessité, anime successivement les corps de différentes créatures vivantes (*De Vit. philos., l.* VIII, § 14). Mais il se trompe en supposant que Pythagore fut le premier qui enseigna cette doctrine, puisque les Egyptiens l'avaient enseignée longtemps avant lui, comme on vient de le voir. Cependant, quoique cette transmigration fût physique et nécessaire dans la pensée des Egyptiens, au jugement d'Hérodote, ils tâchaient néanmoins de lui donner un sens moral. Pythagore lui-même parut en faire autant, au moins dans ses discours populaires. Diogène Laërce lui fait dire que *l'âme chassée de la terre erre dans l'air comme pour chercher un corps où elle puisse se loger, que Mercure est le gardien et le conducteur des âmes, que c'est lui qui les tire des corps tant de la terre que de la mer; que les âmes pures vont habiter la haute région, mais que les âmes impures n'approchent point de celles-là, ni même les unes des autres : les Furies les retiennent captives dans des chaînes qu'elles ne peuvent briser* (*Ibid.*, § 31). Si nous en croyons Théodoret, Pythagore et Platon pensaient que *les âmes préexistaient aux corps, que parmi ces pures intelligences il y en avait qui avaient péché, que ces âmes pécheresses animaient les corps des hommes pour expier leur faute par les misères de cette vie; que celles qui s'adonnaient au vice pendant leur vie humaine, passaient, à la mort, dans les corps des animaux irraisonnables, juste châtiment de leur méchanceté; les âmes fourbes et malicieuses animaient les corps des serpents; les âmes cruelles, les corps des loups; les âmes fières et audacieuses, les corps des lions; les âmes trompeuses, ceux des renards*, etc. (*Stanley, Hist. philos., pag.* 559, *edit.* 2, *Lond.*). Timée de Locre, célèbre pythagoricien, répète à peu près la même chose à la fin de son traité de *l'Ame du monde. Les âmes*, dit-il, *transmigrent et changent d'habitation. Celles des hommes lâches et efféminés sont jetées dans les corps des femmes; celles des assassins passent dans les corps des bêtes féroces; celles des gens lascifs habitent les corps des pourceaux; les âmes vaines et inconstantes sont changées en oiseaux; les âmes ignorantes et stupides deviennent des poissons.* Timée dit qu'il est bon de répéter ces leçons au peuple pour l'intimider par la crainte de ces châtiments, quoique lui-même il les regarde plutôt comme des fables inventées à plaisir que comme des choses véritables; et probablement Pythagore n'y ajoutait pas plus de foi. Ovide, dans ses *Métamorphoses*, introduit Pythagore débitant ainsi sa doctrine aux habitants de Crotone. *O race des hommes, qui vous laissez épouvanter par les terreurs de la mort, pourquoi craignez-vous le Styx et les ombres, et tous ces vains noms inventés par les poëtes? Ne croyez pas que des corps dévorés par des flammes, ou entièrement dissous par le temps, puissent ressentir des maux. Les âmes ne meurent point : elles changent continuellement de demeure; elles n'en quittent une que pour habiter et vivre dans une nouvelle. Je me souviens très-distinctement que dans le temps de la guerre de Troie j'étais Euphorbe, qui fut percé par la lance de Ménélas; j'ai reconnu depuis peu mon bouclier dans le temple de Junon à Argos :*

O genus attonitum stolidæ formidine mortis!
Quid Styga, quid tenebras, et nomina vana timetis,
Materiem vatum, falsique piacula mundi?
Corpora sive rogus flamma, seu tabe vetustas
Abstulerit, mala posse pati non ulla putetis.
Morte carent animæ, semperque priore relicta
Sede, novis domibus vivunt habitantque receptæ.
Ipse ego, nam memini, trojani tempore belli,
Panthoïdes Euphorbus eram, cui pectore quondam
Sedit in adverso gravis hasta, Minoris Atrei.
Cognovi clypeum, lævæ gestamina nostræ,
Nuper Abantei tem; lo Junonis in Argis.

(*Ovid., Metamorph., l.* XV, *vers.* 153, *seq.*)

Pythagore paraît supposer ici une transmigration perpetuelle et physiquement nécessaire, ce qui ne s'accorde pas avec la réunion de l'âme humaine à l'âme du monde aussitôt après la mort du corps, sentiment que Plutarque lui attribue sans doute par une méprise.

Il faut observer de plus, que, quoique Pythagore enseignât la métempsycose comme une chose commune et nécessaire à toutes les âmes en général, il en exemptait pourtant quelques âmes particulières et privilegiées, savoir, celles des sages et des grands hommes,

qui devenaient des génies ou des héros déifiés, suivant le rapport de Diogène Laërce (1). Dans les *Vers Dorés* qui, sans être de Pythagore, contiennent un abrégé de sa morale, il promet à ceux qui observeront exactement sa doctrine, qu'à la mort ils seront transportés dans la libre région de l'éther, qu'ils deviendront des dieux immortels et incorruptibles, et qu'ils ne seront plus sujets à la mort.

§ 3. *La doctrine de Pythagore incompatible avec la saine doctrine des récompenses et des peines futures.*

Quiconque examinera attentivement et impartialement les différentes manières dont les auteurs ont rapporté la doctrine de Pythagore, sentira combien il est difficile d'en former un système un peu d'accord avec lui-même. Ce philosophe croyait, dit Plutarque, que les âmes, aussitôt après la sortie de ce corps mortel, allaient se réunir à l'âme du monde (2). Mais cette réunion est contraire à la métempsycose admise par Pythagore, ou bien il faut dire, pour accorder ces deux opinions, que les âmes réunies à l'âme universelle s'en détachent de nouveau pour animer d'autres corps et commencer le cours de leurs transmigrations. Suivant d'autres auteurs, Pythagore enseignait que la transmigration des âmes commençait immédiatement après leur sortie de ce corps mortel, et que, lorsqu'elles en avaient rempli le cours, elles étaient pour ainsi dire versées dans l'âme universelle.

Quelques auteurs, toujours prêts à interpréter suivant les idées chrétiennes les passages des philosophes païens, ont représenté la réfusion des âmes dans l'âme universelle comme un état de bonheur parfait particulier aux âmes des bons, dans lequel elles jouissaient de la vue béatifique de la Divinité. Mais ce n'est pas là l'idée que les païens nous en donnent eux-mêmes. On a très-bien prouvé par des témoignages formels que la réfusion des âmes n'était point un privilége particulier réservé aux bons ; qu'à la longue toutes les âmes y avaient part, et cela non pour des raisons morales, mais pour fournir à l'âme du monde la matière de la reproduction et du renouvellement des choses (3) S'il devait y avoir quelque bonheur pour les âmes, ce ne pouvait être qu'avant leur réfusion, qui mettait fin à leur existence individuelle. Sénèque dit, à cette occasion, « qu'il est d'une grande âme de se soumettre à Dieu et de se résigner sans hésiter à tout ce que la loi universelle ordonne ; car ou l'homme doit passer dans une meilleure vie après celle-ci et être admis dans les demeures des dieux pour y partager leur bonheur, ou du moins être réuni aux éléments du monde, sans souffrir aucun mal. » *Magnus animus Deo pareat, et quidquid lex universi jubet sine cunctatione patiatur. Aut in meliorem emittitur vitam, lucidius tranquilliusque inter divina mansurus, aut certe sine ullo futurus incommodo, naturæ suæ remiscebitur et revertetur in totum* (*Epist.* 72). Le pis aller est donc, suivant Sénèque, que l'âme soit remêlée aux éléments du monde, et qu'elle rentre dans le tout sans souffrir aucun mal, *sine ullo incommodo.* « Aussi, dit-il ailleurs, la mort ne nous cause aucun mal : car il faut exister pour souffrir. » *Mors nullum habet incommodum : esse enim debet aliquid cujus sit incommodum* (*Epist.* 34). Pythagore supposait, il est vrai, ce que les stoïciens supposèrent dans la suite, savoir, que le cercle des êtres et des événements se renouvelait à la fin de la grande année ; mais c'était en vertu d'une nécessité physique que cette reproduction avait lieu, sans aucun égard aux récompenses ni aux châtiments que pouvaient mériter les bonnes et les mauvaises actions du monde précédent.

On peut donc conclure hardiment que la doctrine de l'immortalité de l'âme, dans le sens de Pythagore, était incompatible avec un état futur de récompenses et de peines, et que dès lors elle ne pouvait être d'aucun avantage pour les mœurs. De plus, quoique les pythagoriciens en général enseignassent que l'âme ne mourait point avec le corps, mais qu'elle lui survivait pour animer successivement d'autres corps, quelques-uns pourtant crurent la mort commune à l'âme et au corps, et s'exprimèrent sur cette matière d'une façon très-analogue à la doctrine des épicuriens (*Critical Inquiry, c.* 1).

Je dois observer, en finissant cet article sur la doctrine de Pythagore, qu'on ne peut pas être assuré de ses véritables sentiments, parce qu'il ne faisait aucune difficulté d'enseigner au peuple des choses dont il ne pou-

(1) Diogen. Laert., lib. VIII, § 32. Plutarque attribue la même opinion non-seulement à Pythagore, mais aussi à Thalès, à Platon et aux Stoïciens (*Plutarque, des Opinions des philosophes, l.* I, *c.* 8).

(2) Numénius, parlant de quelques stoïciens qui admettaient, comme Pythagore, la réfusion des âmes dans l'âme universelle, dit qu'ils pensaient que l'âme du monde était éternelle, et que toutes les autres âmes allaient s'y réunir à la mort, ἐπὶ τέλουτῇ (*Euseb.*, *Præparat. evangel.*, *l.* XV, *c.* 20). L'empereur Marc Antonin suppose que les âmes survivent au corps, qu'elles errent pendant quelque temps dans les régions aériennes, et qu'ensuite elles rentrent dans l'âme universelle (*Liv.* V, § 13). Et ailleurs il dit que le principe actif ou l'âme qui est dans l'homme va se réunir à l'intelligence universelle, le plus tôt qu'elle peut, τάχιστα, quam celerrime (Liv. VII, § 11).

(3) *Critical Inquiry into the opinions of ancient*, etc., chap. 5 La comparaison dont on se servait pour expliquer la réfusion des âmes dans l'âme universelle est singulière. On comparait les hommes à des bouteilles remplies d'eau et nageant sur la surface de l'Océan. Les bouteilles représentaient les corps, et l'eau les âmes. A la mort les bouteilles se cassaient, ou les corps étaient dissous ; l'eau se mêlait à celle de l'Océan, ou les âmes se mêlaient à celle du monde. *Vix ulli fuere* (*quæ humanæ mentis caligo et imbecillitas est*) *qui non incederint in errorem illum de effusione in animam mundi. Nimirum sicut ex liquaris substantiis aliquas particulas esse animæ mundanæ, quæ tum quivelibet suo corpore, ut aqua vase includitur, ita et reputabant unam quamque animam, corpore dissoluto, quasi diffluere vase effluere, atque animæ mundi e qua deducta fuerit, iterum unitam* (*Gassendi*). L'Hermès des Égyptiens ne pensait pas que l'âme rentrât dans la nature de l'univers aussitôt après la mort; mais elle conservait, selon lui, son existence déterminée, suivant le rapport de Tertullien. *Mercurius ægyptius animam digressam a corpore non refusam in naturam universi, sed manere determinatam* (*Tertull.*, *De anima*, *c.* 55). Les écrits de Mercure Trismégiste sont suspects, et d'ailleurs il est certain que, suivant l'opinion commune, l'âme humaine réunie à l'âme universelle perdait son existence individuelle.

vait ignorer la fausseté et qu'il ne croyait sûrement pas lui-même, autant que nous en pouvons juger. On pourrait citer plusieurs exemples de sa mauvaise foi à cet égard. Un seul suffit : c'est celui que rapporte Ovide dans le discours qu'il lui fait tenir aux habitants de Crotone. Pythagore prétend sérieusement leur faire croire qu'il se souvient des transmigrations que son âme a subies, qu'il se rappelle très-distinctement d'avoir été Euphorbe à la guerre de Troie, et qu'il a reconnu dans le temple de Junon à Argos le bouclier qu'il portait alors, et qui ne put le garantir des coups de Ménélas. Il faut compter beaucoup sur l'imbécillité du peuple pour lui débiter de pareilles fables.

§ 4. *Combien l'opinion de la métempsycose est répandue encore aujourd'hui parmi les idolâtres.*

Avant de passer à l'examen des sentiments de Platon et des platoniciens sur l'immortalité de l'âme, je m'arrêterai à faire voir combien la métempsycose a de partisans encore aujourd'hui parmi les nations idolâtres de la terre. Cette digression ne saurait déplaire au lecteur. Il verra que quelques peuples, mais en petit nombre, lui donnent un sens moral. Nous avons déjà vu que l'opinion de la métempsycose était bien plus ancienne que Pythagore. La secte la plus parfaite des mages l'admettait, suivant Porphyre (*De Abst., l.* IV, *n.* 16), qui le prouve par ce qui se passait dans les mystères de Mithra, où les révolutions des âmes humaines, qui entraient successivement dans le corps des divers animaux étaient désignées. César nous a appris que les Gaulois croyaient que les âmes ne mouraient point, mais qu'après la mort elles passaient dans d'autres corps; il ajoute que cette persuasion les empêchait de craindre la mort. *Non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios; atque hoc maxime ad virtutem excitari putant, metu mortis neglecto* (*De Bell. gall., l.* VI). Lucain confirme ce que dit César par ces beaux vers :

> Felices errore suo, quos ille timorum
> Maximus haud urget lethi metus! Inde ruendi
> In ferrum mens prona viris, animæque capaces
> Mortis, et ignavam redituræ parcere vitæ.
>
> (*Pharsal. l.* I, *v.* 459, *seq.*)

Presque toutes les nations qui sont actuellement plongées dans les ténèbres du paganisme croient la métempsycose. Les Indiens, qui sont convaincus de l'immortalité de l'âme, la prouvent par la transmigration des âmes en différents corps. « On a peine à comprendre, dit le P. Bouchet, comment une idée aussi chimérique que celle-là s'est répandue dans toute l'Asie. Sans parler des Indiens qui sont en deçà du Gange, les peuples d'Arracan, de Pégu, de Siam, de Camboje, du Tonquin, de la Cochinchine, du Japon, de Java, de Ceylan (*Lett. édif.*, 13e *recueil*) sont dans cette opinion ridicule de la métempsycose; et ils l'appuient par les mêmes raisons que les Indiens. »

Cette erreur a eu des partisans chez les Chinois (1). « Tous les rois des Indes et de la Chine, dit l'auteur d'une ancienne relation publiée par l'abbé Renaudot, croyaient la métempsycose, et elle fait un article de leur religion. Une personne digne de foi rapporte qu'un de ces princes ayant été malade de la petite vérole, lorsqu'il en fut guéri, se regarda dans un miroir, et voyant avec beaucoup de chagrin combien son visage était défiguré, se tourna vers un fils de son frère et lui dit : Jamais il n'est arrivé à personne comme à moi, qu'il demeurât dans son corps après un tel changement. Mais ce corps n'est que comme une outre enflée de vent, et quand l'âme en est sortie, elle passe dans un autre. Montez sur le trône, car je vais séparer mon corps d'avec mon âme jusqu'à ce que je revienne dans un autre corps. En même temps il demanda un cangiar fort aigu et tranchant, avec lequel il commanda à son neveu de lui couper la tête : ce que l'autre fit. »

Les réflexions de M. l'abbé Renaudot sur cet endroit méritent d'être rapportées. L'opinion de la métempsycose, dit-il, est fort commune parmi les Chinois; ils écrivent dans leur histoire (*Martinii Histor. sinensis, p.*109) que Xekia, philosophe indien, qui naquit environ mille ans avant Jésus-Christ, a été le premier auteur de cette opinion : et nos auteurs disent aussi que les Chinois l'avaient apprise des Indiens. Elle se répandit dans la Chine l'an soixante-cinq après Jésus-Christ; et les chefs de cette secte sont encore présentement établis à la montagne de Tientain dans la province de Chexiang. Ce Xekia, selon la tradition des Chinois rapportée par Navarette, est né huit mille fois, et la dernière il naquit sous la forme d'un éléphant blanc : c'est lui qui fut appelé Foï après son apothéose.

C'est une conséquence de l'opinion de la métempsycose que les Chinois tuent si facilement leurs enfants lorsqu'ils sont embarrassés pour les nourrir. On rapporte à ce sujet que lorsque saint François Xavier prêchait la foi au Japon, le plus fameux bonze du pays, se trouvant avec lui à la cour du roi de Bungo, lui dit : Je ne sais si tu me connais, ou, pour mieux dire, si tu me reconnais. Tu dois donc savoir que le monde n'a jamais eu de commencement et que les hommes, à proprement parler, ne meurent point; l'âme se dégage seulement du corps où elle était enfermée, et tandis que ce corps pourrit dans la terre, elle en cherche un autre frais et vigoureux, où nous renaissons tantôt avec le sexe le plus noble, tantôt avec le sexe imparfait, selon les diverses constellations du ciel et les différents aspects de la lune.

Les relations que nous avons de l'Amérique (*Jean de Léry, p.* 262; *Voyage de Hennepin, p.* 411) nous apprennent qu'on y trouve des vestiges de la métempsycose; les

(1) Voyez sur Java, le premier voyage des Hollandais aux Indes orientales, dans le *Recueil des Voyages des Hollandais*, tome I, pag. 581, 582, et sur Ceylan, Ribeyre.

Nègres l'y ont apportée ou l'y ont trouvée. On lit dans l'histoire des Barbades (*page* 86) que les Nègres de cette île se pendent lorsqu'ils appréhendent quelque malheur, parce qu'ils sont persuadés qu'après leur mort leur âme retournera dans leur pays et reprendra un nouveau corps.

Le pays où l'opinion de la métempsycose a des partisans les plus zélés est sans doute le Mogol. Les livres sacrés des Indiens de ce pays la supposent comme un article de foi. Ils ont dix-huit livres qu'ils appellent *Pouranam*, dit le P. Bouchet, et qui, selon eux, ne contiennent que des vérités incontestables. C'est là qu'on lit cent traits d'histoire semblables à ce que les pythagoriciens rapportent de leurs maîtres. Plusieurs grands hommes y racontent toutes les figures différentes sous lesquelles ils ont paru dans divers royaumes; ils entrent dans le détail des moindres particularités. On y voit aussi les divers changements de leurs dieux. Ils commencent par Brama ou Bruma, qu'ils disent s'être montré sous mille figures différentes. Les métamorphoses de Wichnou y sont presque sans nombre; il y en a encore une qu'ils attendent et qu'ils appellent Teki-Vadaran, c'est-à-dire Wichnou changé en cheval.

Le passage des âmes dans des corps plus ou moins parfaits ne se fait pas au hasard, mais avec ordre, suivant la doctrine de ces Indiens; et il y a comme différents degrés par où elles montent ou descendent immédiatement du ciel; elles entrent premièrement dans le corps des bramines, qui sont leurs savants et leurs philosophes; secondement elles passent dans le corps des rois et des princes; troisièmement dans ceux des magistrats ou intendants des provinces, et enfin dans les castes les plus viles et les plus méprisées, d'où aussi elles peuvent monter à mesure qu'elles se purifient. On lit dans leurs anciens livres, qu'en certaines occasions, les âmes devaient passer jusqu'à mille fois dans différents corps avant d'être unies au soleil, dont elles viennent comme autant de rayons. Pythagore ne se contenta point d'assurer (*Porphyr., de Vit. Pythagor.*, *n.* 19) que les âmes passaient dans divers corps humains, il prétendit aussi qu'elles passaient même dans les corps des animaux, comme le dit Ovide (*Metamorph.* XV, *vers.* 165 *et seq.*).

Empédocle embrassa ce sentiment, comme il paraît par quelques vers que les anciens nous ont conservés, où il dit : J'ai été autrefois jeune garçon et ensuite fille, puis plante, oiseau et poisson (*Diogen. Laert., De Vit. Philos.*, *l.* VIII, § 77). Cette bizarre idée ne déplut point à Platon; plusieurs platoniciens l'embrassèrent, entre autres Plotin et Macrobe (*Plotin. in Timæo ; Macrob. in Somn. Scip.*, *l.* I). Elle se trouve aussi dans Tibulle (*Ad Messal.*, *l.* IV, *v.* 204, *seq.*). Mais Porphyre, ainsi que nous l'apprend saint Augustin, ne put jamais approuver cette imagination (*De Civit. Dei*, *l.* X, *c.* 30) : il ne pouvait souffrir l'idée qu'une mère devenue mule portât son propre fils; et cependant, dit saint Augustin, il n'avait point de répugnance à croire qu'une mère redevenue fille pût épouser son fils.....

Avant les philosophes, les Egyptiens, comme nous l'avons déjà vu, avaient imaginé la transmigration des âmes dans les diverses espèces d'animaux; ils pensaient que l'âme, au sortir du corps de l'homme, entrait dans le corps d'un animal terrestre; puis après dans un poisson de mer, de là dans un oiseau, et qu'elle était trois mille ans à faire ces différents tours.

La secte la plus parfaite chez les mages de Perse s'abstenait des animaux et ne tuait rien de ce qui avait vie (*Porphyr., De Abstinent.*, *l.* IV, *n.* 16), dans la persuasion où elle était que les âmes humaines erraient successivement dans le corps de divers animaux. Benjamin, dans son *Itinéraire*, (*p.* 34), parle d'un peuple qui demeurait auprès du mont Hermon, et qui croyait que les âmes des méchants entraient dans le corps d'un chien ou de quelque bête de charge.

Il est parlé, dans le *Pouranam* des Indiens (*Lettre du P. Bouchet*, 13e *recueil des Lett. édif.*), d'une multitude prodigieuse de transmigrations d'âmes dans le corps des bêtes : voici une histoire qui y est donnée comme très-certaine :

Vieramarken, un des plus puissants rois des Indes, a eu un historien qui rapporte qu'un jour un prince indien pria une déesse de lui enseigner le *mandiram*, c'est-à-dire une prière qui a la force de détacher l'âme du corps, et de l'y faire revenir quand elle le souhaite. Il obtint la grâce qu'il demandait; mais par malheur le domestique qui l'accompagnait entendit le mandiram, l'apprit par cœur et prit la résolution de s'en servir dans quelque conjoncture favorable. Il arrivait souvent que le prince se cachait dans un lieu écarté, d'où il donnait l'essor à son âme, après avoir recommandé à son domestique de garder soigneusement son corps jusqu'à ce que son âme fût de retour. Il récitait donc tout bas sa prière; et son âme, se dégageant à l'instant de son corps, voltigeait çà et là et revenait ensuite. Un jour que le domestique était en sentinelle auprès du corps de son maître, il s'avisa de réciter le mandiram; et aussitôt son âme, s'étant dégagée de son corps, prit le parti d'entrer dans celui du prince. La première chose que fit ce faux prince fut de trancher la tête à son premier corps, afin qu'il ne prît jamais fantaisie à son maître de l'animer. Ainsi l'âme du véritable prince fut réduite à animer le corps d'un perroquet avec lequel elle retourna dans son palais.

Les Indiens croient donc qu'après que les âmes ont été punies pour leurs crimes, ou récompensées pour leur vertu, elles sont destinées à entrer dans d'autres corps, non par choix, mais par une qualité nécessitante qu'ils appellent *chank-charam*, ou par la détermination de Bruma, qui a soin d'écrire toutes les aventures de cette âme dans les sutures de la tête qu'elle est sur le point d'animer. Ils croient que celles qui vont dans le corps d'une vache sont les plus heureuses, parce qu'ils sont persuadés qu'il n'y a point d'animal aussi agréable à Dieu que celui-là.

Ils croient aussi que les méchants sont envoyés pour être punis, dans le corps de quelque vile insecte. L'auteur du *Livre d'or*, ou des *Sentences dorées*, qui était Hoangti-Xao, l'un des plus célèbres disciples de Confucius, menace ainsi ceux qui s'emparent violemment du bien des autres : Bientôt vos indignes âmes ne serviront qu'à faire enfler des dos de crapauds ; et le pauvre, qui vaut mieux que vous et qui est maintenant oppressé, vous écrasera.

Il n'y a pas jusqu'aux peuples les plus barbares de l'Amérique, chez qui cette rêverie ne se soit introduite (*Hist. morale des Antilles, c.* 14).

Pythagore ne se contenta point de dégrader l'âme jusqu'à la faire passer dans le corps des animaux : il prétendit aussi qu'elle se joignait aux arbres et aux plantes (*Schol. d'Euripide, sur Hécube. Gregor. Nyss., De Anima*) ; et ce sentiment trouva plusieurs sectateurs chez les Grecs. Il en a encore dans l'Asie : les Talapoins le suivent (*Voyag. de la Loubère, t.* I, *p.* 363) ; et les Indiens en sont persuadés, comme il paraît par cette histoire, qui est tirée d'un de leurs livres. Chourpanaguey était sœur du géant Ravanen. Elle avait un fils qu'elle aimait tendrement ; ce jeune homme entra un jour dans le jardin d'un pénitent et y gâta quelques arbres. Le solitaire en fut offensé ; et sur-le-champ il le condamna à devenir un arbre qui se nommât alamaran. Chourpanaguey ayant prié l'ermite de modérer sa colère, il se laissa attendrir, et il consentit que quand Wichnou, transformé en Ramen, viendrait dans le monde et couperait une branche de cet arbre, l'âme du jeune homme s'envolerait dans le Chorkam et ne serait plus sujette à d'autres transmigrations.

Les Indiens croient aussi que les âmes passent dans les pierres mêmes : ils racontent à ce sujet l'histoire suivante. Il y avait, près du Gange, un pénitent nommé Cavoudamen qui avait une des plus belles femmes qui fût au monde : elle déplut à Devendiren, roi des dieux du Chorkam ; il lui donna sa malédiction, et sur-le-champ cette femme fut changée en un rocher, où se logea son âme. Dans la suite Ramen ayant touché du pied le rocher, délivra par sa vertu cette âme infortunée, qui, parce qu'elle avait expié son crime, s'envola dans le Chorkam.

On sera moins surpris de l'aveuglement de ces nations malheureuses, lorsqu'on fera attention que la métempsycose était un dogme de la plus célèbre secte qu'il y eût chez les Juifs, c'est-à-dire les pharisiens ; ce qui est attesté par le témoignage de l'historien Josèphe (*De Bell. jud., l.* II, *p.* 788), et ce qui peut être prouvé par l'Evangile même. Lorsque Jésus-Christ demanda aux apôtres ce que 'on disait de lui, ils lui répondirent : Les uns disent que vous êtes Jean-Baptiste, les autres Elie, les autres Jérémie ou quelqu'un des prophètes (*Matth.*, XVI, 14). Quand les apôtres virent l'aveugle-né, ils demandèrent à Jésus-Christ : Est-ce le péché de cet homme, ou celui de ceux qui l'ont mis au monde, qui est cause qu'il est né aveugle (*Jean*, IX, 2) ? Ils supposaient par conséquent qu'il avait existé avant que de naître aveugle. Cette demande des apôtres prouverait que les Juifs pensaient que la métempsycose n'était pas seulement pour les gens de bien ; ce qui est contraire à l'opinion commune qui est fondée sur l'autorité de Josèphe. Les cabalistes encore aujourd'hui (*Pfeiffer, Theolog. jud., p.* 188), suivant le témoignage de Manassé-Ben-Israël, admettent la métempsycose, tant pour les bons que pour les méchants. Basilide, les carpocratiens, les valentiniens, les marcionites, les gnostiques, les manichéens, quoique faisant profession d'être disciples de Jésus-Christ, admettaient cette extravagance : quelques Arabes la croyaient avant Mahomet (*Pokok. Specimen hist. arab., p.* 135) ; et les hautites qui sont une secte de mahométans, la reçoivent encore (*Maracci Prodromus, pars* III, *p.* 74 ; *Théologie païenne par Burigny*).

§ 5. *Doctrine de Socrate sur l'immortalité de l'âme.*

Venons à Socrate et à Platon qui passent avec raison pour les plus célèbres défenseurs de l'immortalité de l'âme, qu'ait produits le paganisme avant la venue de Jésus-Christ. A l'égard de Socrate, le savant évêque de Glocester reconnaît qu'il a cru véritablement l'immortalité de l'âme et un état futur de récompenses et de peines, quoique pourtant il ne convienne pas qu'aucun des anciens philosophes ait admis ce dogme, ce qui me paraît contradictoire (*Div. Légat. de Moïse, vol.* II, *l.* III, § 4, *en angl.*). Quoi qu'il en soit, Platon rapporte les sentiments de Socrate sur ce point dans son *Phédon*. C'est là qu'il répète en entier le discours que ce philosophe expirant tint à ses amis sur l'immortalité de l'âme. Il est probable que Platon augmente et brode ce discours à sa manière ; cependant on ne doit pas le soupçonner d'avoir manqué à la convenance et de lui avoir fait tenir un langage contraire à ses sentiments. La même remarque est applicable à l'*Apologie* de Socrate, telle que Platon nous l'a transmise.

Dès le commencement du dialogue qui porte le nom de *Phédon*, Socrate déclare à Cébès et aux autres qui l'étaient venus voir, qu'il n'envisagerait pas la mort d'un œil aussi tranquille, s'il n'espérait pas qu'elle le réunirait aux dieux sages et justes et aux illustres morts qui valent mieux que les hommes qu'il laisse sur la terre. *Mais*, continue-t-il, *je meurs dans l'espérance d'aller voir ces grands hommes, quoique je n'oserais l'assurer positivement, ni prendre sur moi de le prouver d'une manière invincible. Les dieux sont bons, et je me crois sûr d'être admis dans leur séjour fortuné, autant que je puis être sûr de quelque chose. C'est pourquoi je ne me fais point une peine de mourir ; au lieu que je regarderais la mort comme un grand mal, si je pensais autrement. Mais je pense que la mort ne détruit pas l'homme tout entier, que nous avons encore quelque chose à espérer après cette vie et que ce qui nous attend est beaucoup meilleur pour*

les sages que pour les méchants, comme on l'a dit depuis longtemps. Il entre ensuite dans les raisons qui doivent faire attendre la mort avec confiance à quiconque s'est appliqué toute sa vie à l'étude de la philosophie, et leur faire espérer qu'au sortir de ce corps mortel ils commenceront une autre vie meilleure à tous égards que celle-ci (*Oper. p.* 377, *H*; *p.* 378, *A*, *B*, *edit. Lugd.*).

Dans d'autres endroits du même dialogue, Socrate dit d'excellentes choses sur le bonheur dont on jouira dans la vie future. Mais il paraît en faire une récompense ou un privilége spécial pour ceux qui, animés du désir de la science, se seront attachés à l'étude de la philosophie. Il représente l'âme sortant de ce monde pour entrer dans un lieu invisible et pur comme elle. *S'il plaît à Dieu*, dit-il, *mon âme va bientôt jouir de la compagnie de la Divinité sage et bonne* (*Ibid.*, *p.* 385, *G*).... *L'âme qui s'est appliquée à l'étude de la sagesse et de la philosophie, qui n'a point subi l'esclavage du corps et des sens, espère que la mort la réunira à ce qui est, comme elle, divin, immortel et sage; que lorsqu'elle sera arrivée à cet heureux terme, elle sera heureuse, libre de toute erreur, exempte d'ignorance, des vaines craintes, de tout amour déréglé et de toutes les misères; et qu'elle passera le reste de son existence avec les dieux, comme il est dit des initiés* (*Ibid.*, *p.* 386, *A*). Il ajoute que ceux qui n'ont aimé que les plaisirs des sens et qui ont été asservis aux appétits du corps, ayant en eux quelque chose de matériel, de grossier et de terrestre, seront, au sortir de ce corps, précipités dans la terre, errants autour des tombeaux où leurs cendres auront été mises, subissant ainsi les justes châtiments dus à leur mauvaise vie, jusqu'à ce que suivant leur penchant insurmontable pour la nature corporelle, ils rentrent de nouveau dans d'autres corps convenables à leurs premières habitudes, savoir, les âmes intempérantes dans les corps des ânes et d'autres bêtes semblables; les âmes des tyrans, des voleurs et des assassins dans les corps des loups, des tigres, des chats, etc. (*Ibid.*, *p.* 386, *A*, *C*, *D*); mais que les âmes de ceux qui auront pratiqué les vertus civiles, la tempérance et la justice, ayant ainsi acquis la sagesse, autant que le peuple en est capable, par la pratique et la coutume, sans le secours de la philosophie et du raisonnement, auront un meilleur sort. Et quel sera ce meilleur sort? Socrate répond qu'*elles entreront dans des corps d'animaux d'une espèce plus douce et plus sociable et qui ont une espèce de république et de discipline politique entre eux, comme sont les abeilles, les fourmis, les castors*, etc., *ou bien dans d'autres corps humains semblables aux leurs, pour donner au monde de nouveaux exemples de modération et de sobriété. Mais il n'y a que les âmes avides de savoir qui se seront purifiées et perfectionnées par l'étude de la philosophie, qui seront admises après la mort dans la compagnie des dieux* (*Ibid.*, *E*, *F*).

Il conclut ce discours en disant que *ceux qui mènent ici-bas une vie sainte et vertueuse, étant délivrés de la prison de leur corps mortel, monteront dans une région pure au-dessus de la terre, où ils habiteront, et que les âmes de ceux qui se seront perfectionnés et purifiés par la philosophie, n'habiteront plus aucune demeure corporelle, mais qu'ils monteront jusqu'au séjour fortuné des dieux invisibles* (*Ibid.*, *p.* 400).

Il paraît par ce récit des sentiments de Socrate, qu'il avait une très-haute idée du bonheur dont il supposait que quelques âmes privilégiées devaient jouir après la mort; et qu'en particulier les âmes des philosophes étaient reçues immédiatement dans la compagnie des dieux; mais que d'ailleurs il admettait la transmigration des âmes, pour le reste du genre humain, tant pour les bons que pour les méchants, avec cette seule différence que les âmes des hommes vicieux et méchants, après avoir erré quelque temps autour des tombeaux, passaient dans les corps des bêtes dont le caractère sympathisait avec leurs inclinations, comme des loups, des chats, des renards, des ânes, etc. Au lieu que les âmes des gens de bien qui avaient pratiqué la justice et la tempérance passaient dans les corps d'animaux d'une espèce plus douce, ou rentraient dans des corps humains aussi vertueux que ceux qu'elles avaient quittés. Le beau motif de consolation, le bel encouragement à la vertu pour ceux qui la pratiquent, que l'espoir d'être un jour abeilles ou fourmis, ou de recommencer la pénible carrière de la vie humaine! D'un autre côté, quel sujet de terreur pour les méchants que la crainte d'habiter des corps convenables à leurs vicieuses inclinations, c'est-à-dire de pouvoir se livrer impunément à leurs appétits déréglés sous une autre forme.

Cicéron nous donne un abrégé de la doctrine de Socrate telle qu'elle est exposée dans le *Phédon* de Platon. Il ne s'attache pourtant pas à répéter les paroles de Socrate, il se contente d'en rapporter le sens. « Il y a, dit-il, deux chemins différents pour les âmes, lorsqu'elles sortent du corps. Celles qui se sont livrées aux appétits déréglés du corps, qui, subissant le joug des passions, se sont souillées de vices cachés ou de crimes publics contre la patrie, sont obligées de prendre un chemin détourné qui les conduit fort loin de la demeure des dieux; mais celles qui ont mené une vie chaste, qui se sont préservées de la contagion du vice et qui dans un corps mortel ont mené une vie toute divine, retournent vers les dieux dont elles viennent. *Ita enim censebat, itaque disseruit : duas esse vias, duplicesque cursus animorum e corpore excedentium. Nam qui se humanis vitiis contaminassent, et se totos libidinibus dedissent, quibus excæcati vel domesticis vitiis atque flagitiis se inquinavissent, vel republica violanda fraudes expiabiles concepissent, his devium quoddam esse iter, seclusum a concilio deorum; qui autem se integros castosque servavissent, quibusque esset minima cum corporibus contagio, seseque ab his semper sevocavissent, essentque in corporibus humanis vitam imitati deorum, his ad illos a quibus essent pro-*

fecti, reditum facilem patere (*Tuscul. Quæst.*, *l.* 1, *n.* 30).

Socrate dit à ses juges, dans son *Apologie*, que la mort sera un bonheur pour lui, qu'il a toujours regardé comme une vérité certaine que le sage vivant ou mourant ne peut recevoir aucun mal, parce que les dieux prennent toujours soin de lui. Cicéron rend ainsi cette pensée du philosophe grec : *Id unum cogitare verum esse, nec cuiquam bono mali quidquam evenire posse, nec vivo nec mortuo : nec unquam ejus res a diis immortalibus negligentur* (*Ibid.*, *n.* 41). Cette assertion générale est tout ce que l'homme peut découvrir par les seules forces de sa raison, sans le secours d'une révélation divine.

§ 6. *Doctrine de Platon sur la même matière.*

Ce que j'ai dit de Socrate s'applique de soi-même à Platon, au moins pour la plus grande partie. Platon fut le plus célèbre de ses disciples et un des plus strictement attachés à sa doctrine. Les discours qu'il fait tenir à Socrate sur l'immortalité de l'âme et une vie future contiennent les sentiments du maître et ceux du disciple. Lorsque Platon parle en son nom, ce sont les mêmes idées et souvent les mêmes expressions. Les anciens et les modernes sont d'accord sur ce point. Cicéron dit que Platon paraît avoir eu en vue de convaincre les autres de l'immortalité de l'âme, par les preuves qu'il en apporte, et que lui-même il en était intimement persuadé. *Tot rationes attulit, ut velle cæteris, sibi certe persuasisse videatur* (*Ibid.*, *n.* 21). Il parle souvent des récompenses et des peines de l'autre vie, suivant les fables des poëtes et la croyance vulgaire : il parle des juges des enfers, du Tartare, du Styx, du Cocyte, de l'Achéron, du Pyriphlégéton. On trouve tout cela dans le *Gorgias*, la *République* et le *Phédon*. Il est vrai qu'en cela il paraît vouloir s'accommoder aux idées du peuple, car il donne ces fables pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour des contes mythologiques qu'il ne prend pas dans un sens littéral et strict. Il ne s'ensuit pas qu'il n'admît point un état futur de récompenses et de peines. Plusieurs passages de ses ouvrages prouvent qu'il croyait la fable des enfers, mais dans un sens spirituel et plus vrai que celui des poëtes. Dans son *Théætète*, ayant enseigné que nous devons faire tous nos efforts pour ressembler à Dieu, qu'on ressemble à Dieu en pratiquant la justice, la sainteté et la prudence, et que l'homme le plus semblable à Dieu est l'homme le plus juste et le plus saint, il ajoute : *Lorsque nous disons aux méchants que s'ils ne vivent pas saintement et sobrement ils ne seront point reçus dans les demeures fortunées, mais qu'ils porteront avec eux la marque et le châtiment de leur méchanceté, et qu'étant méchants ils seront associés aux méchants ; ces hommes fiers et corrompus écoutent ces vérités redoutables comme les propos d'un insensé* (*Plato, Oper.*, *p.* 128, *G* ; *p.* 129, *A*, *edit. Lugd.*). Les sentiments de Platon sont beaux, mais ils n'avaient pas beaucoup de crédit dans le monde, comme il en convient lui-même. Un savant qui d'ailleurs n'est pas fort prévenu en faveur de Platon, met le *Théætète* au nombre de ses ouvrages exotériques qui, selon l'opinion commune, contiennent les véritables sentiments de ce philosophe. On trouve les mêmes idées dans le *Dialogue de la Justice* ou de la *République*, que le même savant compte parmi les ouvrages exotériques de Platon, c'est-à-dire ceux où il affectait de se rapprocher des opinions reçues parmi le peuple, plutôt que de parler suivant ses sentiments particuliers. Platon fait dire à Socrate, dans le livre X de la *République* : *Vous m'accorderez en premier lieu que le vertueux et le méchant sont connus des dieux pour ce qu'ils sont... et que si la chose est ainsi, l'un est chéri, l'autre haï des dieux, comme nous en sommes convenus dès le commencement... Ne m'accorderez-vous pas aussi que ceux qui sont chéris des dieux n'ont que des biens à attendre de leur part, et que s'ils en reçoivent quelquefois des maux, c'est en expiation des péchés de leur vie passée ?... Il faut donc reconnaître, à l'égard de l'homme juste, que, soit qu'il se trouve dans l'indigence ou dans la maladie, ou dans quelque autre situation que le commun des hommes regarde comme malheureuse, ces maux prétendus tourneront à son avantage durant sa vie ou après sa mort, parce que la providence des dieux est attentive aux intérêts de celui qui travaille à devenir juste et à parvenir par la pratique de la vertu à la plus parfaite ressemblance que l'homme puisse avoir avec Dieu... Ne faut-il pas penser tout le contraire du méchant ? Sans doute.* Socrate entre ensuite dans le détail des avantages de la vertu et des maux qui suivent le vice même dans cette vie : *Car quant aux méchants*, dit-il, *je soutiens que quand même ils auraient d'abord réussi à tromper le monde, la plupart d'entre eux se trahissent à la fin de leur course ; que lorsqu'ils sont devenus vieux on les couvre de ridicule et d'opprobre ; qu'ils sont le jouet des étrangers et de leurs concitoyens ;... je dis même qu'on les tourmentera, qu'on les brûlera...* Puis il conclut : *Tels sont le salaire et les récompenses que le juste reçoit pendant la vie de la part des hommes et des dieux, outre les biens qu'il trouve dans la pratique même de la justice... Mais ils ne sont rien ni pour le nombre ni pour la grandeur, en comparaison des biens et des maux réservés dans l'autre vie à la vertu et au vice* (1).

Ce passage est beau. Socrate y parle avec force des récompenses et des peines réservées à la vertu et au vice, dès cette vie et après la mort, indépendamment de celles qui découlent nécessairement de la nature de la vertu et du vice ; et il y dit expressément que les biens et les maux réservés aux bons et aux méchants dans l'autre vie sont beaucoup au-dessus de ceux de la vie présente. Pour le prouver, il rapporte l'histoire d'un fameux Arménien, nommé Her, originaire de Pamphylie. Ayant été tué dans une bataille, comme on vint dix jours après pour enlever les cadavres, qui

(1) Τοῦτο τοίνυν οὔθ' ὅτι τῶν θεῶν οὔθ' ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων πρὸς ἑκείνα ἃ τελευτῶν ἐστιν ἐνάντιον πεφύκεν. Plato, Oper. p. 518, E, F.

étaient déjà pourris, le sien fut trouvé sain et entier; on le porta chez lui, et le douzième jour après sa mort, lorsqu'il était sur le bûcher prêt à être brûlé, il ressuscita et raconta aux assistants ce qu'il avait vu, dans l'autre monde, du châtiment des méchants et de la récompense des hommes justes. C'est dommage qu'à la fin de ce récit Platon enseigne que les âmes des bons et des méchants, à l'exception seulement d'un petit nombre des plus incorrigibles, repassent après un certain temps dans d'autres corps d'hommes ou de bêtes, selon leur choix ou conformément à leurs premières habitudes (*De Republ.*, *l.* X *Oper.*, *p.* 521).

Platon répète la même chose à la fin du livre X de son *traité des Lois* (*Oper.*, *p.* 672, *A*). Il y enseigne que l'âme, destinée à passer d'un corps à l'autre, subit toutes sortes de changements. C'est une loi nécessaire; tout ce que peut celui qui a établi cette loi, comme une espèce de sort, c'est de faire tomber les meilleurs lots aux bons, et les pires aux méchants, afin que chacun ait en partage ce qui lui convient le plus, suivant les mœurs et les habitudes de sa vie précédente. *Les âmes*, dit-il encore, *suivant leurs actions et leurs qualités différentes, passent dans des demeures différentes et souffrent diverses transmigrations par l'ordre et la loi du destin. Celles qui n'ont commis que des fautes légères ne sont point précipitées dans les abîmes de la terre, elles errent à sa surface. Celles qui se sont souillées par des crimes en plus grand nombre et plus condamnables, sont précipitées dans les abîmes que nous appelons enfers ou d'un autre nom semblable, que craignent avec raison les vivants et les morts, et dont la pensée trouble encore l'homme dans son sommeil* (*Ibid.*, *p.* 672, *D*). Après avoir répété la même chose de plusieurs manières, il ajoute : *Jeune homme qui penses que les dieux prennent soin de toi, écoutes le jugement de celui qui habite le ciel. Celui qui est méchant sera associé aux âmes des méchants, et celui qui est bon sera associé aux âmes des hommes justes dans cette vie et après la mort. Qui que tu sois et quoi que tu fasses, ni toi ni personne n'échapperas à ce jugement des dieux, car tu ne seras point oublié : fusses-tu assez petit pour te cacher dans les pores d'un grain de sable, fusses-tu assez léger pour t'élever jusqu'à la région la plus sublime de l'empirée, tu n'échapperas point à la vue des dieux, tu subiras le châtiment que tu as mérité, soit que tu restes ici, soit que tu ailles aux enfers, ou dans un lieu encore plus affreux* (*Ibid.*, *F*).

Ces passages suffisent, ce me semble, pour faire voir que Platon et son maître, Socrate, ont enseigné l'immortalité de l'âme et un état futur de récompenses et de peines. Mais ils n'ont point enseigné ce dogme comme une opinion qu'ils eussent inventée, une production de leur raison, une découverte de leur génie philosophique, mais comme une ancienne tradition qu'ils avaient adoptée et qu'ils appuyaient des meilleurs arguments que leur fournissait la philosophie. Ils croyaient que le sort des bons et celui des méchants seraient différents après la mort, et que les uns et les autres seraient plus ou moins récompensés ou punis, selon leurs mérites. Ils obscurcirent et altérèrent cette grande vérité par l'opinion ridicule de la métempsycose, par d'autres fictions semblables, et quelquefois même par des doutes qui décelaient la faiblesse de la raison, et son incertitude dans une matière de si grande conséquence. Il est encore à remarquer que de toutes les sectes qui se prétendaient sorties de l'école de Socrate, il n'y en eut presque aucune qui enseignât l'immortalité de l'âme comme un point particulier de doctrine, si l'on en excepte les platoniciens : encore y eut-il quelques-uns de ceux-ci qui regardèrent cette opinion comme fort problématique.

§ 7. *Sentiment de Cicéron.*

Cicéron fut un des grands partisans de Platon, et on peut le compter avec justice au nombre des plus habiles défenseurs de l'immortalité de l'âme; car quoique, suivant la manière de la nouvelle Académie, qu'il avait embrassée, il soutînt assez ordinairement le pour et le contre sur chaque sujet; cependant il paraît partout fort incliné pour cette opinion, et il la regardait au moins comme plus probable que l'opinion contraire (1). Il n'en parle pas seulement en passant et d'une manière indifférente. Il en traite fort au long dans un des plus beaux ouvrages que la savante antiquité ait produits. Il tire ses preuves de la nature de l'âme, de son essence simple et indivisible tout à fait différente des natures communes élémentaires; de ses facultés qui ont quelque chose de divin et d'incompatible avec la matière grossière; du désir ardent que nous avons tous de l'immortalité, lequel est encore bien plus fort dans l'âme des sages et des héros; de l'inégale distribution des biens et des maux de cette vie; et d'autres chefs que l'on peut voir dans le premier livre de ses *Tusculanes*. Il tient le même langage dans le *traité de la Vieillesse*, dans le *Songe de Scipion* et dans d'autres ouvrages.

Il est vrai que ce grand homme paraît avoir d'autres sentiments, dans deux ou trois de ses lettres familières. Il écrit à Torquatus : « Tant que je serai, je ne souffrirai point, parce que je n'ai rien à me reprocher; et si je dois ne plus être, je ne souffrirai point non plus, parce que je serai insensible. » *Nec enim dum ero, angar ulla re, cum omni carebo cream culpa; et si non ero, sensu omni carebo* (*Cic.*, *Epist.* *l.* VI, *epist.* 3). Il écrit encore au même dans une autre lettre : « Un sujet de consolation qui m'est commun avec vous,

(1) Le docteur Middleton dit, dans la Vie de Cicéron, que cet orateur philosophe croyait que les âmes étaient immortelles, et qu'après la mort elles étaient heureuses ou malheureuses selon qu'elles avaient bien ou mal vécu dans cette vie. Ce savant se trompe en un point. Cicéron ne pensait pas que les âmes délivrées du corps pussent être malheureuses. Il disait ou que l'âme périssait avec le corps, ou que, si elle lui survivait, c'était pour être heureuse. Car il rejetait entièrement les tourments et les maux d'une autre vie; mais il admettait un bonheur futur pour les âmes justes et les grands hommes

c'est que si je quitte la vie, je n'aurai point la douleur de quitter la république dont je ne pourrais être arraché sans peine, parce que la mort me mettra dans un état d'insensibilité. » *Deinde quod mihi ad consolandum commune tecum est, si jam vocer ad exitum vitæ, non ab ea republica avellar qua carendum esse doleam, præsertim cum id sine ullo sensu sit futurum* (*Epist. l.* IV, *epist.* 4). Il dit aussi à L. Mescinius que la mort n'est ni à craindre ni à désirer parce qu'elle nous prive de tout sentiment : *propterea quod nullum sensum esset habitura.* Il dit à Toranius qu'une raison qui nous doit faire supporter avec patience tous les accidents de la vie, c'est que la mort met fin à tous les maux. *Una ratio videtur, quicquid evenerit ferre moderate, præsertim cum omnium rerum mors sit extremum* (*Id.*, *ibid.*, *epist.* 21).

Ce serait, je pense, une injustice criante que de juger et condamner Cicéron sur quelques passages jetés comme au hasard dans des lettres familières écrites à la hâte, tandis qu'il soutient et prouve l'immortalité de l'âme dans des livres où il traite cette matière *ex professo.* Il écrivait probablement à des épicuriens, tel que Torquatus, car c'était la secte dominante parmi les grands de Rome, et il leur parlait suivant leurs principes. Les lettres qu'il leur écrivait avaient rapport à la malheureuse situation des affaires de la république; il eût été absurde, quel que fût le sentiment particulier de Cicéron, d'offrir à des épicuriens des motifs de consolation tirés de l'espérance d'un bonheur futur après la mort. Cependant, quoiqu'on ne puisse pas conclure de ces lettres qu'il niât réellement l'immortalité de l'âme, s'il avait été constant et ferme dans sa croyance sur cet objet, se serait-il permis de tenir si positivement un langage contraire. Il est plus probable qu'en penchant pour l'immortalité de l'âme lorsqu'il exposait les excellentes raisons qui militaient pour cette opinion, il avait pourtant des doutes qui l'affectaient vivement dans d'autres occasions, ce qui faisait qu'il en parlait différemment en différentes circonstances.

§ 8. *Sentiment de Plutarque.*

Je vais parler d'un autre philosophe célèbre qui a vécu depuis la naissance du christianisme, et dont par conséquent je pourrais me dispenser de faire mention. C'est Plutarque, qui connaissait parfaitement les écrits des philosophes qui avaient fleuri avant lui. Non-seulement il nous représente la doctrine de l'immortalité de l'âme et d'un état futur de récompenses et de peines, comme une ancienne tradition autorisée par les lois, et que l'on doit maintenir fortement (*Consol. ad uxorem*, *Oper. t.* II, *p.* 612., *edit. Xyland.*); mais il en donne de très-bonnes preuves dans son traité de la Vengeance tardive des dieux (*De sera Numinis Vindicta*, *Oper. t.* II, *p.* 560). Il y soutient expressément que la Divinité a un soin particulier de nous, qu'elle nous gouverne avec équité, qu'elle rend à chacun suivant ses mérites, d'où il suit que les âmes sont incorruptibles et immortelles, ou qu'elles survivent quelque temps après la mort. Il ajoute que Dieu ne s'abaisserait pas à prendre un soin si particulier de nous, s'il n'y avait pas dans nous quelque chose de divin et de semblable à ses perfections, quelque chose de stable et de permanent, ou si nous étions semblables aux feuilles des arbres qui se fanent et tombent bientôt. Il serait absurde, selon lui, de s'imaginer que les âmes eussent été faites uniquement pour s'épanouir et fleurir un jour dans un corps faible et délicat, et s'éteindre ensuite pour toujours au moindre accident (*Consol. ad uxorem*, *Oper. t.* II). Si les âmes, dit-il encore, devaient s'évanouir à la mort comme un nuage de fumée qui se dissipe dans l'air, l'oracle d'Apollon aurait-il ordonné de faire des sacrifices pour les morts et de les honorer. Il soutient que les raisons qui prouvent la providence de Dieu, prouvent également l'immortalité de l'âme humaine, et que l'on ne peut pas admettre l'un de ces deux dons si on nie l'autre (1). *Or,* conclut-il, *puisque l'âme existe après la mort, il est probable que c'est pour recevoir les récompenses ou les peines qu'elle a méritées. Car la vie de l'âme est une palestre, et l'homme comme un athlète; lorsque le combat est fini, il doit recevoir la récompense qui lui est due, selon la manière dont il s'en est acquitté..... Cependant*, ajoute-t-il dans la suite, *ce n'est pas là l'opinion la plus commune.* Plutarque lui-même ne parle pas toujours d'une manière fort uniforme sur cette matière : car, quoique ces passages soient formellement en faveur de l'immortalité de l'âme, il y en a d'autres dans les ouvrages de ce philosophe, qui ont un sens contraire. J'aurai occasion d'en parler dans la suite.

CHAPITRE V.

Les philosophes païens qui soutinrent l'immortalité de l'âme, en établirent mal les principes et y mêlèrent des erreurs qui en affaiblissaient la croyance. Les uns crurent l'âme immortelle parce qu'ils la regardaient comme une portion de l'essence divine. Ils admettaient la préexistence de l'âme humaine, et de cette préexistence ils concluaient son immortalité. La doctrine de la transmigration des âmes s'accordait mal avec celle d'une vie future prise dans le sens orthodoxe. D'autres parlaient en termes sublimes d'un bonheur futur; mais comme c'était un privilége réservé uniquement pour les âmes d'une trempe supérieure, surtout pour celles des philosophes, cette opinion ne pouvait pas servir d'encouragement à la vertu pour le commun des hommes. Les récompenses de l'Elysée n'avaient qu'une courte durée. Le bonheur même des âmes privilégiées qui étaient reçues non pas seulement dans l'Elysée, mais dans le ciel, n'était pas éternel dans le sens strict et propre. Ainsi la doctrine évangélique sur le bonheur éternel ré-

(1) Εἷς ἐστι λόγος ὁ τοῦ θεοῦ τὴν πρόνοιαν ἅμα καὶ τὴν διαμονὴν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς βεβαιῶν, καὶ ἕτερον οὐκ ἔστιν ἀπολιπεῖν ἀναιρούντα θατέρου. Plutarch., *de sera Numinis Vindicta*, Oper. t. II, p. 560. D, F edit. Xyland.

servé aux hommes vertueux ne fut ni connu ni enseignée par les anciens philosophes païens.

§ 1. *De la nature de l'âme suivant les pythagoriciens et les stoïciens.*

Ayant mis sous les yeux du lecteur les vrais sentiments des philosophes païens estimés les plus ardents et les plus habiles défenseurs de l'opinion de l'immortalité de l'âme et d'un état futur de récompenses et de peines, il est à propos d'y joindre quelques observations propres à montrer jusqu'à quel point leurs leçons sur cet article important pouvaient être utiles aux peuples pour affermir leur croyance et régler leurs mœurs.

Je commencerai par faire voir combien quelques-uns des plus habiles se trompèrent en voulant établir les principes de cette immortalité et combien ils y mêlèrent d'erreurs qui en affaiblissaient la certitude. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler la doctrine des pythagoriciens et des autres qui croyaient l'âme immortelle, parce qu'ils supposaient qu'elle était une portion de l'essence divine, dont elle avait été prise pour animer le corps humain. Ce principe était faux et absurde en lui-même. Il tendait visiblement à renverser toute espèce de religion, en confondant Dieu et la créature comme deux êtres d'une même nature. Il y a plus : ce principe, suivant la remarque d'un auteur célèbre, ce principe était directement contraire à la croyance d'un état futur de récompenses et de peines; car si l'âme avait été détachée de la substance divine pour animer un corps humain, à la mort de ce corps elle devait naturellement se réunir à sa source; et en toute supposition, elle ne pouvait subir aucun châtiment, une partie de la Divinité devant être impassible. Mais les hommes ne voient et n'avouent pas toujours les conséquences les plus naturelles de leurs principes. Ils pouvaient croire leur opinion compatible avec les récompenses et les peines d'une autre vie. L'âme, quoique une portion de Dieu, étant capable de plaisir et de douleur dans cette vie mortelle, et y étant même sujette au vice, à l'ignorance et à toutes sortes de misères, pourquoi ne conserverait-elle pas cette propriété après la mort? Car elle est toujours une partie de Dieu dans cette vie et dans l'autre, et si elle a pu être détachée de la substance de Dieu pour s'unir à un corps, elle peut bien en rester séparée pour exister sans corps. Il n'y a pas plus d'absurdité dans une supposition que dans l'autre (1).

La doctrine des pythagoriciens leur était commune avec d'autres philosophes, quant à l'objet dont il s'agit ici. Les stoïciens pensaient, comme eux, que l'âme était une partie de l'essence divine, quoiqu'ils ne parussent pas en inférer son immortalité. A l'égard de Platon, on n'est pas bien sûr de ses véritables sentiments sur ce point. Plutarque lui fait dire que *l'âme ayant en partage l'intelligence, la raison et l'harmonie, elle n'est pas seulement une production de Dieu mais une partie de lui-même; qu'elle n'a point été faite par Dieu, mais qu'elle est sortie de sa substance comme une émanation de lui-même* (1). On ne peut pas faire un grand fond sur le rapport de Plutarque, car dans une autre occasion il fait tenir à ce philosophe un langage contraire. Il nous représente comme l'opinion de Pythagore et de Platon, que *l'âme est immortelle, qu'elle n'est point Dieu, mais un ouvrage de la Divinité éternelle* (2). Cependant il venait de dire que *Pythagore et Platon croyaient l'âme immortelle, parce qu'au sortir du corps, elle allait se réunir à l'âme universelle, comme étant d'une même espèce et d'une même nature qu'elle.* Il est assez difficile d'accorder ces propos contraires. Il faut pourtant observer que l'âme du monde n'était pas absolument le Dieu suprême dans le système platonicien, quoiqu'elle le fût suivant l'opinion des stoïciens (3). Plotin dit que l'âme humaine est de la même espèce que l'âme du monde, qui est sa troisième hypostase, et qu'il appelle la sœur aînée de nos âmes humaines (*Plotin. Ennead.*, *l.* I, *c.* 2). Il ne paraît pourtant pas que Plotin regardât l'âme comme une partie de Dieu dans le sens strict et littéral. Cudworth a raison de le blâmer aussi sévèrement qu'il le fait. *Il y a*, dit-il, *beaucoup d'arrogance et d'orgueil philosophique à s'élever si haut, et à égaler nos âmes à l'âme du monde : c'est une monstrueuse dégradation de la troisième hypostase de la Trinité platonicienne.* Quoique les platoniciens la supposassent de la même nature que la première, cependant ils la disaient un peu inférieure : *Ce qu'ils faisaient*, ajoute Cudworth, *à dessein de favoriser le polythéisme,*

(1) Voyez ce que dit Velleius l'épicurien dans Cicéron, au livre III, de *la Nature des Dieux*, n. 2, pour prouver l'absurdité de ce système.

(1) Οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλ' ἀπ' αὐτοῦ, καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν. Plutarch., Op., t. II, p. 1091. — Un auteur célèbre, fort zélé pour les philosophes païens, observe que *les Egyptiens regardaient l'âme comme une portion ou un fragment de la Divinité, qui, par conséquent, devait être immortelle; et que c'était l'opinion dominante chez les Grecs, au temps de Pythagore.* (*Principes et connexion de la religion naturelle et de la religion révélée, par le docteur Sykes*, *chap.* 14.) Il paraît même supposer que ce fut la l'opinion de Platon. Si ce qu'il dit est vrai, c'est une nouvelle preuve des grandes méprises des plus célèbres philosophes dans les points de la dernière conséquence. Mais comment le même théologien peut-il avancer après cela que *les philosophes anciens qui ne suivirent que la lumière naturelle firent un excellent usage des facultés qu'ils avaient reçues de Dieu, et qu'ils approchèrent de très-près de la vérité dans ce qu'ils découvrirent touchant l'auteur et le gouverneur de l'univers.*

(2) Καὶ γὰρ τὴν ψυχὴν οὐ θεὸν ἀλλ' ἔργον τοῦ ἀιδίου θεοῦ ὑπάρχειν.

(3) Platon nous représente le Dieu suprême, ou le Souverain Bien, τὸ ἀγαθόν, comme une nature unique et transcendante, ineffable et incompréhensible. Il y a à ce sujet un passage remarquable à la fin du livre VI de son traité de la République. Il dit que *comme le soleil ne donne pas seulement la faculté de voir les choses, mais qu'il est la cause de leur génération, de leur accroissement, de leur nutrition, sans être pourtant la génération; de même Dieu, à l'égard des choses qui sont connues, est la cause qui les fait connaître, et la cause de leur essence et de leur existence sans être leur essence même; mais il est, par sa puissance et la dignité de son Etre, au-dessus de toute essence.* Ici Platon distingue très-clairement le Dieu suprême du monde et de toutes les choses qu'il contient. Il suppose qu'il est la cause de la science, de la sagesse, de la vérité, du bien, ainsi que de l'essence et de l'existence de chaque chose, mais que son essence est entièrement différente de celle de tous les autres êtres.

la cosmolâtrie, l'astrolâtrie et la démonolâtrie (*Cudworth, Systema Mundi intellectuale*, *p.* 593).

§ 2. *De la préexistence de l'âme.*

Sans nous arrêter davantage à cette discussion, il est certain que les philosophes partisans de l'immortalité de l'âme, admettaient aussi sa préexistence; et qu'une des raisons qu'ils alléguaient pour prouver que l'âme devait survivre éternellement au corps, c'était qu'elle avait éternellement existé avant que d'entrer dans le corps. *Ils assuraient tous*, dit Cudworth, *que l'âme n'avait point été engendrée ni tirée du néant, car alors elle aurait dû y retourner ; ils commençaient donc à prouver que l'âme avait préexisté au corps, puis ils en inféraient qu'elle lui survivrait* (*Id., ibid., p.* 38, 39). C'est réellement la méthode que suit Socrate dans le Phédon de Platon. Il tâche d'abord de prouver que l'âme existait avant que d'entrer dans le corps pour l'animer, et que les connaissances que nous acquérons ne sont qu'une réminiscence de ce que nous avons su dans l'état de préexistence, puis il prouve que l'âme conservera son existence après la mort du corps (*Platon., Oper. p.* 384, 385, *edit. Lugdun.*). C'est-à-dire qu'ils s'efforçaient d'établir l'immortalité de l'âme sur un principe qu'ils n'étaient pas en état de prouver, et qui affaiblissait par là même la doctrine qu'ils voulaient en inférer. Il s'ensuivait, selon eux, que ceux qui n'avaient pas de bonnes raisons pour croire la préexistence des âmes devaient nier leur immortalité. *Car*, dit Cicéron, *c'est un principe universellement admis, que ce qui est né ou a commencé d'exister, doit avoir une fin.* Le fameux stoïcien Panœtius, d'ailleurs grand admirateur de Platon, s'autorisait de ce principe pour nier l'immortalité de l'âme. *Vult enim, quod nemo negat, quicquid natum sit interire : nasci autem animos, quod declarat eorum similitudo, qui procreantur, quæ etiam in ingeniis, non solum in corporibus, appareat* (*Cicero, Tusculan. Quæst., l.* I, *c.* 32, *edit. Davis*).

Cicéron lui-même, lorsqu'il soutient l'immortalité de l'âme, allègue en preuve sa préexistence éternelle. C'est ce qu'il fait dans son livre de la Consolation ; et il répète la même chose dans ses Tusculanes. Il dit donc que *l'âme ne tire point son origine de la terre, parce qu'elle est simple et non composée et qu'elle ne contient rien de terrestre, ni d'aqueux, ni d'aérien, ni d'igné, puisque tous ces éléments matériels n'ont aucune sorte de mémoire ni d'intelligence, ne pouvant ni retenir les choses passées, ni prévoir les futures, ni même comprendre les présentes. Ce privilége est divin, et l'on ne voit pas d'où il puisse venir à l'homme si ce n'est de Dieu seul.* On ne peut rien dire de plus juste, mais il va trop loin dans ce qui suit. « Quel que soit le principe qui dans nous perçoit et comprend, qui vit et agit, c'est quelque chose de céleste et de divin, et pour cette raison, il est nécessairement éternel. » *Ita quicquid est quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, cœleste ac divinum est, ob eamque rem æternum sit necesse est* (*Cicer., Tusculan. Quæst., l.* I, *c.* 27, *p.* 67, *edit. Davis*). Ces paroles feraient soupçonner que Cicéron regardait l'âme humaine comme une partie de l'essence divine : ce n'en est pourtant pas une conséquence nécessaire. Peut-être qu'il entend par âme divine une âme qui approche de la nature divine par sa ressemblance avec elle, en opposition aux essences terrestres et élémentaires : car dans ce qui précède immédiatement il dit que l'âme est d'une force et d'une nature particulière, différente des natures ordinaires et connues, c'est-à-dire des choses terrestres et matérielles dont il venait de parler. *Singularis est igitur quædam natura atque vis animi, sejuncta ab his usitatis notisque naturis.* Ce passage est amené par un autre où Cicéron ayant observé qu'outre les quatre éléments du monde matériel, il y a une cinquième nature dont Aristote a parlé le premier, laquelle est commune aux dieux et aux âmes humaines, il ajoute que c'est le sentiment qu'il a suivi dans son traité de la Consolation. *Sin autem est quinta quædam natura ab Aristotele inducta primum, hæc et deorum est et animorum. Hanc nos sententiam secuti his ipsis verbis in Consolatione hæc expressimus.* Si donc Cicéron eût pensé qu'Aristote entendît par cette quintessence ou cinquième nature, l'essence divine proprement dite, il n'aurait pas avancé que c'était une opinion inventée par Aristote, puisque Pythagore l'avait soutenue avant Aristote. Il est donc plus probable qu'il entendait une nature distincte des natures matérielles élémentaires, et de l'essence de l'Etre suprême, quoiqu'elle en approchât par sa perfection, et qui était commune aux dieux inférieurs et aux âmes humaines. Cette conjecture est confirmée par ce que Cicéron dit de Dieu même, savoir, qu'on ne peut le concevoir autrement que comme un esprit pur, libre et dégagé de toute sorte de matière, ou de mélange corporel et mortel, moteur souverain de toutes choses, connaissant tout, et doué lui-même d'un mouvement éternel. *Nec vero Deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quædam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque prædita motu sempiterno.* Cicéron distingue ici Dieu lui-même ou l'Etre suprême, des âmes humaines, qu'il suppose pourtant être d'une nature similaire à la sienne; et un peu auparavant il représente l'activité, l'entendement, la raison et la mémoire, comme des choses et des qualités divines, pour lesquelles il croit pouvoir appeler l'âme une nature divine, ou même un Dieu, comme l'appelle Euripide. *Quæ autem divina? vigere, sapere, invenire, meminisse. Ergo quidem animus, qui, ut ego dico, divinus, est, ut Euripides audet dicere, Deus* (1). Il paraît que Cicéron, ne voulant pas trancher le mot, et appeler l'âme

(1) Il ajoute que si Dieu est un air ou un feu ; *anima aut ignis*, l'âme humaine est la même chose, l'âme étant dégagée de tout mélange terrestre comme cette nature céleste ; et que s'il y a une quintessence, elle est commune aux dieux et aux hommes. *Tusculanes*, liv. I, n. 26.

un Dieu, comme fait Euripide par une licence plus permise à un poète qu'à un philosophe, se contente de l'appeler un principe divin. Dans un autre endroit, ayant mis l'âme humaine fort au dessus des bêtes brutes, il dit qu'elle a été tirée de l'Intelligence divine, et qu'on ne peut la comparer qu'à Dieu. *Humanus autem animus, decerptus ex mente divina, cum alio nullo nisi cum ipso Deo (in hoc fas est dicta) comparari potest* (1).

§ 3. *L'âme crue naturellement et nécessairement immortelle par quelques philosophes.*

Quand même on ne voudrait pas convenir que Cicéron regardât l'âme humaine comme une partie de Dieu, dans le sens strict, au moins paraît-il certain qu'il la supposait d'une nature semblable à la sienne, et nécessairement éternelle. C'est ce qu'il assure positivement : *Cœleste ac divinum est, ob eamque rem æternum sit necesse est.* Il rapporte, à cette occasion, un passage du Phédon de Platon, auquel il donne son approbation, et dont il fait tant de cas qu'il le cite une seconde fois dans son sixième livre du Traité de la République. Platon commence par observer que l'âme est immortelle (2), et il le prouve par la force motrice dont il suppose qu'elle est douée. *Ce qui se meut toujours,* dit-il, *est éternel. Ce qui est mu par un autre, a eu un commencement de mouvement, et aura une fin ou une mort. Mais ce qui se meut soi-même, ne cessera jamais de se mouvoir, parce qu'il ne sera jamais abandonné par lui-même. Cependant il est le principe du mouvement de tous les autres êtres qui sont mus. Ce principe de mouvement, ce moteur universel, n'a point lui-même de principe extérieur, ni de commencement. Car celui de qui toutes les choses procèdent, ne procède lui-même d'aucun être. N'ayant point eu de commencement, il n'aura point de fin. Or la nature de l'âme est de se mouvoir elle-même, d'avoir en elle-même le principe de son mouvement; donc l'âme est éternelle* (3)... « C'est dans cette force motrice que consiste, selon lui, la nature et l'activité de l'âme : d'où il conclut qu'elle n'a point eu de commencement et qu'elle n'aura point de fin. » *Nam hæc est propria natura animi atque vis : quæ si est una ex omnibus quæ seipsa semper moveat, neque certe nata est, et æterna est.* Platon dit que l'âme est nécessairement une chose qui n'a point été engendrée et qui ne mourra point (4).

Cicéron adopte ce raisonnement comme élégant, subtil et très-concluant. Il en donne ainsi le résumé : « L'âme sent qu'elle est mue : elle sent en même temps qu'elle est mue par sa propre force, et non par l'impression d'une force étrangère. Or il ne peut pas arriver que l'âme s'abandonne elle-même; elle ne peut donc pas cesser de se mouvoir : ce qui constitue son éternité. » *Sentit enim animus se moveri, quod cum sentit, illud una sentit se vi sua, non aliena, moveri, nec accidere posse ut ipsa unquam a se ipsa deseratur : ex quo efficitur æternitas* (*Cicero, Tusculan. Quæst., l.* I, *c.* 23, *p.* 52 *et seq., edit. Davis*). Cette façon de raisonner, qui plaît tant à Cicéron, prouve bien l'existence d'un Etre indépendant, première cause de toutes choses, moteur universel et principe de tout le mouvement qu'il y a dans l'univers. Mais lorsqu'on veut l'appliquer à l'âme humaine, elle ne prouve rien, ou bien elle prouve que l'âme est un être indépendant, existant par lui-même, et éternel par la nécessité de sa nature. Alors, si elle n'est pas strictement de la même essence que le Dieu suprême, elle est d'une essence parfaitement semblable à la sienne qui en a tous les attributs, l'aséité, l'indépendance et l'immortalité (1).

Les anciens Pères de l'Eglise avaient bien remarqué ce vice de la doctrine de l'immortalité naturelle de l'âme, telle que l'enseignaient les anciens philosophes. Ils sentaient qu'elle tendait à faire de l'âme un être éternel par la nécessité de sa nature, indépendamment de Dieu. Arnold, en particulier, leur reproche d'avoir rendu l'âme égale à Dieu lui-même par rapport à l'immortalité, ce qui ôte à l'homme la crainte du pouvoir suprême et du jugement de Dieu, et ouvre ainsi la porte à toutes sortes de vices et de mauvaises actions : car les hommes, ne craignant plus d'être punis de Dieu, se livrent à tous leurs appétits déréglés. *Quid enim prohibebit quominus hæc faciat? Metus supremæ potestatis, judiciumque divinum? Et qui poterit territari formidinis alicujus horrore, cui fuerat persuasum, tam se esse immortalem, quam ipsum Deum primum? Nec ab eo judicari quicquam de se posse, cum sit una immortalitas in utroque, nec in alterius altera conditionis possit æqualitate vexari.*

§ 4. *Combien Platon soutient mal l'immortalité de l'âme.*

On voit combien les anciens philosophes se trompèrent dans les principes sur lesquels ils prétendirent établir l'immortalité de l'âme. Je n'entrerai point dans l'examen des autres preuves qu'ils en donnaient. On devrait s'attendre à trouver quelque chose de satisfaisant sur cette importante matière dans le Phédon de Platon, traité si célèbre dans l'antiquité, où ce philosophe se propose de prou-

(1) Cicero, *Tusculan. Quæst.*, l. V. c. 13, p. 371, edit. Davis. Platon s'exprime de la même manière. Il dit que l'homme qui pratique la vertu se rend semblable à Dieu, autant que l'homme en est capable. Il parle dans un autre endroit de ressembler à Dieu par sa conduite et par ses mœurs, autant qu'il est possible à l'homme de lui ressembler.

(2) Πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος.

(3) Plutarque (*de Placitis philosoph.*, l. IV, c. 2) dit que Thalès fut le premier qui enseigna que l'âme était un mouvement perpétuel, et que son mouvement procédait d'elle-même. Φύσιν ἀκίνητον καὶ αὐτοκίνητον. Les anciens employaient souvent cet argument pour prouver l'immortalité de l'âme. Voyez la note du docteur Davis sur *Tusculan.*, l. I, c. 23, p. 53.

(4) Ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθανατὸν ψυχὴ ἂν εἴη. Plato *in Phædo*, Oper. p. 344, D, E, edit. Lugd. 1590.

(1) Tel paraît être l'argument en faveur de l'immortalité de l'âme, employé par Platon dans le Phédon, et répété ensuite par Cicéron. Et cependant Platon, dans son Timée, fait dépendre l'immortalité des dieux inférieurs non pas seulement de leur nature, mais de la volonté du Dieu suprême : ce qui doit regarder aussi les âmes humaines.

ver l'immortalité de l'âme. Il est probable que Platon y met dans la bouche de Socrate tout ce qu'il juge propre à prouver et confirmer cette opinion, alléguant les preuves qu'il croit les plus fortes, soit que Socrate les eût admises et enseignées lui-même pendant sa vie, soit qu'elles fussent de l'invention de Platon. Cependant, je le dis avec une sorte de chagrin, si l'on met à part la finesse de l'élocution, ce dialogue est pitoyable pour le fond des choses. On n'y trouve pas une bonne preuve de l'immortalité de l'âme. Celles sur lesquelles il semble insister avec plus de complaisance, comme les jugeant les meilleures, n'ont rien de satisfaisant; le reste est obscur ou puéril, et tout à fait au-dessous de la réputation d'un si grand homme (1). Socrate et Platon sont des premiers qui aient entrepris de prouver ce point par la voie du raisonnement. Cela n'empêche pas, comme je l'ai observé ci-dessus, qu'ils ne le regardassent comme une ancienne tradition d'une origine divine, qui, par conséquent, méritait d'être crue et maintenue.

§ 5. *Combien la métempsycose était contraire à la saine doctrine des peines et des récompenses futures.*

Les anciens philosophes les plus attachés au dogme de l'immortalité de l'âme soutenaient aussi la métempsycose; et cette dernière opinion faisait beaucoup de tort à la première : elle en affaiblissait la certitude, ou plutôt elle la détruisait entièrement. J'en ai déjà parlé; j'y reviens parce que l'objet le mérite.

Comme ils admettaient la préexistence des âmes humaines avant leur entrée dans le corps, ils supposaient de même qu'après la sortie du corps elles passaient dans un autre corps, puis dans un autre, etc. Ces deux opinions avaient beaucoup de connexion entre elles. Ceux qui soutenaient la première se croyaient également obligés de soutenir la seconde. En effet ceux qui croyaient que leurs âmes avaient existé avant qu'elles animassent leurs corps, pouvaient bien s'imaginer qu'après la mort elles passaient dans d'autres corps. Ce qui servit à maintenir la métempsycose et à lui donner du crédit tant parmi les philosophes et les savants que chez le peuple, c'était l'ancienne tradition qui portait que l'âme survivait au corps : car ils ne pouvaient concevoir que l'âme pût exister sans animer un corps, ce qui leur faisait supposer que l'âme quittait une demeure pour en habiter une autre. Comme d'ailleurs ils croyaient que les animaux inférieurs avaient aussi une âme comme les hommes, ils pouvaient bien supposer que les âmes humaines passaient dans les corps des bêtes (1).

Quelle que fût la source de l'opinion de la transmigration des âmes, elle se répandit par tout le monde païen, et fut également reçue du peuple et des philosophes. C'était une corruption du dogme de l'immortalité de l'âme et d'un état futur. On s'efforçait de lui donner un sens moral, et pour conserver au moins l'apparence d'une certaine distribution future de récompenses et de peines, on faisait passer les âmes dans différents corps, selon la conduite bonne ou mauvaise qu'elles avaient menée dans le corps qu'elles quittaient. Mais on n'en retenait que l'apparence : car, dans le fait, ce système ne laissait aucun lieu aux peines et aux récompenses d'une autre vie. D'abord l'âme, en passant d'un corps à un autre, ne conservait point le souvenir des actions qu'elle avait faites, ni des accidents qu'elle avait essuyés. Il est vrai que Pythagore prétendait se ressouvenir de ce qu'il avait fait et souffert dans les différents corps qu'il avait animés : mais c'était une grâce spéciale et extraordinaire dont il se reconnaissait redevable à Mercure, et qu'il ne supposait pas commune à toutes les âmes. Si donc une âme qui entrait dans un nouveau corps, n'avait aucune idée de ce qu'elle avait fait dans le premier, sa nouvelle vie ne pouvait pas être dite une récompense, ni une punition des actions de la première, dont elle n'avait plus la connaissance.

Il est donc évident que le dogme des récompenses et des peines d'une autre vie se trouvait détruit par l'opinion ridicule de la métempsycose, en supposant que la transmigration commençât immédiatement après la mort, suivant la notion commune, adoptée et enseignée probablement par Pythagore lui-même.

D'autres pourtant concevaient que les âmes, au sortir du corps, allaient d'abord aux enfers pour y recevoir la récompense ou le châtiment de leurs actions, dont elles conservaient le souvenir. Après y avoir passé quelque temps, elles revenaient sur la terre animer d'autres corps, et après un certain nombre de transmigrations, elles étaient reprises par l'âme universelle où elles perdaient leur existence individuelle.

Ces transmigrations étaient supposées communes à toutes les âmes humaines en général. Il y avait pourtant une exception en faveur de quelques âmes privilégiées; et

(1) Le lecteur trouvera dans l'ouvrage du docteur Campbell sur la nécessité de la Révélation (§ 3, p. 100 et suiv.) un abrégé des raisonnements de Socrate en faveur de l'immortalité de l'âme, tels que Platon les expose dans le Phédon. Sur quoi ce docteur observe que Socrate était parvenu à la découverte de cette vérité par une suite d'idées et de notions qui ne manquent pas de naître et de s'engendrer mutuellement dans l'esprit d'un philosophe qui étudie les relations des choses. Il le compare à un homme qui a découvert une vérité, mais qui, ne pouvant en rendre raison, cherche de tous côtés ce qui peut appuyer sa découverte, et la justifie ainsi du mieux qu'il peut. Les platoniciens et les pythagoriciens qui vécurent après que le christianisme eut mis le dogme de l'immortalité de l'âme dans un plus grand jour, en donnèrent des preuves philosophiques fort supérieures à celles de Platon : ce qui est vrai de Plotin en particulier. Alors cette importante vérité fut plus généralement connue et mieux prouvée par les philosophes. Cependant Porphyre, grand admirateur de Plotin, dit qu'il est aisé de combattre et de détruire les preuves que les philosophes ont données de l'immortalité de l'âme. *Apud Euseb., Præparat. evangel.*, lib. XIV, cap. 10, p. 741, C.

(1) Quelques-uns pensent que l'opinion de la transmigration des âmes est une corruption de l'ancienne tradition concernant la résurrection des corps. Cela peut être. Voyez ci-après chap. VIII.

ceci me conduit à une autre observation importante.

§ 6. *Du bonheur éternel réservé à un petit nombre d'âmes privilégiées.*

Les philosophes qui faisaient profession de croire une vie future, parlaient en termes magnifiques du bonheur à venir ; mais ce bonheur était réservé à un petit nombre d'âmes particulières d'une trempe supérieure, de sorte que leur système à cet égard n'était d'aucun usage pour le commun des hommes, quelle que fût leur piété et leur vertu. Il y avait seulement pour ceux-ci, suivant l'opinion de Socrate et de Platon, un Elysée, ou des îles fortunées, séjour de bonheur dans lequel ils passaient quelque temps, après quoi ils revenaient sur la terre pour remplir un certain nombre de transmigrations (1) : car le séjour des âmes dans l'Elysée n'était point éternel. Elles y restaient plus ou moins, mais elles en sortaient à la fin pour passer dans de nouveaux corps d'hommes ou de bêtes, convenables à leurs anciennes habitudes, ou tels qu'elles les choisissaient (2). Voilà ce que l'on accordait aux âmes ordinaires. Il y avait un bonheur d'un ordre infiniment plus relevé pour les âmes des sages et des philosophes. Celles-ci, au sortir de leur corps mortel, étaient admises dans le séjour des dieux. Mais, comme je le dis, c'était un privilége réservé à un petit nombre de sages qui, livrés entièrement à l'étude de la philosophie, et s'élevant au-dessus des objets sensibles, étaient parvenus à un degré éminent de sagesse et de pureté, ou à quelques âmes héroïques qui avaient rendu des services signalés aux hommes. Platon dit dans le livre V de la République (*Oper. p.* 464, 465, *edit. Lugd.*), que ceux qui meurent à la guerre, après s'être illustrés par des actes de bravoure et d'héroïsme, deviennent des génies bienfaisants, protecteurs des hommes, que leurs tombeaux doivent être en vénération, et qu'on doit les adorer eux-mêmes comme des génies tutélaires. On ne saurait nier pourtant qu'un homme ne puisse se rendre mémorable par ses exploits militaires, et mourir pour la défense de sa patrie, sans mériter pour cela le titre d'homme bon et vertueux. Platon permet lui-même aux héros militaires, pour récompense de leur bravoure, des licences, des galanteries, ou plutôt une espèce de débauche qui s'éloigne beaucoup des règles de la pureté, de la sagesse et de la vertu. Mais Platon et les autres philosophes, qui rapportaient tout à la politique, avaient soin d'y adapter l'opinion d'une vie future, et en général ils regardaient moins ce qu'ils croyaient juste et vrai, que ce qu'ils jugeaient utile et expédient pour le bien de l'Etat. Cicéron place ceux qui ont rendu des services à leur pays, soit en le défendant au dehors contre ses ennemis, soit en le faisant fleurir au dedans par une administration sage et juste ; il les place, dis-je, non pas dans l'Elysée, où ils n'auraient joui que d'un bonheur temporel, mais dans le ciel, avec les dieux, pour y goûter une félicité éternelle. *Omnibus qui patriam conservarint, juverint, auxerint, certum esse in cœlo ac definitum locum ubi beati sempiterno ævo fruantur* (*Somn. Scip.*, *n.* 3). Les stoïciens pensaient que les âmes vulgaires rentraient dans l'âme du monde, immédiatement ou peu après la mort ; mais que celles des grands hommes conservaient leur existence individuelle jusqu'à la destruction de l'univers : il y en avait même quelques-unes qui parvenaient à la Divinité. Les Egyptiens, qui admettaient la transmigration des âmes, supposaient pourtant que quelques âmes privilégiées étaient reçues dans la compagnie des dieux, immédiatement après la mort. C'était sur cette opinion qu'était fondée la prière que l'on adressait au soleil et à tous les autres dieux auteurs de la vie, en faveur du mort. J'en ai déjà parlé plus haut (1). J'ai observé en même temps que cette coutume n'avait lieu que pour les grands et les personnes de distinction, sans s'étendre au peuple. Les gymnosophistes indiens, qui étaient aussi des partisans zélés de la doctrine de la transmigration des âmes, en exemptaient les leurs, sous prétexte qu'ayant atteint un très-haut degré de sainteté pendant leur vie, et qu'achevant de se purifier en mourant dans le feu, ils étaient admis, au sortir de ce monde, dans la société des dieux immortels. Il est dit aussi, dans les vers attribués à Pythagore, que ceux qui seront parvenus à la perfection de la sagesse pythagoricienne par une observation exacte de ses préceptes, deviendront des héros ou des génies après leur mort, et seront admis dans la compagnie des dieux (*Voy. ci-dessus, c.* IV). Tacite semble avoir eu en vue l'opinion des philosophes sur le bonheur extraordinaire réservé aux âmes des sages et des héros, lorsqu'il dit, dans la Vie d'Agricola : *Si, ut sapientibus placet, non cum corpore extinguuntur animæ magnæ*, etc. Il paraît regarder comme un privilége des âmes des grands hommes, de ne point mourir avec le corps, mais il ne l'assure pas.

§ 7. *Ce bonheur ne pouvait pas être vraiment éternel dans le système des philosophes.*

On peut recueillir de tout le contenu de ce chapitre, que la doctrine évangélique d'une éternité bienheureuse promise et destinée à tous les hommes vertueux, sans exception, grands ou petits, savants ou ignorants, qui vivront sobrement et saintement dans ce monde, persévérant dans la justice jusqu'à la

(1) Le savant évêque de Glocester observe que *les anciens distinguaient trois espèces d'âmes : l'âme humaine, l'âme héroïque et l'âme des génies. Les deux dernières jouissaient d'un bonheur éternel à cause des services qu'elles avaient rendus au genre humain. Au sortir du corps mortel, elles allaient non dans l'Elysée, mais au ciel, où elles devenaient des demi-dieux. Les âmes humaines, qui faisaient le plus grand nombre, allaient dans le purgatoire, dans le Tartare ou dans les champs Elysées. Le Tartare était un lieu de supplices éternels pour les âmes des méchants. Le purgatoire et l'Elysée n'étaient que pour un certain temps* (Divine Légat. de Moïse, vol. 1).

(2) Voyez ci-dessus, chap. IV, et comparez le Gorgias de Platon avec son Phédon.

(1) Voyez ci-dessus, part. II, ch. III.

fin de leur vie, n'a point été connue ni enseignée par les philosophes qui faisaient profession de croire l'immortalité de l'âme et un état futur. Le bonheur qu'ils promettaient dans les champs Elysées était d'une courte durée : Virgile le fixe à mille ans. Quoiqu'ils supposassent que les âmes des grands hommes et des philosophes allaient au ciel jouir d'un bonheur éternel, et qu'elles y devenaient des demi-dieux ou des génies, ils ne pouvaient cependant pas, sans manquer à leur système, soutenir que ce bonheur fût éternel dans la signification propre et stricte, c'est-à-dire qu'il ne dût jamais finir; car c'était une opinion reçue parmi eux, qu'au bout d'un certain nombre d'années, qui formait une révolution complète, un période entier du monde, et qu'ils appelaient la grande année, toutes les choses finissaient, l'univers était détruit, les âmes de tous les hommes, même celles qui étaient devenues des dieux, des génies ou des héros, étaient reprises par l'âme universelle, où elles perdaient leur existence individuelle. Cette fin du monde amenait son renouvellement. Alors naissait un nouvel univers en tout semblable au précédent ; il périssait à son tour et était suivi d'un autre. Cette succession de mondes ne devait point avoir de fin ; mais chaque monde finissait, et conséquemment tous les êtres qu'il contenait avaient pareillement une fin.

Ces observations suffisent pour faire voir les méprises considérables des anciens philosophes par rapport à l'immortalité de l'âme, et à un état futur. Leurs notions sur cet article important étaient confuses et erronées, obscures et inconséquentes. Quelques auteurs chrétiens se sont étrangement trompés lorsqu'ils ont cru reconnaître dans les leçons des sages du paganisme la véritable doctrine d'une vie future, telle que l'Evangile l'a enseignée aux hommes, au grand avantage de la religion et de la morale.

CHAPITRE VI.

Les philosophes anciens qui montraient le plus de zèle pour la défense de la doctrine de l'immortalité de l'âme et d'une vie future, ne la soutenaient pas pourtant comme une doctrine démontrée. Leurs doutes se manifestent surtout lorsqu'ils cherchent à se fortifier eux-mêmes ou leurs amis contre la crainte de la mort. Dans leurs exhortations à la vertu, ils se servaient rarement du motif des récompenses de la vie future. Leur incertitude à cet égard les porta à dire que la vertu se suffisait à elle-même indépendamment de toute récompense dans cette vie ou dans l'autre, et qu'un bonheur de peu de durée valait un bonheur éternel.

§ 1. *Incertitude de Socrate sur le dogme de la vie à venir.*

Une autre observation que je ne dois pas omettre, et qui prouve l'insuffisance de la philosophie, c'est que les plus ardents défenseurs de l'immortalité de l'âme, après avoir épuisé les ressources de leur génie pour soutenir ce dogme, ne le croyaient pourtant pas démontré et ne le donnaient pas pour tel. Toutes les preuves qu'ils en avaient ne leur paraissaient pas satisfaisantes, et ils ne pouvaient s'empêcher de laisser voir leurs doutes. Plusieurs passages de leurs ouvrages décèlent leur incertitude. J'en citerai ici quelques-uns.

Socrate mourant disserte fort éloquemment sur l'immortalité de l'âme. Mais il paraît plutôt la désirer qu'en être sûr. *J'espère aller retrouver les grands hommes*, dit-il, *mais je n'oserais l'assurer absolument*. Il est pourtant un peu plus positif lorsqu'il parle d'aller rejoindre les dieux après la mort. *J'en suis aussi certain*, dit-il, *qu'un homme peut l'être d'une chose si difficile à connaître.* Il conclut ce long discours sur l'état des âmes après la mort, en disant : *Il ne convient pas à un homme sensé d'assurer absolument que les choses sont ainsi que je les ai représentées... Si pourtant l'âme est immortelle, il est raisonnable de croire qu'elle aura un sort tel, à peu près, que je l'ai dépeint. Il est beau de l'éprouver : l'épreuve n'en peut être que glorieuse* (*Plato, in Phæd., Oper., p.* 401, A, *edit. Lugd.*).

Dans son apologie adressée à ses juges il se console dans cette pensée, qu'*il a lieu d'espérer que la mort est un bien. Car*, ajoute-t-il, *de deux choses l'une : ou l'homme mort n'est rien, et par conséquent il n'a le sentiment de rien; ou bien la mort est un changement par lequel l'âme passe de ce monde dans un autre lieu, comme on le dit. Si la mort ne laisse aucun sentiment à l'homme, si, semblable à un profond sommeil, elle le met dans un état de tranquillité et de repos parfait, c'est un bien inexprimable de mourir. Si ce qu'on nous dit est vrai, que la mort est un passage de ce monde à un autre lieu, alors elle est un bien plus grand bien... Ceux qui vont dans un autre lieu sont plus heureux que nous à plusieurs égards, mais surtout parce qu'étant immortels ils ne craindront point que leur bonheur finisse, si ce qu'on nous dit est vrai* (Εἴπερ τὰ λεγόμενα ἀληθῆ ἐστιν). Ces dernières paroles se rapportent sans doute à quelque ancienne tradition d'une origine divine ; mais l'affectation de Socrate à les répéter semble annoncer du doute.

Ce philosophe conclut son apologie par ces mots remarquables : *Il est temps de quitter ce monde. Je vais mourir ; vous continuez de vivre, mais Dieu seul sait qui de nous goûtera un bonheur plus désirable* (*Platonis Phædo, Oper., p.* 368, H, *p.* 369, A, C, D, *edit. Lugd.*).

§ 2. *Doutes de Platon sur le même sujet.*

Ces observations sur les doutes que Socrate a témoignés concernant l'immortalité de l'âme, regardent également Platon qui met ses propres sentiments dans la bouche de son maître. Il n'était pas plus éclairé que lui sur l'état des âmes après la mort.

Aucun des philosophes païens n'a mieux

parlé que Cicéron en faveur de l'immortalité de l'âme ; mais il a soin de nous prévenir qu'il suit la méthode des académiciens, adoptant et soutenant la conjecture qui lui semblait la plus probable, mais ne la donnant pas pour une vérité démontrée. Il le déclare expressément avant que de traiter cette matière délicate. *Ut homunculus unus a multis probabilia conjectura sequens, ultra enim quo progredior, quam ut verisimilia videam, non habeo* (*Tusculan. Quæst., l.* I, *c.* 9, *edit. Davis*). Après avoir rapporté un grand nombre d'opinions sur l'âme, après avoir discuté ces importantes questions, savoir si l'âme meurt avec le corps, ou si elle lui survit, et si, au cas qu'elle lui survive, c'est pour toujours, ou seulement pour un certain temps borné, il ajoute : « Quelque Dieu nous dira laquelle de ces opinions est la véritable. Pour nous, nous ne sommes pas même en état de déterminer laquelle est la plus probable. » *Harum sententiarum quæ vera sit Deus aliquis viderit : quæ verisimillima magna quæstio est* (*Ibid., c.* 2).

§ 3. *Cicéron.*

L'incertitude des plus grands philosophes du paganisme sur la vie future se décèle particulièrement dans les discussions philosophiques où ils tâchent de se fortifier eux-mêmes, ou les autres, contre la crainte de la mort, et dans leurs discours de consolation sur la mort de leurs amis ; on les voit toujours douter si la mort est un passage à un état meilleur, ou si l'âme s'éteint avec le corps, ou si l'homme mort est aussi insensible qu'avant sa naissance : toutes ces idées leur paraissent consolantes. Nous venons de voir qu'elles étaient des motifs de consolation pour Socrate. Cicéron n'en fournit pas d'autres dans ce fameux traité dont l'objet est de fortifier les hommes contre la crainte de la mort. *Si la mort*, dit-il, *ne nous fait pas perdre toute existence, mais qu'elle nous transporte dans un autre lieu, rien n'est plus désirable. Si elle anéantit tout notre être et nous réduit à un état d'insensibilité parfaite, c'est un sommeil profond qui nous ôte le sentiment des misères et des inquiétudes de cette vie : y a-t-il rien de plus désirable pour nous?* Voilà le grand motif de consolation que Cicéron propose contre la mort. *Si supremus ille dies non extinctionem, sed commutationem affert loci, quid optabilius? Sin autem perimit ac delet omnino, quid melius quam in mediis vitæ laboribus obdormiscere, et ita conniventem somno consopiri sempiterno* (*Tuscul. Quæst., l.* I, *c.* 49, *edit. Davis*).

§ 4. *Sénèque.*

Sénèque paraît également incertain sur le même objet. J'en ai déjà donné des preuves ci-devant dans le chapitre III. J'y ajouterai un passage de son livre de la Consolation adressé à Polybe (*c.* 27). « Si les morts sont insensibles, dit-il, mon frère est heureusement délivré de toutes les misères de la vie. Il est dans l'état et dans le lieu où il était avant que de naître. Exempt de tout mal, il ne craint rien, il ne désire rien, il ne souffre point. S'il reste quelque sentiment aux morts, l'âme de mon frère délivrée de la prison corporelle où elle était enfermée depuis si longtemps est enfin maîtresse d'elle-même, elle prend l'essor, elle jouit du spectacle de la nature. Elevée au-dessus de ce monde, elle le voit avec un œil de mépris ; mais elle contemple avec satisfaction les choses divines qu'elle avait cherché en vain à pénétrer de sa demeure mortelle. Pourquoi donc le regretter? Ou il est heureux, ou il n'est plus. S'il est heureux, il y aurait de la jalousie à lui envier son sort. S'il n'est plus, il y aurait de la folie à le pleurer. » *Si nullus defunctis sensus est, evasit omnia frater meus vitæ incommoda ; et in eum restitutus est locum, in quo fuerat antequam nasceretur, et expers omnis mali nihil timet, nihil cupit, nihil patitur. Si est aliquis defunctis sensus, nunc animus fratris mei, velut ex diutino carcere missus, tandem sui juris est et arbitrii, gestit, et rerum naturæ spectaculo fruitur, et humana omnia ex superiore loco despicit, divina vero quorum rationem tandiu frustra quæsierat, propius intuetur. Quid ita ejus desiderio maceror, qui aut beatus aut nullus est? Beatum deflere invidia est ; nullum, dementia.*

§ 5. *Plutarque.*

Lorsque Plutarque parle de l'immortalité de l'âme, il paraît ordinairement la regarder comme une opinion probable ; quelquefois aussi on dirait qu'il n'y croit pas, ou du moins qu'il en doute. Dans son livre de la Consolation adressé à Apollonius, il rappelle ce que Socrate dit : que la mort est ou un profond sommeil, ou un passage à un autre lieu où l'âme doit faire un long séjour, ou une extinction totale de l'âme et du corps. Il adopte cette alternative, et il se propose de faire voir que, dans tous ces cas, la mort n'est point un mal (1). Dans un autre ouvrage, où il prétend que l'homme ne peut pas vivre heureux suivant les principes d'Epicure, il appelle l'espoir de l'immortalité une espérance abusive et fabuleuse, ou, comme traduit M. Baxter, une espérance qui n'a pour fondement que les contes et les fables des anciens (*Oper. t.* II, *p.* 1104, *C*). Dans son traité de la Superstition, il suppose que la mort met fin à notre existence, et que la crainte d'un état futur vient de la superstition. *La mort*, dit-il, *est la fin de la vie pour tous les hommes, mais la superstition ne l'envisage pas sous cet aspect. Elle porte ses vues au delà du tombeau, et étend ses craintes au delà de notre existence* (*Oper. t.* II, *p.* 166, *edit. Xyland.*).

§ 6. *Raisons des contradictions des philosophes sur l'immortalité de l'âme et la vie future.*

Telle fut l'incertitude des anciens philoso-

(1) Plutarch., Oper. tom. II, p. 107, D. Ici Plutarque prétend que, dans l'une et l'autre de ces alternatives, la mort n'est point un mal ; et dans un autre traité, il pense que l'opinion de l'extinction totale de l'âme n'ôte pas la crainte de la mort, parce que tout être a une horreur naturelle de sa destruction.

phes sur cet important objet et sur plusieurs autres d'une égale conséquence. Ils variaient souvent dans leur doctrine, selon qu'ils étaient différemment affectés. Ils affirmaient dans une occasion ce qu'ils traitaient de fabuleux et d'incertain dans une autre rencontre. Quelques modernes ont prétendu rendre raison de ces contradictions en distinguant une doctrine exotérique et une doctrine ésotérique, c'est-à-dire une doctrine publique, qu'ils enseignaient au peuple, et une doctrine secrète ou cachée qu'ils ne communiquaient qu'à leurs disciples. Je ne nierai point la réalité de cette distinction. Elle est fondée en partie sur la différence des sujets qu'ils traitaient et en partie sur la manière différente dont ils traitaient quelquefois le même sujet. Car il leur arrivait souvent d'enseigner la même doctrine à leurs disciples et au peuple; mais ils l'enseignaient d'une manière grossière et populaire au peuple, au lieu qu'ils lui donnaient un tour plus philosophique, lorsqu'ils parlaient à leurs disciples. Nous trouvons cette distinction dans Cicéron. En parlant de la doctrine des péripatéticiens sur le souverain bien, il distingue deux sortes d'écrits publiés par ces philosophes : des livres exotériques ou populaires, qui contenaient leur doctrine telle qu'ils la débitaient au peuple; et des livres ésotériques, qui étaient un commentaire philosophique sur la même doctrine. Car quoiqu'ils parussent dire des choses différentes dans les uns et les autres, c'était pourtant la même doctrine pour le fond. *De summo autem bono, quia duo genera librorum sunt, unum populariter scriptum quod* ἐξωτερικὸν *appellarunt, alterum limatius quod in commentariis reliquerunt, nec semper idem dicere videntur : nec in summa tamen ipsa aut varietas est ulla apud hos quidem quos nominavi, aut inter ipsos dissensio* (*de Finib., l.* V, *c.* 5, *p.* 353, *edit. Davis*). Quel que fût le but des philosophes anciens en distinguant leur philosophie en exotérique ou populaire et en ésotérique ou secrète, il n'est guère probable pourtant qu'ils enseignassent au peuple une doctrine tout à fait différente de leurs vrais sentiments. Cela n'empêche pas qu'ils ne cherchassent quelquefois à cacher au peuple certaines opinions philosophiques trop fortes pour lui, de sorte qu'on ne peut pas être absolument sûr que leurs discours populaires contiennent leur véritable doctrine. C'était une maxime reçue de la plupart des anciens, qu'il était permis de tromper le peuple pour le bien public. Ils n'étaient pas fort scrupuleux sur l'article du mensonge lorsqu'ils le jugeaient utile. Nous avons vu que Platon préférait un mensonge avantageux à une vérité nuisible ou même indifférente. Ce sentiment était commun à tous les platoniciens. Nous en avons un exemple remarquable dans Sinésius. Ce philosophe se fit chrétien et fut élevé à l'épiscopat, ce qui ne l'empêcha pas d'être un platonicien déterminé. Il disait ouvertement que *la philosophie, quoique parvenue à la vérité, s'était toujours permis le mensonge et les fictions... Et comme les ténèbres,* ajoutait-il, *sont convenables à ceux qui ont la vue faible, je pense que le mensonge et les fictions conviennent au peuple, qui n'a point la vue assez forte pour soutenir l'éclat de la vérité. Si donc les lois de l'Eglise me le permettent, je philosopherai chez moi, mais je parlerai au peuple, en public, suivant la doctrine reçue* (1). Cette maxime de Sinésius était plus philosophique qu'évangélique. Le christianisme réprouve cet esprit de mensonge et de duplicité. Le vrai est pour tous les hommes. Les philosophes se faisaient beaucoup de tort à eux-mêmes : ils diminuaient leur crédit; et ils nous ont mis dans l'impossibilité de reconnaître leurs véritables sentiments, surtout par rapport aux objets sur lesquels ils ont parlé différemment, adoptant tantôt une opinion, et tantôt une autre. Cette variation a donné lieu à une règle de critique adoptée par quelques savants, et qui paraît assez judicieuse : c'est que, quand les anciens philosophes parlent dans un endroit suivant les idées du peuple, et que dans un autre endroit ils les contredisent, il faut croire que dans ce dernier cas ils parlent comme ils pensent, et que dans l'autre ils s'accommodent, par condescendance, aux opinions vulgaires. Je crois aussi que les contradictions fréquentes des anciens philosophes, principalement sur l'immortalité de l'âme et un état futur, ne viennent pas toujours de cette source. Souvent ils n'avaient pas eux-mêmes des idées bien fixes : ils manquaient de lumières suffisantes pour se déterminer sur les points les plus importants. Cette incertitude fut souvent la cause de leurs variations et de leurs contradictions.

§ 7. *Les anciens philosophes firent peu d'usage de la doctrine d'un état futur dans leur morale.*

Ce fut encore cette incertitude qui les empêcha de faire usage de la doctrine d'un état futur, dans leurs systèmes de morale, et d'en tirer un motif d'encouragement à la vertu, de patience dans l'adversité, et de consolation à la mort, comme ils auraient dû faire. Car rien n'est plus propre à affermir les hommes dans la pratique de la vertu, à leur faire supporter avec résignation les accidents de la vie, et à les fortifier contre la crainte de la mort, que l'assurance de passer de cette vie à une meilleure.

(1) Voy. la *Divine Légation de Moïse*, vol. II, lib. III, § 2, p. 92 et suiv., 4e édit. anglaise; et les *Recherches critiques sur les opinions des anciens philosophes*, chap. 11. Les orientaux ont eu aussi de tout temps une double doctrine: l'une exactement et philosophiquement vraie, l'autre fausse à plusieurs égards et accommodée aux préjugés du peuple. On trouve cette double doctrine chez les lettrés de la Chine. Le P. Longobardi assure que quelques-uns de leurs docteurs n'ont fait aucune difficulté de lui avouer que pour gouverner plus aisément le peuple, ils lui enseignaient plusieurs choses qu'ils ne croyaient pas exactement vraies. *Relation de l'empire de la Chine, par Navarette.* Ce missionnaire parle de l'oé et de ses partisans, de leur doctrine extérieure et de leur doctrine intérieure, qui est contraire à la première, surtout pour ce qui concerne la vie future, qu'ils admettent dans leurs discours publics, et qu'ils rejettent dans leurs leçons particulières. On assure la même chose des bonzes.

Quiconque connaît un peu la doctrine des philosophes qui vécurent avant le christianisme, conviendra aisément que la manière dont ils parlaient de l'état futur des âmes après la mort, n'était guère propre à consoler les malheureux dans cette vie, ni à fortifier contre la crainte de la mort ceux qui jouissaient ici-bas d'un sort plus doux.

Cependant lorsque Cicéron parle du mépris de la mort, il allègue quelques arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, qu'il manie avec beaucoup de force et d'éloquence. Mais, comme je l'ai déjà observé, il n'en parle point assez affirmativement. Il raisonne en sceptique ou au moins en académicien. Ou l'âme meurt avec le corps, ou elle ne meurt pas. Si elle meurt, la mort la prive de tout sentiment. Si elle survit au corps, c'est pour être heureuse. Donc dans l'une et l'autre de ces suppositions, la mort n'est point un mal que l'on doive craindre. Voilà toute la substance de son raisonnement, qui n'est pas fort consolant pour ceux qui souffrent dans ce monde, puisque, loin d'être sûrs d'un sort meilleur dans l'autre vie, ils doivent craindre l'anéantissement ou la destruction totale de leur être, c'est-à-dire le plus grand des maux. Cicéron traite ensuite de la patience dans la douleur, des moyens d'adoucir les peines de l'esprit, des différentes agitations de l'âme; mais quoiqu'il ait souvent occasion de parler de l'immortalité de l'âme, et d'en proposer l'espérance comme un motif de consolation, il n'en parle jamais. Tout se réduit à des motifs pris de la force de l'esprit et de la vertu; il s'efforce de persuader aux hommes que les biens et les maux passagers ne sont pas réellement ce qu'on les suppose; que ce sont des biens et des maux de pure opinion, c'est-à-dire purement imaginaires. Sans porter jamais ses vues au delà des bornes de cette vie, il veut que l'homme tire toute sa consolation de lui-même, de la considération de sa vertu, de la force de son esprit (Voyez en particulier les *Questions Tusculanes*, *liv.* III, *n.* 31 *et* 32); et il termine tout ce morceau de philosophie par faire voir que la vertu suffit pour rendre l'homme heureux dans cette vie, *virtutem ad beate vivendum seipsa esse contentam*. Il ne fait donc aucun cas de la considération d'un bonheur futur après la mort.

Lorsque ce grand philosophe romain traite du souverain bien de l'homme (dans les cinq livres *de Finibus bonorum et malorum*), il n'a aucun égard à l'économie future. Supposant partout que l'on peut être parfaitement heureux dans la vie présente, il s'attache à rechercher les moyens de parvenir à ce bonheur parfait, sans proposer aux hommes l'espérance d'une félicité plus complète dans l'autre monde.

§ 8. *Ils aimèrent mieux dire que la vertu se suffisait à elle-même sans aucune autre récompense.*

Il paraît aussi que les philosophes anciens regardaient le dogme de l'immortalité de l'âme et de la vie future comme trop incertain pour s'en servir comme d'encouragement à la vertu. Ils se contentaient d'insister sur les avantages de la vertu même dans ce monde, sur la satisfaction intérieure qu'elle procure, sur sa beauté et son excellence intrinsèque, sur sa conformité avec la raison et avec la nature, et sur ce qu'elle suffisait pour rendre l'homme heureux ici-bas. Car telle était l'opinion des stoïciens, les plus rigides de tous les moralistes. Le traité des Devoirs de Cicéron et les ouvrages d'Épictète et de Marc Antonin, qui sont, sans contredit, les meilleurs traités de morale qui nous restent de l'antiquité, sont fondés sur ces principes. Ces philosophes sentaient que, pour faire estimer et pratiquer la vertu des hommes, il fallait la leur représenter comme utile et avantageuse. Car, comme Cicéron l'observe, tous les hommes aiment naturellement et nécessairement leur intérêt et leur bien-être. Ils ne sauraient faire autrement (*Ibid.*). Si la vertu n'était pas profitable, on en ferait fort peu de cas. C'est pourquoi il ne veut pas que l'on sépare l'utile de l'honnête. Socrate était du même sentiment. Cependant on croyait communément qu'une chose pouvait être profitable sans être honnête, et qu'une chose pouvait être honnête sans être utile. Cicéron traite cette maxime de notion pernicieuse, destructive de toute bonté, et la plus dangereuse pour la société, qui fût jamais entrée dans l'esprit de l'homme (*De Offic.*, *l.* II, *c.* 3; *l.* III, *c.* 12, *edit. Davis*). Il prétend que séparer l'utile de l'honnête, c'est renverser les premiers principes de la nature (*Ibid.*, *l.* III, *c.* 27). Il admet donc la doctrine des stoïciens, qui affirment que tout ce qui est honnête est utile, et qu'il n'y a rien de réellement utile qui ne soit honnête. Les péripatéticiens étaient d'un autre sentiment. Il y avait, selon eux, des choses honnêtes qui n'étaient point profitables, et des choses utiles qui n'étaient point honnêtes (*Ibid.*, *c.* 4). La maxime des stoïciens, que la vertu est toujours avantageuse, eût été strictement vraie, s'ils avaient eu égard aux récompenses qui lui sont réservées dans la vie future. Car un être bon et sage qui permet que les justes souffrent dans ce monde des tribulations, soit pour éprouver leur vertu, soit pour expier leurs fautes, aura soin de les dédommager dans l'autre : de sorte que, quel que soit le sort de la vertu dans la vie présente, le bonheur doit toujours la couronner dans un temps ou dans un autre. Mais les stoïciens ni les plus célèbres philosophes ne portaient pas leurs vues si loin. Ils étaient donc obligés de soutenir que l'utile et l'honnête étaient absolument la même chose, et qu'on ne pouvait les distinguer qu'en idée (*Ibid.*, *l.* II, *c.* 3); que la vertu était la chose du monde la plus avantageuse, qu'elle était sa propre récompense à elle-même, qu'elle faisait le bonheur de celui qui la possédait indépendamment de toute récompense, ou présente ou future, ou humaine ou divine, ou temporelle ou éternelle, ou sensible ou invisible. Il fallait donc qu'ils persuadassent aux hommes que si le sage venait à tomber

dans la disgrâce et dans l'indigence, ou qu'il fût travaillé d'une maladie aiguë, ou supplicié de la manière la plus cruelle, il était néanmoins heureux et très-heureux par la seule vertu, et indépendamment de toute circonstance ou considération extérieure.

Cette théorie était belle et magnifique : elle donnait une grande idée de l'excellence et de la force de la vertu. Elle était trop sublime ou trop extravagante pour faire quelque impression sur l'esprit humain, et trop contraire à la nature pour que l'homme s'en fît un moyen de vertu, ou un motif de consolation et de constance dans l'adversité. La maxime des péripatéticiens que Cicéron trouve répréhensible, savoir, qu'il y a des choses utiles qui ne sont point honnêtes, et des choses honnêtes qui ne sont point utiles, est conforme à l'observation et à l'expérience lorsqu'on ne considère que la vie présente. Il y a une infinité d'occasions où l'attachement du sage pour la vérité et la vertu, loin de lui être avantageux, peut lui attirer et lui attire en effet toutes sortes de maux de la part des méchants. Denys d'Halicarnasse, aussi excellent critique que bon historien, fait à ce sujet une observation judicieuse qui probablement est moins l'expression de son sentiment particulier que celui de presque tous les hommes sensés du paganisme. *Si*, dit-il, *l'âme, quelle qu'elle soit, doit périr avec le corps, comment peut-on supposer heureux des hommes qui, loin de retirer aucun avantage de leur vertu, souffrent et sont opprimés pour la cause même de la vertu?* (*Antiq., lib.* VIII, *p.* 529).

§ 9. *Les philosophes soutenaient encore que la durée ne rendait pas le bonheur plus grand.*

Comme l'incertitude des philosophes sur le sort de l'âme après cette vie, les porta à soutenir que la vertu seule suffisait pour le bonheur, indépendamment de toute récompense future, il est probable aussi qu'elle fut encore la cause qui leur fit avancer cette étrange maxime, que la durée du bonheur ne contribue point à le rendre plus complet ni plus désirable. Chrysippe avait coutume de dire, au rapport de Plutarque, que la durée n'augmentait point le bien (1). Bien plus, il ne faisait aucune difficulté d'assurer que *les hommes n'en étaient pas plus heureux, quoiqu'ils jouissent d'un bonheur de plus longue durée, et qu'une félicité éternelle n'était pas préférable à une félicité momentanée.* Plutarque rapporte cette pensée de Chrysippe comme un propos contraire à la raison et au sens commun, qui fait voir que Chrysippe se contredisait lui-même en cette rencontre comme en beaucoup d'autres (*De Stoic. Repugn.; Oper. t.* II, *p.* 1046; *De comm. Notit.*, *p.* 1060, 1061). Ce n'était pourtant pas une extravagance particulière à Chrysippe : elle lui était commune avec tous les stoïciens. « Les stoïciens, dit Caton, pensent que la vie heureuse n'est pas plus désirable, si elle est longue que si elle était courte. » *Stoicis non videtur optabilior, nec magis expetenda beata vita si sit longa quam si brevis* (*de Fin., l.* III, *c.* 14, *edit. Davis*). L'empereur Marc Antonin répète souvent que la longueur du temps ne fait rien pour la perfection de la vertu et du bonheur, que trois heures de vie suffisent pour rendre l'homme parfaitement vertueux et heureux (*Réflex. moral., l.* VI, § 23; *l.* XI, § 1). Il suppose que, quoiqu'un homme vive très-peu, sa vie peut être un tout complet sans aucun défaut, parce qu'il peut, dans ce court espace, atteindre à la perfection de sa nature et du bonheur. Ces maximes stoïciennes portaient sur une fausse supposition. Il est vrai que l'homme peut, dans l'espace d'une vie courte, remplir aussi bien ses devoirs que dans une vie plus longue. Il peut se rendre agréable à Dieu ; il peut même acquérir une grande perfection en peu de temps, il peut mériter un bonheur éternel; mais il ne doit pas se flatter d'atteindre à la perfection de sa nature dans cette vie, ni au plus grand bonheur dont il soit susceptible. Dire avec les stoïciens que la vie la plus courte suffit à l'homme pour devenir aussi parfait et aussi heureux qu'il pourrait le devenir s'il était immortel, c'est une présomption des plus extravagantes, et d'une conséquence très-dangereuse : elle tend à éteindre dans l'homme le désir de l'immortalité, si naturel à l'esprit humain. Car pourquoi désirerions-nous l'immortalité, si, comme l'assure Balbus, le stoïcien, elle ne fait rien au bonheur? *Nihil ad beate vivendum pertinet.* Platon dit avec bien plus de justice : *Que peut-il y avoir de véritablement grand dans une durée aussi bornée? La vie de l'homme, depuis la première enfance jusqu'à l'extrême vieillesse, est si courte et si peu considérable* (*de Republ., l.* X).»

§ 10. *Utilité du dogme d'une vie future reconnue par les philosophes.*

Cependant, malgré tous les moyens que les philosophes proposèrent pour parvenir à la perfection de la vertu et du bonheur sans y faire entrer la considération de l'autre vie, ils ne purent s'empêcher de reconnaître que la croyance d'un état futur de récompenses et de peines était d'une grande importance dans la morale, et d'un grand secours pour l'avancement de la vertu dans le monde. Socrate, qui croyait sincèrement les récompenses de l'autre vie, ayant parlé des juges des enfers, des récompenses qu'ils donnaient aux bons, et des châtiments auxquels ils condamnaient les méchants, ajoute : *C'est par de telles considérations, dont je suis intimement persuadé, que je me suis encouragé à la pratique de la vertu, et que je me dispose à paraître devant mes derniers juges, pur de cœur et d'esprit.* Il exhorte ensuite les autres à en faire autant, disant qu'il ne connaît point de plus puissant motif pour vivre et mourir en honnête homme. Dans le *Phédon*, il termine son discours sur les ré-

(1) [illegible]

compenses préparées aux bons dans l'autre monde, par cette réflexion :

Nous devons faire tout ce qui dépend de nous pour être sages et vertueux dans cette vie. La carrière est pénible, mais le prix qui nous attend au terme est excellent, et l'espérance que nous avons de l'obtenir est grande (1).

Dans le traité où Plutarque fait voir qu'il n'est pas possible à l'homme de vivre heureux suivant le système des épicuriens, il nous représente les gens pieux et justes attendant un sort glorieux et divin après la mort. *C'est une chose admirable*, dit-il, *combien cette espérance les excite à la pratique de la vertu* (2). *Ils se regardent comme des athlètes qui ne peuvent prétendre au prix qu'après avoir remporté la victoire. Ils courent généreusement dans la carrière de la vertu, dans l'espoir d'obtenir la récompense qui les attend au terme, c'est-à-dire, à la fin de la vie* (*Oper. t.* II, *p.* 1105, *C*).... *Ceux qui regardent la mort comme le commencement d'une meilleure vie, goûtent plus de plaisirs que les autres dans les biens dont ils jouissent dans ce monde, parce qu'ils en jouissent dans l'espérance d'en posséder encore de plus grands dans l'autre monde. Et si leurs désirs ne sont pas accomplis ici-bas, ils s'en consolent plus aisément. L'espoir des délices ineffables qu'ils attendent dans la vie future leur fait supporter avec modération et sans chagrin tout ce qui peut leur arriver de fâcheux dans celle-ci* (*ibid.*, *p.* 1106, *A*, *B*).

§ 11. *La croyance de l'immortalité de l'âme était presque nulle lorsque Jésus-Christ parut dans le monde.*

Lorsque Plutarque raisonnait ainsi, le christianisme avait déjà fait de grands progrès dans le monde, et la croyance d'une vie immortelle après celle-ci était beaucoup plus répandue qu'auparavant. Il est vrai que nous trouvons quelque notion de l'immortalité de l'âme et d'un état futur de récompenses et de peines chez les nations les plus anciennes; mais outre que cette notion était mêlée de fables et de contes qui en affaiblissaient beaucoup la certitude, le peuple, au temps que Notre-Seigneur parut dans le monde, avait presque perdu le souvenir de cette ancienne et précieuse tradition, surtout dans l'empire romain, qui était la contrée la plus florissante et la plus civilisée de tout le paganisme. Dès que la lumière du christianisme éclaira les esprits, la doctrine d'une vie éternelle fut professée publiquement par les païens convertis, et ceux mêmes qui persistèrent dans l'idolâtrie ne laissèrent pas d'adopter le dogme de l'autre vie. L'espoir de l'immortalité opéra des prodiges dans les nouveaux chrétiens. Les auteurs païens font mention de leur constance et de leur tranquillité d'esprit au milieu des plus affreuses persécutions et dans les tourments les plus cruels, ainsi que de la pureté et de l'innocence de leurs mœurs (1). Pline en donne un glorieux témoignage dans sa lettre à Trajan, qui vivait à peu près dans le même temps que Plutarque. Les apologistes du christianisme adressèrent souvent des manifestes aux empereurs, dans lesquels ils peignaient avec vérité la vie régulière et vertueuse des chrétiens, et leurs plus cruels ennemis ne pouvaient contester la vérité de ces éloges. Celse lui-même, malgré son extrême prévention contre le christianisme, avoue que parmi les chrétiens il y avait beaucoup de personnes recommandables par leur modération, leur modestie et leur jugement (2). Je ne vois donc point d'inconvénient ni d'absurdité à supposer que Plutarque, en parlant des gens pieux et justes qui attendaient une meilleure vie après celle-ci, avait en vue les chrétiens de son temps, qui se distinguaient par la pureté de leur vie, et par l'espoir de l'immortalité dont ils étaient animés. Quoiqu'il les crût peut-être dans l'erreur, c'était une erreur heureuse, comme dit Lucain, *felices errore suo;* et l'espérance d'un bonheur futur avait la plus heureuse influence sur eux pour les porter à la pratique de la vertu : d'où Plutarque tire une excellente preuve pour combattre les épicuriens, ce qui est son objet dans ce traité. Si Plutarque ne nomme point les chrétiens, ce n'est pas qu'il ne les connût point : ils étaient fort répandus dans la Grèce, dans Rome, et dans différentes parties de l'Asie Mineure. Un savant aussi curieux que ce philosophe en avait sûrement quelque connaissance. Son silence affecté avait peut-être sa source dans sa prévention contre les chrétiens. Il les haïssait trop pour en parler favorablement. Ne voulant pas aussi en dire du mal, il aima mieux n'en point parler du tout.

(1) Καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον, καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη.

(2) Οἷον φρονοῦσι τῇ ἀρετῇ.

(1) Epictète et l'empereur Marc Antonin nous représentent les chrétiens comme des gens courageux et pleins de mépris pour la mort. Mais ils attribuent leur courage à une obstination, qui avait un principe plus noble que le stoïcisme (*Epictet.*, *Dissertations*, liv. IV, chap. 6, § 2; *Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin*, liv. XI, § 3). Les païens appelaient folie et obstination la constance et la fermeté des chrétiens, qui aimaient mieux mourir que de sacrifier aux idoles, et que d'adorer les statues des empereurs. Tertullien, dans son *Apologétique*, dit : *Quelques-uns nous traitent de fous de ce que, pouvant nous tirer d'affaire en sacrifiant une seule fois sans changer de sentiment, nous aimons mieux notre opiniâtreté que notre vie.* Pline le Jeune appelle aussi cette constance, opiniâtreté, obstination inflexible et démence. Mais en quel temps Antonin parlait-il ainsi des chrétiens, lui qui ne les persécuta jamais? Car de la manière dont il parle en cet endroit, on dirait qu'il voyait tous les jours des martyrs; cependant depuis qu'il fut empereur, il n'y en eut jamais dans les lieux où il était. Il fit sans doute cette remarque sur la constance des chrétiens, après que la rage des païens réveillée par la licence des guerres civiles eut sacrifié plusieurs chrétiens à sa fureur en Asie et dans les Gaules. La constance de ces martyrs, dont il ne manquait pas d'être informé par ceux qui la noircissaient, lui donna lieu de faire cette réflexion, qu'on est heureux de mépriser la mort, pourvu que ce mépris soit le fruit du jugement et de la raison, et non pas l'effet d'une opiniâtreté aveugle; et la maxime est vraie et sûre, mais l'application de sa dernière partie est fausse. Il y avait plus de raison et de jugement que d'opiniâtreté dans la fermeté des martyrs chrétiens; mais c'était une raison plus qu'humaine que les païens n'étaient pas capables d'apercevoir.

(2) Καὶ μετρίους, καὶ ἐπιεικεῖς, καὶ συνετούς. Origen., contra Celsum, lib. I, p. 22, edit. Spencer.

CHAPITRE VII.

Quand on admet des récompenses futures pour les bons, il faut nécessairement admettre des peines futures pour les méchants. La croyance des premières sans les autres peut être d'une conséquence dangereuse. Les anciens philosophes et législateurs sentirent l'importance et la nécessité de la doctrine d'un état futur de châtiments. Cependant ils la rejetèrent généralement comme une crainte vaine et superstitieuse. Examen de cette maxime universelle de la philosophie païenne : Les dieux ne peuvent se mettre en colère ni faire de mal à personne.

§ 1. *Du dogme des peines et des châtiments de l'autre vie.*

La doctrine d'une vie à venir après celle-ci comprend également des récompenses pour les justes et des châtiments pour les méchants. On ne peut pas raisonnablement admettre les unes sans les autres. Ce n'est qu'un seul dogme composé de deux parties essentielles dont l'une suit nécessairement l'autre. La considération des récompenses futures pour les gens vertueux ne serait pas d'un grand usage dans la morale, si elle n'était pas renforcée par la crainte des peines réservées aux méchants.

L'idée d'un lieu de récompenses, dit M. de Montesquieu, *emporte nécessairement l'idée d'un lieu de peines; et quand on espère l'un sans craindre l'autre, les lois civiles n'ont plus de force* (*Esprit des lois, l.* XXIV, *c.* 14). Cette inconséquence n'est bonne qu'à encourager le suicide. Aussi est-il très-commun parmi les disciples de Fo à la Chine, qui croient l'immortalité de l'âme (*Voy. Hist. de la Chine par du Halde, vol.* III). On pourrait citer un grand nombre de passages des plus sages philosophes du paganisme, qui font voir combien ils sentaient l'importance et la nécessité des peines futures pour maintenir l'ordre dans la société. C'est pourquoi on représentait dans les mystères les supplices des méchants dans l'autre vie : c'en était une partie essentielle ; et l'on sait que les mystères étaient sous la protection des lois et des magistrats. Zaleucus, dans l'excellente préface de ses lois, ne manque pas d'établir, comme un article de foi, que les dieux punissent les méchants de leurs crimes. Il termine ce beau morceau de morale par peindre le bonheur des justes et les châtiments des méchants (*Apud Stob., serm.* 24). Il est vrai qu'il ne parle pas expressément des peines de l'autre vie ; il est à croire pourtant que ce sont celles-là qu'il a en vue, puisque souvent les plus méchants hommes échappent ici-bas à la justice humaine et divine. Timée le pythagoricien (*vers la fin de son traité de l'Ame du monde*) loue beaucoup le poëte ionien d'avoir conservé dans ses vers l'ancienne tradition concernant les tourments éternels et irrémissibles préparés pour les morts souillés de crimes. Platon parle aussi dans son IVe livre des *Lois* de cette tradition ancienne qui nous peint la justice de Dieu armée pour punir ceux qui ont violé sa loi. *Dieu, suivant l'ancienne tradition, ayant et contemplant dans lui-même le commencement, la fin et le milieu de toutes les choses qui sont, fait inviolablement ce qui est juste et droit, agissant toujours conformément à la nature; la justice l'accompagne partout, et il punit ceux qui violent sa loi* (*Oper., p.* 600, G., *edit. Lugd.*). Ce passage dit, bien que Dieu punit les méchants qui pèchent contre sa loi, mais il ne fait pas une mention expresse des châtiments de l'autre vie. J'ai déjà cité (*Voy. ci-dessus, chap.* 2) un autre passage de Platon qui est plus décisif. Ce philosophe dit dans sa lettre VII aux amis de Dion : *Nous devons ajouter foi aux traditions anciennes et sacrées qui enseignent que l'âme est immortelle, et qu'après cette vie elle sera jugée et punie sévèrement, si elle n'a pas vécu comme il convient à un être raisonnable* (*Oper., p.* 716, A, *edit. Lugd.*). Dans plusieurs autres endroits de ses ouvrages, Platon, parlant de la vie future, ne manque pas de menacer les méchants des châtiments les plus sévères, qu'il décrit d'une manière poétique et populaire. A la fin du *Phédon*, il fait répéter à peu près les mêmes choses à Socrate, dans le discours qu'il prononça à ses amis avant que de mourir. Il y parle du Tartare, de l'Achéron, du Pyriphlégéton et du Cocyte suivant le langage des poëtes ; il dit que quelques âmes, ayant subi le juste châtiment de leurs fautes, seront lavées et purifiées après un certain temps de souffrances, après lequel elles n'auront plus rien à souffrir ; *mais que celles dont la malice pourra être jugée incurable par l'énormité et la multiplicité de leurs crimes, tels que des sacriléges, des meurtres et d'autres forfaits de cette espèce, auront un sort digne d'elles : elles seront précipitées dans le Tartare, d'où elles ne sortiront jamais* (*Ibid., p.* 400). On retrouve la même chose à la fin du livre X de la *République* dans l'Histoire de l'Arménien Her. Dans le *Gorgias*, Platon suppose que les méchants reconnus pour incurables seront jetés dans le Tartare, où ils subiront des tourments éternels, pour servir d'exemple aux autres. Il approuve Homère d'avoir représenté les tyrans et les rois injustes souffrant des tourments horribles dans les enfers (*Ibid., p.* 313). Voici encore un passage du *Phédon*, qui mérite d'être cité : *Si la mort*, dit-il, *était une destruction entière de l'être de l'homme, elle n'aurait rien de terrible pour les méchants* (*In Phæd., Oper., p.* 397, N, *p.* 398, A^e); *parce qu'en détruisant leurs corps elle mettrait fin à leur méchanceté et à l'existence de leur âme. Mais, comme il paraît que l'âme est immortelle, ils doivent craindre d'être punis de leur malice, et il n'y a qu'un moyen de rendre la vie future heureuse et désirable, c'est d'être sage et vertueux dans celle-ci.* Cicéron, dans le second livre de son *traité des Lois*, parlant des avantages que la société retire de la religion, observe que la crainte de la vengeance divine a retiré bien des hommes du vice : *Quam multos divini supplicii metus a scelere revocavit* (*De Leg., l.* II, *c.* 7).

Epicure disait lui-même qu'il n'y avait

point d'autre moyen de détourner les hommes du crime et des actions injustes, que la crainte du châtiment. Plutarque, qui rapporte ce mot d'Épicure, l'approuve et l'adopte; d'où il infère qu'il est à propos de les menacer de la justice humaine et de la justice divine; et que la législation doit se servir des terreurs de l'autre vie, comme d'une crainte salutaire propre à diminuer le nombre des crimes dans le monde et à augmenter celui des bonnes actions (*In tractatu, Non posse suaviter vivi, etc., Op. t.* II, *p.* 1105, *edit.* 1620). Le même Plutarque dit encore que *s'il ne reste rien de l'homme après la mort, de sorte qu'il n'ait rien à craindre ni à espérer, il faut avouer que Dieu est bien tendre et bien complaisant envers les méchants, dont le châtiment est borné à la mort* (*De sera Numinis Vindict., ibid., p.* 555, C).

§ 2. *Doctrine des anciens poëtes sur cet objet.*

Si nous passons des philosophes aux poëtes, qui étaient comme les théologiens du peuple et qui parlaient toujours conformément aux traditions et aux préjugés vulgaires, nous les entendrons tenir un langage uniforme sur les châtiments de la vie à venir. Homère est très-éloquent dans sa description des enfers. Euripide assure, comme une chose très-certaine, que tout ce que les hommes font de mal sera puni par les dieux, qui pèseront toutes leurs actions dans la balance de l'équité (1).

Il y a un beau passage de Philémon à ce sujet. Justin, martyr, le rapporte et l'attribue à Philémon; Clément d'Alexandrie et Théodoret le donnent à Diphyle. Qu'il soit de l'un ou de l'autre, peu importe. *Pensez-vous, ô Nicératus, que ceux qui ont passé leur vie dans la volupté échappent à la connaissance de Dieu et soient hors de sa vue? Il y a un œil de justice qui voit tout. Il y a deux chemins dans les enfers, l'un pour les justes, l'autre pour les méchants. Car si le juste et le méchant doivent être dans le même état, et si la terre doit toujours couvrir l'un et l'autre, allez piller, dérober, frauder et brouiller tout. Mais ne vous trompez pas : il y a un jugement après cette vie, lequel Dieu, le Seigneur de tout, dont le nom est terrible, et que je n'ose nommer, et qui laisse vivre les pécheurs, exécutera certainement.... Il y a un Dieu; oui, il y a un Dieu, et si quelqu'un fait mal, il en sera certainement puni* (*Principes et connexion de la religion naturelle et de la religion révélée, c.* 14).

Virgile, qui parlait d'après Homère, et peut-être d'après les représentations de la vie future telles qu'on les faisait dans les mystères, décrit avec beaucoup de force les supplices terribles de plusieurs morts qui s'étaient rendus coupables de plusieurs crimes énormes pendant leur vie (*Æneid., l.* VI, *v.* 565, *seq.*).

(1) Καὶ γὰρ ὅστις ἂν βροτῶν κακὸς πονηρὸς ἐργάσεται τὰ δεινά. Eurip. Ion.

§ 3. *Le dogme des peines de l'autre vie rejeté par les philosophes, quoiqu'ils en sentissent l'importance.*

Les païens les plus sages sentirent donc l'importance et la nécessité de persuader aux hommes qu'il y avait une économie future où les méchants seraient punis de leurs crimes, afin d'opposer la crainte des supplices futurs à la violence des passions. Celse en était si convaincu, qu'il envie au christianisme la gloire d'avoir mis cette doctrine en évidence. *Les chrétiens*, dit-il, *ont raison de penser que ceux qui vivent saintement dans cette vie en seront récompensés après la mort, et que les méchants éprouveront des supplices éternels* (1). *Du reste, ce sentiment leur est commun avec tout le monde.* Ce qui rend ce témoignage plus remarquable, c'est que Celse était épicurien, et conséquemment cette doctrine était directement opposée à ses principes philosophiques. Il ne l'admettait donc qu'à cause des grands avantages que la société en retirait du côté des mœurs, avantages qu'il ne pouvait se dissimuler. Une autre observation digne de remarque, c'est que les sages du paganisme qui croyaient aux châtiments de l'autre vie, ou qui du moins voulaient que le peuple y crût, sentaient bien que la crainte de l'avenir n'eût point été assez efficace, si les châtiments réservés aux pécheurs incorrigibles, coupables de crimes énormes, n'eussent pas été éternels.

Une étrange contradiction des plus célèbres philosophes, c'est que, persuadés comme ils l'étaient de l'importance du dogme des châtiments d'une vie future, ils s'efforçassent cependant d'en affaiblir la croyance.

Pythagore rejetait tout ce qu'on racontait des enfers et des peines de l'autre vie, comme des contes faits pour épouvanter des enfants. C'est ce que nous avons déjà vu par la manière dont Ovide rapporte son sentiment. Timée, un de ses plus célèbres disciples, dans le temps même qu'il démontre la nécessité de persuader au peuple la doctrine des tourments d'une vie à venir, ne manque pas de rejeter tout ce qu'on en dit comme des fables. Platon paraît adopter, en plusieurs endroits de ses ouvrages, les descriptions que les poëtes font des enfers; et quelquefois il les rejette comme trop terribles et propres à désespérer les hommes. Au commencement du livre III de la *République*, il craint qu'elles ne rendent les soldats timides et poltrons. Après avoir dit que tout homme qui craint la mort ne saurait être brave, il ajoute: *Croyez-vous que l'on puisse affronter la mort avec courage, et la préférer à l'esclavage lorsque l'on croit l'état des morts aussi terrible qu'on le représente ordinairement?* Il blâme donc ceux qui font des peintures si décourageantes des enfers. Il voudrait que l'on peignît l'état des morts d'une manière à le rendre désirable, et telle que les guerriers puissent l'entendre sans la craindre. *C'est pourquoi*, ajoute-t-il, *il faut bannir de nos*

(1) Οἱ δὲ ἀδικοῦντες πάμπαν αἰωνίοις κακοῖς συνέξονται. Origen. contra Celsum, lib. VIII, p. 409, edit. Spencer.

discours tous ces noms terribles et sinistres, le Styx, le Cocyte, les enfers, les mânes et les autres semblables, dont le son en frappant l'oreille imprime la terreur dans l'âme (1). Platon ne pouvait pas condamner plus formellement la doctrine qu'il enseigne lui-même par la bouche de Socrate dans son *Phédon*. Et la raison pour laquelle il veut qu'on la rejette, ne regarde pas seulement les peintures effrayantes des enfers qu'on lit dans les poëtes, mais en général toutes sortes de châtiments de l'autre vie, et cette juste punition des crimes qu'il avait représentée ailleurs comme une ancienne tradition sacrée à laquelle on devait ajouter une foi entière et sans réserve. Il faut donc dire ou que Platon ne croyait point lui-même aux châtiments de l'autre vie, ou que, par des vues politiques, il ne voulait pas que l'on enseignât au peuple une doctrine capable de décourager les citoyens et les soldats. Cette prétendue politique le mettait en contradiction avec lui-même, puisqu'elle lui faisait rejeter comme dangereux le même dogme qu'elle lui avait fait admettre d'autres fois comme très-utile dans la société pour détourner les hommes du crime : ce qui paraît aussi avoir été l'objet des magistrats et des directeurs des mystères, qui y faisaient représenter les supplices des méchants dans l'autre vie par des vues purement politiques.

Jamais philosophe païen ne parla mieux que Cicéron en faveur de l'immortalité de l'âme et d'une vie future en général. Cependant, dans le même traité où il s'attache à prouver cette importante vérité, il rejette la doctrine des peines de l'autre vie comme une opinion absurde et ridicule. Après avoir parlé du Cocyte, de l'Achéron, des juges de l'enfer, des tourments de Tantale et de quelques autres : « Me supposez-vous assez insensé, dit-il, pour croire ces contes? Quel est l'homme assez dépourvu de bon sens pour en être affecté? » *Adeone me delirare censes, ut ista credam? Quis est tam vecors quem ista moveant?* On ne dira pas que Cicéron en rejetant le sens littéral de ces fables, en admet pourtant la signification morale, c'est-à-dire qu'il croit que les méchants seront punis dans l'autre vie, quoiqu'il n'ajoute pas de foi aux descriptions poétiques et mythologiques des enfers ; car, dans tout ce traité, il n'admet absolument aucune sorte de châtiments après la mort, et, par cela même, il prétend prouver que la mort n'est point un mal. *Ou l'âme survit au corps*, dit-il, *ou elle meurt avec lui*. Si elle lui survit, ce qu'il tâche de prouver, elle sera infailliblement heureuse. C'est sur quoi il n'a pas le moindre doute, persuadé que l'homme ne doit craindre aucune espèce de mal ou de misère après cette vie. Si l'âme meurt avec le corps, elle perd tout sentiment, et dès lors il n'y a plus de souffrance pour elle. Du reste Cicéron n'est pas le seul des philosophes païens qui raisonne ainsi. Ils prétendent tous que la mort est un passage à une vie heureuse, ou un état d'insensibilité et de non-existence. Ils ne paraissent pas même soupçonner que les morts puissent être exposés à quelque mal que ce soit. Toutes leurs consolations contre la mort se réduisent à ce dilemme : L'âme de l'homme est heureuse après la mort, ou elle n'existe plus. C'est ce que Cicéron exprime par cette sentence : « S'ils sont, ils sont heureux : » *Si manent, beati sunt ;* et Sénèque, par ces deux mots : *Aut beatus, aut nullus.*

Il y a un passage dans Cicéron qui nous met à même de juger combien cet orateur philosophe et tout le peuple romain étaient peu persuadés de la doctrine des châtiments de l'autre vie. Il se trouve dans la harangue pour Aulus Cluentius, que Cicéron prononça dans une assemblée publique du peuple. Il y est question d'un certain Oppianicus, qu'il nous représente comme le plus méchant des hommes ; souillé de crimes affreux, teint du sang de ses femmes et de ses plus proches parents, et coupable d'autres forfaits aussi atroces, pour lesquels il avait été depuis longtemps jugé, condamné et banni. Il dit que s'il avait été un homme d'esprit et de cœur il aurait terminé sa vie plutôt que de souffrir les misères de l'exil ; et comme il était mort au temps auquel Cicéron prononçait cette harangue, il demande : « Quel mal la mort lui a-t-elle fait ; à moins que nous ne soyons assez insensés pour admettre les fables qu'on nous débite des enfers et des supplices qu'on dit être réservés aux méchants, et pour nous imaginer qu'Oppianicus y a trouvé plus d'ennemis qu'il n'en a laissé sur la terre? Croirons-nous qu'il y reçoit le châtiment de tout le mal qu'il a fait à sa belle-mère, à ses femmes, à son frère et à ses enfants? Mais ce sont des contes qui n'ont aucun fondement. La mort donc lui a ôté le sentiment de la douleur, et c'est tout ce qu'elle lui a enlevé. » *Nam nunc quidem quid tandem mali illi mors attulit? Nisi forte ineptiis ac fabulis ducimur, ut existimemus illum apud inferos impiorum supplicia perferre, ac plures illic offendisse inimicos quam hic reliquisset? A socrus, ab uxorum, a fratris et liberorum pœnis actum esse præcipitem in impiorum sedem atque regionem : quæ si falsa sint, id quod omnes intelligunt, quid ei tandem aliud mors eripuit, præter sensum doloris?* (*Orat. pro A. Cluentio, n.* 61.) Je ne crois pas que l'on puisse se déclarer plus expressément contre la doctrine des supplices de l'autre vie ; car si des monstres tels que cet Oppianicus n'ont rien à redouter de la justice divine après la mort, il faut que réellement il n'y ait point d'enfers.

Sénèque rejette avec le même mépris la fable du Tartare, comme un conte né dans le cerveau des poëtes. Il prétend que les morts ne souffrent « aucun mal, » *nullis defunctum malis affici...;* que « la mort est la fin de tous

(1) Platon., Oper., p. 452, E. Dans le dialogue intitulé Cratyle, Socrate blâme ceux qui représentent les enfers comme un lieu ténébreux, en faisant dériver son nom d'un mot grec qui signifie les ténèbres. Il s'efforce de lui donner une autre signification, comme si c'était un lieu de délices où l'on connût et où l'on goûtât tout ce qu'il y a de bon et d'agréable. Il prétend donc exclure de la notion de l'enfer tout ce qui a l'apparence de peine, et tout ce qui est capable d'inspirer de la terreur.

les maux, que la douleur ne s'étend point au delà des bornes de cette vie, que la mort nous remet dans cet état de tranquillité ou plutôt d'insensibilité ou nous étions avant que de naître. » *Mors dolorum omnium et solutio est et finis : ultra quam mala nostra non exeunt. quæ nos in illam tranquillitatem, in qua antequam nasceremur jacuimus, reponit* (*In Consolat. ad Marciam, n.* 19). L'observation que j'ai faite au sujet de Cicéron s'applique d'elle-même à Sénèque. S'il s'était contenté de rejeter ou même de ridiculiser les fables des poëtes, il serait excusable; mais il est évident que ces philosophes niaient non-seulement les contes des mythologistes, mais l'essence même du dogme. Je dis la même chose d'Epictète et des stoïciens en général (*Voy. ci-devant, part.* II, *chap.* 9, *et part.* III, *chapitre* 3).

Plutarque soutient l'immortalité de l'âme dans son traité *De la Vengeance tardive de Dieu;* il semble même admettre une justice divine qui punira les méchants et récompensera les bons. Dans ce même traité il prétend que les méchants n'ont pas besoin d'autre châtiment que de leur propre malice et du remords qui suit leurs mauvaises actions. *Je suis d'avis,* dit-il, *s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, que les méchants n'ont pas besoin des châtiments de la justice divine et humaine; ils trouvent un supplice assez grand dans les craintes continuelles et les remords cuisants qui ne cessent de les tourmenter dans tout le cours de leur vie corrompue* (*De sera Numinis Vindict., Oper. t.* II, *p.* 566, D, *edit. Xyl.*). Dans un autre traité, où il se propose de faire voir que le système d'Epicure ne conduit point au vrai bonheur, il traite la crainte des tourments des enfers de crainte puérile et superstitieuse (1); et la fable même du Tartare ne lui semble qu'un conte de vieille ou de nourrice.

Dans son célèbre traité de la Superstition, il regarde toute crainte de Dieu comme une vaine terreur qui n'est bonne qu'à rendre l'homme misérable pendant le peu de temps qu'il a à passer sur la terre. Il n'approuve point le sentiment de ceux qui prétendent que les misères, les calamités et tous les accidents funestes qui arrivent aux hommes sont des châtiments dont la justice divine punit leurs fautes (2). Il blâme surtout ceux qui craignent que Dieu ne les punisse encore après leur mort. Toute crainte de cette espèce lui paraît vaine, ridicule, folle et superstitieuse. Il paraît donc qu'il n'admet aucune sorte de châtiments après cette vie. C'est une superstition, selon lui, de ne pas regarder la mort comme la fin de l'existence de l'homme, mais comme le commencement d'un malheur éternel (1). Je remarquerai en passant que ce traité de Plutarque, qui est écrit avec beaucoup d'art et d'élégance, cité avec éloge par nos sceptiques modernes, et dont les adversaires de la révélation font beaucoup de cas, a été savamment réfuté par l'évêque de Glocester (*Dans la dernière édit. angl. de la Divine Légation de Moïse, vol.* II, *l.* III, § 6, *p.* 257 *et suiv.*).

§ 4. *Fausse idée de la bonté divine.*

Une autre raison qui portait les philosophes à rejeter les châtiments de l'autre vie, c'est l'idée qu'ils s'étaient faite de la bonté divine. Dieu, disaient-ils, ne se met point en colère, et ne saurait faire de mal à personne. C'était un principe universellement reçu, non-seulement par ceux qui niaient la Providence, mais aussi par les autres qui l'admettaient. Nous avons, à cette occasion, un passage remarquable de Cicéron qui a été diversement interprété. Les uns prétendent qu'il signifie seulement que Dieu n'est point sujet, comme nous, à la passion de la colère, ni à cette méchante inclination qui nous fait vouloir du mal aux autres. Il paraît que Cicéron entend quelque chose de plus, et qu'en ôtant à la Divinité tout mouvement de colère, il lui ôte aussi toute espèce de justice *punitive*. Les circonstances qui amènent ce passage sont dignes d'attention. Il s'agit de la fidélité inviolable de Régulus à garder son serment, quoiqu'il s'exposât, en le gardant, aux tourments les plus terribles et à la mort même. Il suppose qu'on lui fait cette objection : « Régulus ne peut-il pas être accusé d'avoir agi en insensé? Quand il aurait violé son serment, quel mal pouvait-il lui en arriver? Avait-il quelque chose à craindre de la colère de Jupiter? Non, sans doute; car c'est un principe universellement reçu de tous les philosophes, tant de ceux qui ne pensent pas que Dieu se mêle des affaires des hommes, que de ceux qui reconnaissent sa providence, que cet Etre ne se fâche jamais de rien et ne fait de mal à personne. » Il répond à cela : « Qu'il faut considérer, dans le serment, non la crainte de ce qui peut résulter de sa violation, mais la force obligatoire qu'il a en lui-même : car le serment est une affirmation religieuse, une promesse de la sincérité de laquelle on prend Dieu à témoin, et que l'on est conséquemment obligé de tenir, non par la crainte que l'on pourrait avoir de la colère des dieux, qui est une chimère, mais par égard pour la justice et la fidélité. » *Quid est igitur, dixerit aliquis, in jurejurando? Num iratum timemus Jovem? At hoc quidem commune est omnium philosophorum; non eorum modo qui Deum nihil habere ipsum negotii dicunt, nihil exhibere alteri, sed eorum etiam qui Deum semper agere aliquid et moliri volunt, nunquam nec irasci Deum, nec nocere. Hæc quidem ratio, non magis contra Regulum quam contra omne*

(1) Τὸ παιδικὸν ἐκεῖνο δέος. Plutarch., Op. tom. II, p. 1104, B, C, et p. 1105, B.

(2) Il ne faut pas s'imaginer sans doute que toutes sortes de malheurs temporels, quels qu'ils soient, grands ou petits, soient des jugements de Dieu. Mais il est des occasions où rien n'est plus juste que de regarder les afflictions et les calamités de cette vie comme des châtiments de nos fautes, des avertissements salutaires ou des épreuves. Cette doctrine est conforme à l'Ecriture, à la raison et au dogme de la providence divine. Une telle croyance ne peut manquer d'être favorable aux mœurs.

(1) Συναπτειν τῷ θανάτῳ κακῶν ἐκείνοιαν ἀθανάτων. Plut., Op. tom. II, p. 166.

jusjurandum valet. Sed in jurejurando non qui metus, sed quæ vis sit debet intelligi; est enim jusjurandum affirmatio religiosa. Quod autem affirmate quasi Deo teste promiseris, id tenendum est : jam enim non ad iram Deorum, quæ nulla est, sed ad justitiam et fidem pertinet. Ce passage se trouve dans le troisième livre du traité *Des Offices* ou *des Devoirs* (*n.* 28, 29). Il y en a un autre dans le second livre du même ouvrage qu'il est à propos de joindre à celui-là. Cicéron traitant des choses les plus avantageuses ou les plus nuisibles aux hommes, pose pour principe que les dieux ne font point de mal au genre humain, parce que cela est incompatible avec la nature divine, d'où il infère que la question qu'il va traiter ne regarde en rien les dieux. Cette doctrine est analogue à celle que débite Sénèque dans un passage dont je crois avoir déjà cité quelques mots et qu'il est à propos de répéter ici. Il dit que « les dieux sont nécessairement portés à faire du bien par la bonté de leur nature ; qu'ils ne veulent ni ne peuvent faire de mal à personne, qu'ils ne peuvent ni offenser ni être offensés ; que s'ils pouvaient l'un ils pourraient l'autre, parce que ce sont deux choses si étroitement unies ensemble, que quiconque peut nuire peut aussi recevoir quelque dommage. Mais l'excellence de leur nature, qui les met à couvert de toute sorte de mal, fait aussi qu'ils ne sont point à craindre, parce qu'ils ne sauraient en faire aux autres. » *Quæ causa est diis bene faciendi? Natura. Errat si quis putat eos nocere velle. Non possunt. Nec accipere injuriam queunt, nec facere. Lædere enim lædique conjunctum est. Summa illa et pulcherrima omnium natura, quos periculo eximit, ne periculosos quidem facit* (*Epist.* 95, *et de Ira, l.* II, *c.* 27). Sénèque décide qu'on n'a aucune sorte de mal à craindre des dieux, parce qu'il est contre leur nature d'en faire. L'empereur Marc Antonin dit, suivant les mêmes principes, que *l'esprit qui gouverne l'univers n'a en soi aucune cause qui le porte à mal faire, car il n'a nulle méchanceté ; aussi ne fait-il aucun mal, et rien n'est blessé par cet esprit* (*Réflex., moral., l.* VI, § 1). Sur quoi Dacier remarque que les stoïciens ne pensaient pas que l'on dût rien craindre après la mort, parce qu'il était contraire à la nature de Dieu de faire aucun mal (*Divine Légat. de Moïse, vol.* II, *p.* 186, *note marginale*, 4e *édit.*).

§ 5. *Contradictions des philosophes difficiles à accorder.*

Il faut avouer qu'il est très-difficile d'accorder ces passages et plusieurs autres semblables que l'on rencontre fréquemment dans les écrits des anciens philosophes. Si on le prend au pied de la lettre, il en résultera que les plus sages païens ne croyaient pas que l'on eût aucun châtiment à redouter de la justice divine dans ce monde ni dans l'autre : ce qui détruit entièrement la Providence, dont il est probable pourtant que Cicéron était persuadé, ainsi que d'autres philosophes, et particulièrement les stoïciens. Cicéron suppose Dieu témoin du serment, et pourtant il ne pense pas qu'il punisse le parjure, ni même qu'il s'en fâche : ce système est tout à fait inconséquent et peut-être plus insoutenable que celui d'Epicure, qui relègue les dieux dans un monde fort éloigné du nôtre, d'où ils ne prennent aucun intérêt à ce qui nous arrive.

Un auteur moderne a tâché d'accorder Cicéron avec lui-même ; lorsqu'il dit que, suivant l'opinion commune des philosophes, Dieu ne se fâche de rien et ne fait mal à personne, le docteur Warburton veut que cela s'entende seulement du Dieu suprême, qui, dans les principes de la philosophie païenne, ne se mêlait point immédiatement du gouvernement de l'univers, mais en laissait le détail aux dieux inférieurs, qui étaient seuls susceptibles de passions et d'affections, et auxquels appartenait la providence particulière (*Ibid., p.* 194). Cette explication ne résout point la difficulté ; car, dans le passage qui a rapport à Régulus, Cicéron ne dit pas que Dieu ne se fâche point, mais que *les dieux* ne se fâchent point, *Ira deorum nulla est.* C'est aussi *des dieux* que Sénèque parle, et non de Dieu ; et l'un et l'autre pensent qu'il est contraire à la *nature divine* de faire aucun mal. Or tous les dieux participent à la nature divine. D'ailleurs, si l'on suppose que les dieux inférieurs, auxquels le gouvernement du monde est confié, punissent le parjure, le raisonnement de Cicéron tombera sans force ; car on pourra dire que ce fut la crainte des dieux inférieurs et de leur colère qui empêcha Régulus de violer son serment, ce que Cicéron nie ; car il raisonne dans le système des stoïciens, et sur ce principe : que la vertu et la fidélité sont bonnes par elles-mêmes, qu'elles doivent être pratiquées à cause de leur bonté intrinsèque sans aucun égard aux récompenses extérieures dont elles peuvent être suivies, mais seulement à celle qu'elles portent nécessairement avec elles, comme découlant de leur nature. Du reste, Cicéron suppose que, quand même Régulus aurait violé son serment, Jupiter ne pouvait pas lui infliger une plus grande peine que celle que ce généreux romain s'imposait lui-même en retournant vers les Carthaginois. D'où il s'ensuivrait que Dieu ne pourrait pas punir davantage les hommes qu'ils ne peuvent se punir eux-mêmes, ou que les maux temporels et la mort du corps seraient les plus grands châtiments qu'ils eussent à craindre de Dieu : ce qui met Dieu au niveau d'un prince de la terre. Cette doctrine est bien différente de celle de Jésus-Christ (*Luc*, XII, 4, 5).

Ce qui augmente la difficulté du passage de Cicéron, où il dit que Dieu ou les dieux ne se fâchent jamais, et qu'ils ne font de mal à personne, c'est qu'il nous représente cette maxime comme reçue de tous les philosophes : tant des épicuriens, qui niaient la Providence, que de ceux qui l'admettaient. Or, personne n'ignore que l'intention d'Epicure était de délivrer les hommes de toute crainte de l'avenir ; et lorsque Cicéron joint aux épicuriens

les autres philosophes, il donne à entendre que les uns et les autres, en soutenant que les dieux ne se fâchent point, conviennent qu'on ne doit craindre aucun châtiment après la mort. J'ai pourtant de la peine à me persuader que des hommes qui reconnaissaient une providence pensassent néanmoins que les dieux ne s'offensaient point de la malice et des crimes des hommes, et qu'ils ne punissaient point les méchants. Sénèque lui-même, lorsqu'il prétend que les dieux ne peuvent ni offenser personne, ni être offensés de personne, ni faire ni recevoir aucun mal, convient pourtant qu'ils châtient, qu'ils répriment, qu'ils infligent des peines et des châtiments qui ont l'apparence du mal. *Hi nec dant malum nec habent : cæterum castigant quosdam et coercent, et irrogant pœnas, et aliquando specie mali puniunt.* Ces peines et ces châtiments qui ont seulement l'apparence du mal, ne sont peut-être que des maux temporels, qui ne sont pas de vrais maux suivant les stoïciens. Cependant les stoïciens pensaient, au rapport de Stobée, que *les dieux aimaient la vertu et ses œuvres, qu'ils avaient en horreur le vice et tout ce qui procède du vice; et que, le péché étant une production ou un effet du vice, tout péché était une impiété odieuse aux yeux des dieux* (1)... *Que chaque mauvaise action déplaît aux dieux* (2). Telle était la doctrine des stoïciens, qui ne voulaient point admettre d'autres châtiments de la part des dieux pour les mauvaises actions que ceux qui découlaient de la nature même de ces actions.

Platon nous représente aussi les dieux comme incapables de se réjouir, ni de se fâcher de quoi que ce soit (3). Il dit pourtant, au livre X de la *République*, que les bons sont aimés de Dieu ou des dieux, et que les méchants en sont haïs; mais cet amour et cette haine ne procèdent-ils pas d'un sentiment de complaisance pour les uns et de colère contre les autres (*Oper.*, *p.* 521)? Dire que les dieux haïssent les méchants, c'est une expression plus forte que de dire simplement qu'ils sont fâchés contre eux. De plus, le même philosophe approuve l'ancienne tradition qui porte que *la justice accompagne toujours la Divinité, et qu'elle punit ceux qui transgressent la loi divine* (*Ibid.*, *p.* 600; *voy. ci-dessus, c.* VII). Plutarque cite ce passage et y souscrit. Plutarque dit encore que Dieu est l'auteur de la justice, et qu'il appartient à lui seul de déterminer l'espèce, la manière et le degré de châtiment que mérite chaque crime (*Amator.*, *Oper. t.* II, *p.* 550, 1124, *edit. Xyland.*).

Le peuple, en général, avait quelque notion de la justice des dieux et des châtiments réservés aux méchants dans l'autre monde. Les poëtes en parlaient suivant l'opinion du peuple. Comme les remords de la conscience produisent naturellement la crainte et l'inquiétude, ils donnèrent occasion à la superstition d'inventer plusieurs moyens d'apaiser les dieux et de regagner leurs bonnes grâces. Les épicuriens prétendaient délivrer les hommes de toutes ces craintes, en niant la Providence, c'est-à-dire en niant que les dieux prissent aucun soin des hommes ni aucune connaissance de leurs actions. Ceux qui admettaient une Providence, ne pouvant se dissimuler que le vice et le crime ne fussent odieux à la Divinité, tâchaient néanmoins de se mettre eux-mêmes et les autres à leur aise, en se faisant une telle idée de la bonté divine, qu'elle fût incompatible avec la justice punitive. Ils disaient donc qu'il était de la nature de Dieu de ne se fâcher de rien et de ne faire mal à personne. Ils délivraient ainsi les hommes de la crainte du châtiment. Quelquefois ils admettaient des peines temporelles; mais quant aux châtiments de la vie à venir, ils les rejetaient entièrement. Cependant ils convenaient que la doctrine de la justice des dieux pouvait être utile aux mœurs dans la société. C'est pourquoi ils se prêtaient souvent aux vues de la politique en s'exprimant sur ce point conformément aux idées du peuple, comme s'ils eussent admis des châtiments réservés aux méchants après la mort. Mais d'autres fois ils traitaient toute crainte de cette espèce, de puérilité et de superstition. Et nous verrons que le peuple lui-même perdit bientôt la crainte de la justice divine. Les hommes avaient donc un grand besoin d'une révélation divine qui leur annonçât ce qu'ils avaient réellement à craindre dans l'autre vie d'un juge, appréciateur équitable de leurs actions. Tel est le grand avantage de l'Evangile : il ne nous a pas seulement révélé le bonheur ineffable dont Dieu couronnera les justes; il nous a appris avec la même certitude quels terribles châtiments sont réservés aux pécheurs obstinés.

CHAPITRE VIII.

Le peuple de la Grèce et de Rome ne croyait plus guère à la doctrine de l'immortalité de l'âme et d'une vie à venir, lorsque Jésus-Christ vint sur la terre. Témoignage de Socrate et de Polybe à l'égard des Grecs. Des Romains. Le peuple perdant de vue la religion de ses ancêtres se moquait des châtiments de l'autre vie. La résurrection des corps inconnue aux philosophes de la Grèce et de Rome.

§ 1. *Le peuple d'Athènes ne croyait guère aux châtiments de l'autre vie, même dès le temps de Socrate.*

Nous avons considéré assez amplement les sentiments des anciens philosophes sur l'immortalité de l'âme et une vie à venir. Nous avons vu qu'au lieu de confirmer et d'établir les anciennes traditions à cet égard, qui s'étaient répandues généralement parmi toutes les nations, ils les affaiblirent et les altérèrent. Tandis qu'ils prétendaient s'élever au-dessus du vulgaire par une sagesse supérieure, ils s'égarèrent, ils égarèrent le peuple, ils détruisirent les principes les plus

(1) Κατεφαίνετο κἂν ἁμάρτημα ἀπάρεστον θεοῖς ὑπαρχον, τοῦτο δὲ ἐστιν ἀσέβημα.

(2) Ἀπάρεστόν τι ποιεῖ θεοῖς. Stob., Eclog. ethic. lib. II. p. 182, edit. Plantin.

(3) Οὔτε χαίρειν θεοὺς οὔτε τὸ ἐναντιον. Plato, Op. p. 81.

importants qui servaient de base à la religion. Plusieurs d'entre eux rejetèrent absolument et ouvertement la doctrine de l'immortalité de l'âme et d'un état futur de récompenses et de peines : ils traitèrent de fables tout ce qu'on disait de l'état des âmes après la mort. D'autres en parlèrent d'une manière douteuse et incertaine : ils variaient jusqu'à se contredire. Tout cela eut mauvais effet sur le peuple, surtout parmi les Grecs, qui prétendaient à la perfection de la sagesse et de la science.

On voit par différents passages du *Phédon* de Platon ce que les Athéniens pensaient sur cet important sujet dès le temps de Socrate. Cébès, un de ses disciples, lui dit que *la doctrine de l'immortalité de l'âme qu'il enseignait, n'avait guère de crédit dans le monde* (1) ; que *la plupart des hommes semblaient persuadés que l'âme périssait comme une souffle léger; qu'elle se dissipait comme un fumée, en un mot, qu'elle s'anéantissait; et qu'il fallait beaucoup de foi pour croire qu'elle continuait d'exister et qu'elle conservait de la force et de l'intelligence après que l'homme était mort.* Socrate venait de dire lui-même que son opinion sur l'immortalité de l'âme n'était pas la plus généralement reçue (2). Simias, autre interlocuteur du même dialogue, nous représente l'opinion contraire, celle de la mortalité de l'âme, comme la plus commune (*ibid.*, *p.* 384, *C*). Socrate répète la même chose : La plupart des hommes, dit-il, pensent que l'âme expire avec le corps, et que la mort met fin à son existence (3).

Il paraît donc que la doctrine de la mortalité de l'âme était la doctrine dominante parmi les Athéniens du temps de Socrate; et l'on sait que les Athéniens surpassaient tous les autres Grecs par la gloire des sciences et l'urbanité des mœurs. Cela fait voir que les représentations des mystères, destinées à conserver la croyance d'une vie future, ne faisaient guère d'impression sur ce peuple, qui témoignait néanmoins une si grande vénération pour ces mystères, qu'il y avait presqu'autant d'initiés que d'hommes dans Athènes. Du reste je n'y vois rien de bien singulier : ces représentations mystérieuses étaient des farces comiques peu propres à convaincre l'esprit. Peut-être que si, dans les mystères, on eût donné au peuple des leçons graves et sérieuses sur l'immortalité de l'âme, sur les récompenses destinées aux hommes vertueux après la mort, et sur les peines préparées pour les méchants, le peuple aurait pu en retirer plus d'utilité que de ces représentations qui frappaient les sens et l'imagination, mais qui étaient absolument incapables d'éclairer l'entendement et d'y porter la conviction. Il ne faut pas croire qu'après Socrate les Athéniens aient pris des sentiments plus orthodoxes; au contraire on vit naître et fleurir dans la suite les cyrénaïques, les cyniques, les stoïciens, et la nombreuse secte des épicuriens, et les différentes sectes des sceptiques, qui nièrent tous l'immortalité de l'âme, ou du moins la représentèrent comme une opinion problématique.

Si quelques Grecs, parmi les gens du peuple, admirent une vie future et une sorte de bonheur réservé pour les bons après la mort, ils avaient des idées si basses et si imparfaites de cette félicité future qu'ils n'en tiraient pas un grand avantage pour les mœurs Quoiqu'ils crussent que le sort des hommes pieux et justes dans l'Elysée fût préférable à celui des méchants dans le Tartare, cependant ils ne le regardaient pas comme un bonheur au-dessus de la condition humaine dans cette vie. Aussi on lit dans l'*Odyssée* d'Homère qu'Ulysse ayant rencontré dans les enfers Achille, qui y jouissait du bonheur dû aux âmes héroïques, celui-ci lui dit qu'il aimerait mieux être un paysan sur la terre, ou même l'esclave d'un paysan, que de posséder un empire chez les morts. On trouve plusieurs autres passages semblables dans Homère, qui ne nous donnent pas une idée fort avantageuse du sort des morts dans l'autre monde, même de ceux qui habitent l'Elysée; quoique ce père des poëtes et Virgile après lui nous représentent quelquefois les champs Elysées comme un séjour très-agréable.

Au commencement du livre III de la *République*, Platon blâme Homère de représenter les âmes désolées et déplorant leur condition dans les enfers. C'est un défaut de politique dans ce poëte, selon lui, parce que de telles peintures ne sont propres qu'à décourager les hommes et à leur faire craindre la mort; et, comme il l'a dit, on ne peut craindre la mort et avoir du courage. Mais l'autorité d'Homère, qui était regardé comme un grand théologien, et comme un homme inspiré, avait beaucoup plus de pouvoir sur l'esprit du peuple, que les sublimes spéculations de Platon, qu'il ne comprenait pas. Dans le dialogue intitulé *Cratyle*, où Platon s'efforce de donner une idée grande et avantageuse du royaume de Pluton, il ne peut pourtant pas s'empêcher de le peindre comme un séjour ténébreux redouté du vulgaire; de sorte que les gens du peuple qui croyaient une vie future, ne la regardaient pas comme un objet d'espérance, mais plutôt de crainte: ce qui fait dire à saint Paul que les païens étaient sans espérance (*Ephes.*, II, 12; I *Thess.*, IV, 13).

Il y a un passage remarquable dans Polybe, où nous voyons que la croyance de la mortalité de l'âme était très-commune tant parmi le beau monde et les gens de façon que chez le peuple. C'était l'opinion à la mode. Cet historien philosophe reproche comme un défaut de politique aux grands hommes et aux magistrats de son temps de n'avoir pas pris plus de soin de conserver le dogme d'une vie à venir, dont il pense qu'ils pouvaient tirer de grands avantages pour la perfection des mœurs et l'avancement de la

(1) [illegible]. Plato, in Phæd., Op. p. 380, G, H, et p. 381, A, edit. Lugdun.

(2) [illegible]. Plato, Op. [illegible]

vertu. Les anciens, dit-il, avaient agi beaucoup plus sagement. Ils avaient pris pour principe de leur législation qu'il y aurait une autre vie après celle-ci, et que les méchants y seraient sévèrement punis de leurs crimes : ils pensaient avec raison qu'il n'y avait que la crainte d'un avenir terrible et inévitable qui pût faire une impression efficace sur le peuple pour le détourner du crime. Aujourd'hui on a d'autres principes ; on rejette inconsidérément les peines d'une autre vie, et l'on s'efforce de délivrer le peuple de cette terreur salutaire. De là vient, continue Polybe, la corruption générale des mœurs dans la Grèce, et le peu d'égards que l'on a pour la foi des promesses et la sainteté du serment (*Hist.*, *l.* VI, *c.* 54, 55). Le savant évêque de Glocester, qui a transcrit ce passage de Polybe en entier, observe que ce grand homme avait bien raison d'attribuer la décadence des Grecs et leur corruption *à un certain libertinage d'esprit qui avait gagné toutes les conditions sans en excepter les plus basses. Chacun se piquait d'être plus sage et plus habile que les anciens ; on rejetait leurs meilleures institutions comme des rêveries : on brisait tous les liens de la religion comme des entraves gênantes et indignes d'un être pensant* (*Divine Légation de Moïse, vol.* II, *l.* III, § 1, *p.* 79-81, 4ᵉ *édit., en anglais*). Mais Polybe parlait en politique lorsqu'il blâmait les magistrats de son temps d'avoir ôté au peuple le frein le plus capable de le contenir, la crainte de la justice des dieux ; et il ne regardait lui-même les châtiments de l'autre vie que comme des fictions utiles que, la politique devait maintenir pour le bien qu'elle en pouvait retirer, et qui étaient philosophiquement fausses. Or je demande quel bien on pouvait raisonnablement attendre d'une doctrine que ceux mêmes qui l'enseignaient ne croyaient pas ?

§ 2. *Des sentiments du peuple romain sur les enfers.*

Polybe, en blâmant les Grecs, donne de grands éloges aux Romains à cause des égards qu'ils avaient témoignés pour la religion, qui, dit-il, a toujours beaucoup d'influence sur les mœurs du peuple. Il faut avouer réellement que dans le bel âge de la république romaine, lorsque les Romains donnèrent au monde l'exemple d'une vertu héroïque, on croyait au dogme de l'autre vie, et surtout aux châtiments que les méchants ont à craindre de la juste colère des dieux. Mais cette doctrine perdit bientôt tout son crédit. Elle fut d'abord négligée, oubliée, et puis méprisée des Romains dans des temps plus éclairés, plus civilisés, et plus corrompus, lorsque Rome fut livrée au vice et au débordement des mœurs. A mesure que la science et la philosophie des Grecs s'introduisit chez les Romains, la croyance des récompenses et des peines de l'autre vie s'affaiblit jusqu'à ce qu'elle se perdit entièrement. Salluste nous a conservé un discours que César prononça publiquement dans une assemblée du sénat, à l'occasion de la conspiration de Catilina, qui fait bien voir que les plus grands hommes de Rome n'admettaient point de vie future. Il déclare ouvertement que « pour ceux qui sont malheureux dans cette vie, la mort est un bien et non un supplice, qu'elle met fin aux misères sans nombre auxquelles l'homme est sujet, et qu'après la mort il n'y a plus ni peine ni plaisir. » *In luctu atque miseriis, mortem ærumnarum requiem, non cruciatum, esse ; eam cuncta mortalium mala dissolvere : ultra neque curæ neque gaudio locum esse* (*De Bello catil.*, *c.* 5). Il est probable que César parle ici suivant l'opinion la plus commune, et celle qu'il supposait la plus conforme aux idées des illustres Romains qu'il haranguait, car il n'était pas de son intérêt de les choquer en contredisant leurs principes (1). Caton, dans sa *Réponse à César*, passe légèrement sur ce que celui-ci avait dit contre la doctrine de l'autre vie. Il se contente d'observer que César ne croyait pas « qu'il y eût des enfers où les méchants, éloignés du séjour fortuné des hommes vertueux, seraient jetés dans un lieu de ténèbres et d'horreur. » *Cæsar bene et composite paulo ante in hoc ordine de vita et morte disseruit, credo, falsa existimans ea quæ de inferis memorantur, diverso itinere malos a bonis loca tetra, inculta, fœda atque formidolosa habere* (*De Bello catil.*, *c.* 52). Cicéron dit, dans sa quatrième harangue contre Catilina (*num.* 4), que « pour contenir les méchants, les anciens avaient imaginé de faire croire au peuple qu'il y avait des châtiments réservés pour les impies dans les enfers ; persuadés que, sans cette crainte d'être punis des dieux après cette vie, la vue des supplices et de la mort n'aurait rien d'assez fort ni d'assez effrayant pour détourner les hommes du vice. » *Itaque ut aliqua in vita formido improbis esset posita, apud inferos ejusmodi quædam illi antiqui supplicia impiis constituta esse voluerunt ; quod videlicet intelligebant, his remotis, non esse mortem ipsam pertimescendam.* On voit que Caton et Cicéron parlent de la doctrine des châtiments de l'autre vie, comme d'une tradition ancienne ; mais ni l'un ni l'autre n'accusent César de fausseté ou d'impiété : ni l'un ni l'autre ne défendent contre lui l'immortalité de l'âme. Caton était un stoïcien rigide : il ne pouvait, dans les principes de sa secte, admettre des châtiments futurs après la mort. Il paraît aussi que Cicéron regardait toute crainte de cette espèce comme une terreur puérile et desti-

(1) Pline le Naturaliste dit que « le sort des hommes après la mort est tel qu'il était avant la naissance ; et que quand nous sommes morts, notre corps et notre âme n'ont pas plus de sentiment qu'ils n'en avaient avant que nous fussions nés. » *Omnibus a supremo die eadem quæ ante primum ; nec magis a morte sensus ullus, aut corporis aut animæ, quam ante natalem.* Il ajoute que « l'opinion de l'immortalité de l'âme est une fiction puérile inventée par le désir de ne jamais cesser d'être. » *Puerilium istud desiderantorum, avidæque nunquam desinere mortalitatis commenta sunt* (*Hist. natural.*, lib. VII, cap. 55). Pline vivait un temps considérable après César : ce qui prouve que l'opinion de la mortalité de l'âme continua d'être en vogue parmi les Romains.

tuée de fondement. Ce que César dit en plein sénat, Cicéron le répéta publiquement dans une assemblée du peuple : ce qu'il n'aurait sûrement pas fait, s'il n'avait pas été convaincu que c'était là l'opinion dominante (*Voy. ci-dessus, c.* VII).

J'ai déjà observé que, dans le premier livre des *Questions Tusculanes*, où il soutient l'immortalité de l'âme, il convient que personne à Rome ne croit aux châtiments de l'autre vie. Au second livre du traité *de la Nature des dieux*, il fait dire à Balbus : « Quelle vieille assez dépourvue de bon sens craint les prodiges que l'on raconte des enfers et que l'on croyait autrefois ? » *Quæ anus tam excors inveniri potest quæ illa quæ quondam credebantur apud inferos portenta extimescat ?* (*De Nat. Deor., l.* II, *c.* 2, *edit. Davis.*) Juvénal, qui, comme les autres poëtes, parle toujours conformément aux opinions populaires, dit à peu près la même chose. Il n'y a, selon lui, que les enfants qui croient à la fable des enfers :

> Esse aliquos manes, et subterranea regna,
> Et Cocytum, et Stygio ranas in gurgite nigras,
> Atque una transire vadum tot millia cymba,
> Nec pueri credunt, nisi qui nondum ære lavantur.
>
> (*Sat.* II, *v.* 149, *seq.*)

Sextus Empiricus dit que l'on croit à la fable des enfers comme à l'existence de Dieu ; que la croyance de l'une est aussi générale que celle de l'autre (*Adversus Physic., l.* VIII, *cap.* 4). Cet adroit sceptique parle ainsi pour affaiblir la preuve de l'existence de la Divinité, tirée du consentement universel des nations. Car tous les témoignages que je viens d'accumuler les uns sur les autres montrent assez que, de son temps, on n'avait pas beaucoup de foi à ce que les poëtes racontaient des enfers.

§ 3. *Des représentations des mystères.*

C'étaient pourtant les fables des poëtes que l'on mettait en action dans les représentations usitées à la célébration des mystères ; et les unes n'avaient pas plus de crédit que les autres chez le peuple. Celse dit que la doctrine des châtiments de l'autre vie était commune aux païens et aux chrétiens ; et qu'elle était enseignée aux uns et aux autres par les prêtres ou mystagogues, c'est-à-dire par ceux qui présidaient aux mystères, et qui étaient chargés d'instruire les personnes qui désiraient de se faire initier. Cependant il convient que, quoique les docteurs chrétiens et les mystagogues païens enseignassent le dogme des châtiments futurs, ils différaient dans la description qu'ils en faisaient. Il s'agissait donc de savoir lesquels avaient raison. Origène décide qu'il est raisonnable de supposer que la vérité était du côté de ceux dont la doctrine faisait assez d'impression sur leurs disciples pour convaincre leur esprit, toucher leur cœur, et leur faire mener une vie conforme à leur croyance. *Les Juifs et les chrétiens*, dit-il, *sont fort touchés de l'espérance des récompenses préparées aux justes et des châtiments réservés aux méchants ; mais que Celse, ou quelque autre, nous montre un seul païen que la crainte des tourments éternels représentés par les mystagogues ait converti et détourné du crime, pour lui faire embrasser une vie plus sainte.* Il pensait donc que les mystères, leur doctrine secrète et leurs représentations ne faisaient pas beaucoup d'impression sur l'esprit des hommes (*Contra Cels., l.* VIII, *p.* 408, 409, *edit. Spencer*). Origène reproche à Celse d'avoir accusé les chrétiens de fausseté, d'avoir dit qu'ils feignaient mille choses terribles de l'autre vie, pour étonner le vulgaire, à l'exemple des mystagogues, qui, dans les bacchanales, faisaient paraître des spectres et des ombres effrayantes (1). C'est-à-dire que Celse convenait sans façon que toutes les représentations des mystères étaient des fictions imaginées pour servir d'épouvantail au peuple, et qui du reste n'étaient point fondées en raison ni en vérité (*Ibid.*, *l.* IV, *p.* 167). C'est aux Grecs, conclut Origène, à nous apprendre si ce qu'on enseignait et représentait dans les mystères était vrai ou faux, croyable ou non ; les chrétiens se bornent à défendre leurs propres doctrines.

Strabon, auteur estimé, qui fleurissait sous Auguste, dit des brachmanes indiens, qu'ils composèrent des fables, à l'imitation de Platon, sur l'immortalité de l'âme, l'état des hommes après la mort et les jugements des enfers : ce qui donne à entendre qu'il regardait toutes ces choses comme de pures fictions (*Lib.* XV). Plutarque, qui vivait un peu après la venue de notre Sauveur, dit que la plupart des hommes étaient très-disposés à admettre la trompeuse et vaine espérance de l'immortalité, sans craindre les châtiments des enfers (2). Il y a bien peu de gens, dit-il ailleurs, qui soient affectés de cette crainte : tout ce qu'on en dit est un conte fait à plaisir dont les nourrices bercent les enfants (*Ibid.*, *p.* 1105, B). Ce philosophe tient partout le même langage. Il convient quelquefois que, cette vie étant un combat, une course où l'on dispute le prix, il y aura après la mort des récompenses pour ceux qui auront rempli glorieusement leur carrière, et des châtiments pour les autres ; *mais*, ajoute-t-il, *quelles que soient ces récompenses ou ces peines, nous ne devons guère nous en inquiéter, nous qui vivons ; il est même assez inutile que nous les croyions, puisque nous ignorons en quoi elles consistent.* Cette manière licencieuse de s'exprimer sur un sujet religieux fait bien voir le peu de cas que l'on faisait alors de la doctrine de l'autre vie, et combien les choses de l'autre monde touchaient peu les hommes de celui-ci. En effet, pourvu que l'on fût religieux envers les faux dieux, qu'on les honorât suivant les rites prescrits par les lois, on passait pour un homme pieux, quoique l'on ne crût pas une

(1) Τὰ φασματα καὶ δείματα.

(2) [illegible] Plutarch., Op. t. II, p. 1104 edit. Xylandr.

vie à venir. Telle était l'imperfection de la théologie païenne. Mais dès que les païens se convertissaient, on voyait un merveilleux changement en eux à cet égard comme à plusieurs autres : ils étaient fermement convaincus d'un état futur de récompenses pour les bons et de châtiments pour les méchants : conviction que n'avaient pu opérer ni les représentations des mystères ni les leçons des philosophes.

§ 4. *Morale des poëtes.*

Je n'ai guère parlé des écrits des poëtes. On y trouve pourtant un assez grand nombre de passages qui supposent la doctrine d'un état futur de récompenses et de peines. Souvent la poésie en a tiré des peintures frappantes et sublimes. Cependant les poëtes parlent aussi quelquefois comme si l'âme s'éteignait avec le corps et que la mort mît fin à l'existence totale de l'homme. Plutarque, dans son livre *de la Consolation*, adressé à Apollonius, cite un passage d'un ancien poëte grec, qui dit que les morts ne sont sensibles ni au chagrin, ni à la douleur (1); et un autre qui nous représente l'homme mort réduit au même état où il était avant que de naître (*Oper.*, *p.* 109, F). Stobée attribue le premier passage à Eschyle. On en trouve plusieurs de la même espèce dans Epicharme, dans Sophocle, Euripide et Astydamas. On peut en voir quelques-uns dans le commentaire du docteur Whitby sur la seconde Epître de saint Paul à Timothée, chap. I, *p.* 10.

Quant aux poëtes romains, Lucrèce mérite le premier rang. Il embellit le système d'Epicure des charmes de la poésie, comme s'il eût craint qu'il ne fût pas assez séduisant de lui-même. Il employa tout un livre de son poëme à prouver que l'âme mourait avec le corps. Il s'en explique ouvertement : son but est de délivrer les hommes des liens de la religion et des terreurs de l'avenir. On sait qu'un précepte de la morale épicurienne adopté par les poëtes grecs et romains et souvent répété dans leurs écrits était celui-ci : *Buvons et mangeons, demain nous ne serons plus.* La brièveté de la vie était, selon eux, un motif pour en tirer le meilleur parti possible en la consacrant au plaisir. La mort, qui la terminait, en était un second motif, parce qu'elle mettait fin à l'existence de l'homme. On pourrait citer à cette occasion plusieurs passages de Straton et de quelques autres Grecs. Je les omets pour venir aux Romains. Catulle dit :

> Vivamus, mea Lesbia, atque amemus...
> Soles occidere et redire possunt :
> Nobis cum semel occidit brevis lux,
> Nox est perpetua una dormienda.

Horace exprime la même pensée avec autant d'élégance dans ces vers :

> Vitæ summa brevis spem nos vetat
> Inchoare longam ;
> Jam te premet nox fabulæque manes.
> (*Odar. lib.* I, *od.* 4.)

Et ailleurs :

> ... Sapias : vina liques; et spatio brevi
> Spem longam reseces : dum loquimur, fugerit invida
> Ætas, carpe diem, quam minimum credula postero.
> (*Ibid.*, *od.* 10.)

> Ne flattons point nos cœurs d'une vaine espérance.
> Du sein de l'Océan le soleil va sortir.
> L'ombre fuit, nous vivons ; hâtons-nous de saisir
> Les instants du jour qui commence;
> Nous ne vivons que pour jouir. »

Perse tient le même langage.

> Indulge genio : carpamus dulcia : nostrum est
> Quod vivis : cinis et manes et fabula fies.
> (*Sat.* 5.)

Sénèque, le tragique, développe la même pensée dans les vers suivants où il traite de fable tout ce que l'on dit de l'autre vie :

> Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil,
> Velocis spatii meta novissima.
> Spem ponant avidi, solliciti metum.
> Quæris quo jaceas post obitum loco ?
> Quo non nata jacent.....
> Tempus nos avidum devorat et chaos.
> Mors individua est noxia corpori,
> Nec parcens animæ. Tænara et aspero
> Regnum sub Domino, limen et obsidens
> Custos non facili Cerberus ostio :
> Rumores vacui, verbaque inania
> Et par sollicito fabula somnio.
> (*Troad.*, *v.* 395.)

§ 5. *De la résurrection des corps.*

Le dogme de la résurrection des corps était trop sublime pour la raison. On conçoit aisément que ni les philosophes ni le peuple n'en eurent jamais aucune notion. Lorsque saint Paul prêcha aux Athéniens la résurrection des morts, ils se moquèrent de lui, et traitèrent avec mépris une doctrine étrange dont ils n'avaient jamais ouï parler auparavant (*Act.*, XVII, 18, 20, 32). Les épicuriens et les stoïciens regardaient la résurrection des morts comme une chose absurde et impossible. Les autres philosophes n'en avaient pas une idée plus avantageuse. Les pythagoriciens et les platoniciens, les plus ardents défenseurs de l'immortalité de l'âme, avaient peine à croire que les corps reprissent leur première forme : aussi ils rejetaient cette opinion avec mépris. Ils y étaient obligés par les principes de leur philosophie : car le corps n'était selon eux qu'une prison dans laquelle l'âme expiait les fautes d'un état qui avait précédé cette vie mortelle ; et le bonheur de l'âme consistait à être délivrée de cette enveloppe de chair qui la tenait captive. Ainsi, quand même la résurrection du corps eût été possible, elle n'était pas à désirer pour le bien de l'âme. Celse l'appelle une espérance plus digne des insectes que des hommes, une

(1) Ἀλγο, γαρ ὄντως οὐδὲν ἅπτεται νεκροῦ.

chose abominable, une chimère, une impossibilité, que Dieu ne peut ni ne veut effectuer, parce qu'elle est basse et contraire à la nature (*Origen. contra Cels., l.* V, *p.* 240). J'observerai pourtant que les derniers platoniciens et pythagoriciens, qui fleurirent après la naissance du christianisme, supposèrent que les âmes, purifiées après la mort des souillures qu'elles avaient contractées pendant la vie présente, prenaient un corps brillant, subtil et divin, fort ressemblant à la description que saint Paul fait des corps glorieux avec lesquels les saints ressusciteront : ce qui prouve qu'ils adoptaient quelquefois des notions prises de l'Evangile, quoiqu'ils fussent ennemis déclarés du christianisme, et qu'ils niassent même qu'ils lui fussent redevables d'aucun de leurs principes. Voyez sur ce point le commentaire du docteur Whitby sur la première Epître aux Corinthiens, chap. XV, 44.

On a cru apercevoir quelque notion de la résurrection des corps chez les anciens Perses. On s'est fondé sur un passage de Diogène Laërce, où il dit que les mages pensaient que les hommes revivraient et qu'ils seraient immortels (*De Vit. philos., in proœmiò*, § 9). Il se pourrait que le dogme de la résurrection du corps, faisant partie de celui de l'immortalité de l'âme, fût un article de l'ancienne tradition qui remontait jusqu'au premier âge du monde. Les Juifs l'admirent longtemps avant Jésus-Christ. On en a une preuve incontestable dans ce qui est écrit d'Eléazar et de la mère et de ses sept enfants qui furent mis à mort pour leur religion pendant la persécution d'Antiochus Epiphane. Cette mère généreuse encourageait ses enfants à souffrir constamment les cruels supplices qu'on leur faisait endurer, en leur faisant espérer que Dieu les ressusciterait (*Machab.*, VI, VII); et il est probable que l'auteur de l'Epître aux Hébreux avait ces pieux martyrs en vue, lorsque, parlant des saints personnages de l'Ancien Testament qui avaient été mis à mort pour la cause de la religion, il dit que n'ayant point encore reçu leur délivrance, ils obtiendraient une meilleure résurrection (*Héb.*, XI, 35). Il paraît par plusieurs passages du Nouveau Testament que le dogme de la résurrection des corps était assez généralement reçu des Juifs, au temps de la première publication de l'Evangile, excepté des saducéens, qui pour cela étaient fort décriés chez le peuple. Il faut convenir aussi que la notion de cette résurrection était très-grossière chez les Juifs les plus orthodoxes. On en juge par les objections des saducéens, auxquelles ils ne savaient que répondre jusqu'à ce que Jésus-Christ vînt élever et rectifier leurs idées sur un point si important.

Si donc nous supposons que la notion de la résurrection des corps fut communiquée au genre humain, par une révélation extraordinaire, dès le commencement du monde, il est visible qu'elle se corrompit et s'obscurcit bientôt, ainsi que les autres articles de la religion primitive. Des savants de la première classe ont cru voir une corruption de cette doctrine dans l'opinion de la transmigration des âmes, qui fut si généralement reçue des nations et qui fit oublier aux hommes l'ancienne tradition d'où elle tirait son origine.

§ 6. *Corruption du dogme de la résurrection des corps.*

Peut-être doit-on aussi attribuer à la corruption du dogme de la résurrection des corps les fausses idées de la vie future que l'on trouve chez quelques peuples. Il y en a qui croient que l'on passe de cette vie dans une autre qui lui est semblable en tout, que l'on y a le même corps, les mêmes facultés avec les mêmes inclinations, que l'on y essuie les mêmes événements et les mêmes plaisirs : ce qui a donné lieu à des coutumes bizarres et même barbares. Chez les anciens Danois, lorsqu'un homme mourait, ses femmes, ses esclaves, ses sujets ou ses amis, se tuaient, pour accompagner dans l'autre monde celui qu'ils aimaient et respectaient dans celui-ci (*Voy. Bartholin, Antiquités danoises*). Cette coutume n'est point encore abolie au Japon, à Macassar et dans d'autres endroits où cette partie de mort se répète fréquemment. On prétend qu'en Guinée, lorsque le roi meurt, plusieurs de ses officiers sont mis à mort, et leurs cendres mêlées à celles de leur maître, afin qu'ils aillent vivre avec lui dans l'autre monde (*Histoire des établissements anglais en Guinée, p.* 22, *en anglais*). Ç'a été longtemps la coutume aux Indes orientales, que les femmes se tuaient à la mort de leur mari, afin de l'accompagner dans l'autre vie. Qu'elles l'aimassent ou qu'elles le haïssent, l'honneur les y obligeait, et elles préféraient l'honneur à la vie. En 1710 (cet exemple est récent) à la mort du prince de Morava sur la côte de Coromandel, qui mourut à l'âge de quatre-vingts ans, ses femmes, au nombre de quarante-sept, le suivirent dans l'autre monde, un seul bûcher consuma leurs corps (1). On assure aussi qu'en Amérique, lorsqu'il meurt un cacique, les principaux officiers, domestiques de sa maison, hommes et femmes, se tuent pour aller le servir dans l'autre monde, et que dans la crainte d'y manquer de provisions, on brûle avec leurs corps une quantité de maïs et d'autres provisions (*Recueil des Voyages, par Perrier, p.* 194). Les disciples de Foé, philosophe de la Chine, ont une autre coutume. Lorsque deux amants rencontrent un obstacle insurmontable à leur union, ils se tuent pour s'aller marier dans l'autre monde où ils espèrent ne pas trouver la même difficulté (2).

M. de Montesquieu, qui rapporte quelques-unes de ces coutumes, est d'avis qu'*elles émanent moins directement du dogme de l'immortalité de l'âme, que de celui de la résurrection des corps; d'où l'on a tiré cette conséquence : qu'après la mort un même individu aurait les mêmes besoins, les mêmes sentiments, les mêmes*

(1) On trouve un détail de ce fait dans une lettre du P. Martin au P. Villette, tous missionnaires dans ce pays.

(2) Voyez l'ouvrage d'un philosophe chinois, dans *l'Histoire de la Chine* du P. du Halde, tom. III, p. 52.

passions. Je crois bien qu'elles ont pu être occasionnées par un abus de la doctrine de la résurrection des corps. Mais il ne s'ensuit pas qu'ils crussent que l'homme ressusciterait avec le même corps, quoiqu'ils fussent probablement portés à penser que l'âme reprendrait un corps humain, de la même espèce que son ancien corps, où elle aurait les mêmes besoins, les mêmes sentiments et les mêmes passions, les mêmes désirs et les mêmes plaisirs. La réflexion que M. de Montesquieu fait à cette occasion est très-judicieuse. *Ce n'est pas assez pour une religion*, dit ce grand homme, *d'établir un dogme : il faut encore qu'elle le dirige. C'est ce qu'a fait admirablement bien la religion chrétienne, à l'égard des dogmes dont nous parlons : elle nous fait espérer un état que nous croyons, non pas un état que nous sentions ou que nous connaissions : tout, jusqu'à la résurrection des corps, nous mène à des idées spirituelles* (*Esprit des lois, liv.* XXIV, *c.* 19). O combien notre divin Sauveur et ses apôtres, qui écrivaient sous la direction de l'Esprit-Saint, ont prévenu les abus que l'on aurait pu faire de la doctrine de la résurrection des corps, par les idées sublimes et spirituelles qu'ils nous en ont données ! On peut s'en convaincre en considérant avec impartialité la manière dont Jésus-Christ en parle lui-même en plusieurs endroits de l'Evangile, surtout dans l'Evangile selon saint Luc, chapitre XX, 35, 36; et ce que saint Paul dit dans sa première Epître aux Corinthiens, chapitre XV, depuis le verset 42 jusqu'à la fin, et dans la première Epître aux Thessaloniciens, chap. IV, 13-18.

CHAPITRE IX.

Jésus-Christ a mis le dogme de l'immortalité de l'âme et de la vie à venir dans le plus grand jour. Il nous a donné les plus fortes assurances du bonheur éternel préparé aux bons dans l'autre vie, et nous a révélé les choses les plus consolantes et les plus merveilleuses concernant la nature et la grandeur de ce bonheur. L'Evangile contient aussi les déclarations les plus expresses des châtiments réservés aux méchants dans la vie future. Nécessité et importance de cette partie de la révélation chrétienne.

§ 1. *Résultat des chapitres précédents.*

Il résulte de ce que j'ai dit jusqu'ici de l'état de la religion dans le paganisme par rapport à la croyance de l'immortalité de l'âme et d'une vie à venir, heureuse pour les bons et malheureuse pour les méchants ; il résulte, dis-je, que la notion de ce dogme remonte jusqu'à la plus haute antiquité, et bien au delà des âges du savoir et de la philosophie ; que les plus célèbres auteurs païens la regardaient comme une ancienne tradition dont l'origine était divine ; que dans la suite des temps elle s'altéra par les fables et les fictions dont les poëtes et les mythologistes, aussi bien que les législateurs et les magistrats civils, la surchargèrent, les uns pour l'accommoder aux idées grossières du peuple, les autres pour la faire servir à leurs desseins politiques, et à ce qu'ils appelaient l'intérêt de la société et du gouvernement ; qu'ensuite, lorsque la philosophie étendit son empire sur les esprits, les sages, qui se vantaient d'une pénétration au-dessus du vulgaire, qui faisaient profession d'examiner tout suivant les règles de la logique la plus exacte, et suivant les seules lumières de la raison, achevèrent de corrompre cette ancienne tradition : la plupart d'entre eux rejetèrent entièrement l'opinion de l'immortalité de l'âme et d'un état futur de récompenses et de peines. Ceux qui faisaient profession de l'admettre, ce que firent les pythagoriciens et les platoniciens, se trompèrent dans les principes sur lesquels ils s'efforcèrent de l'établir, vice essentiel qui empêcha tout l'effet de leur doctrine. On vit les plus hardis et les plus zélés défenseurs du dogme de l'autre vie se démentir dans les occasions les plus importantes, et se réfuter eux-mêmes : contradiction étrange et d'une conséquence pernicieuse pour la cause de la vérité. Ceux qui y croyaient réellement et sincèrement étaient encore bien éloignés d'une conviction pleine et entière, et ils ne pouvaient cacher leurs doutes. Tout cela faisait que le peu de foi que l'on avait sur cet article important, était d'un bien petit secours pour la perfection des mœurs et l'avancement de la vertu parmi les hommes. Si quelques philosophes s'exprimèrent en termes grands et sublimes sur le bonheur futur, ce bonheur n'était réservé qu'aux âmes privilégiées des législateurs, des héros, des sages et des grands hommes d'une trempe supérieure qui s'étaient illustrés par les services signalés qu'ils avaient rendus au public pendant la paix ou dans la guerre. Quant aux châtiments de l'autre vie, quoique l'on en sentît l'utilité pour réprimer le vice chez le peuple, personne n'y croyait. On se fit des idées de la bonté divine qui les rendaient incompatibles avec sa nature. Toute crainte à cet égard était réputée vaine, puérile et superstitieuse.

Voilà un rapport fidèle des sentiments des anciens philosophes, surtout des Grecs et des Romains, sur l'immortalité de l'âme et la vie future. Il est fort au-dessous de la réputation de ces sages païens : il n'en est pas moins vrai. Quoiqu'il restât encore parmi le peuple quelques traces des anciennes traditions concernant un état futur de récompenses pour les bons et de peines pour les méchants, elles étaient si faibles qu'elles n'avaient plus aucune sorte d'influence, même sur le vulgaire, lorsque Jésus-Christ parut dans le monde pour l'instruire et le réformer.

La doctrine d'une vie à venir était un article de la religion des anciens patriarches de la nation juive. Nous avons sur cela le témoignage de Jésus-Christ et de l'auteur sacré de l'Epître aux Hébreux (*Matth.*, XXII, 29, 31, 32 ; *Héb.*, XI, 9, 10, 13, 15, 16). Quoique les promesses de la loi mosaïque, prises à la lettre, ne parlent point d'un bonheur futur, il me semble très-probable, pour plu-

sieurs bonnes raisons, que les Juifs croyaient une vie à venir (*Voy. ci-dessus, chap.* II, *à la fin*). Mais leurs notions sur ce point étaient fort obscures; et il y avait parmi eux une secte très-considérable, au temps de Jésus-Christ, qui faisait profession d'être fort attachée à la loi de Moïse, et qui niait l'immortalité de l'âme; et quoique le corps de la nation crût la résurrection des corps et un bonheur futur après la mort, la plupart d'entre eux n'en avaient que des idées imparfaites et grossières, bien au-dessous de la réalité.

§ 2. *Certitude de la vie à venir suivant la doctrine évangélique.*

Ce fut dans ces circonstances que Dieu, dont la sagesse et la bonté sont infinies, accorda au genre humain une nouvelle révélation. Il fit connaître aux hommes de la manière la plus évidente ses glorieuses perfections et surtout sa providence. Il leur apprit comment il voulait être adoré à l'exclusion des divinités païennes. Il leur donna une loi parfaite, un corps complet de morale, qui contient tous les devoirs de l'homme; et pour les encourager plus efficacement à la pratique de la vertu, il leur donna une assurance pleine et entière que les fidèles observateurs de sa loi jouiraient dans l'autre vie d'un bonheur éternel. Ce ne sont point ici de simples inductions, qui, quelque justes et légitimes qu'elles pussent être, laisseraient des doutes dans l'esprit : ce sont des déclarations expresses, conçues dans les termes les plus clairs, les plus forts et les plus propres à opérer une entière conviction. Elles sont répétées presque à chaque page dans le Nouveau Testament. Les hommes vertueux y trouvent les assurances les plus fortes de l'éternité glorieuse qui leur est préparée pour prix de leur vertu, tout imparfaite qu'elle est, suivant la condition humaine. L'Evangile élève nos pensées, nos affections et nos espérances au-dessus de la sphère de ce monde périssable et des biens fragiles qu'il contient, pour nous faire envisager un bonheur céleste et spirituel, comme un héritage qui nous est destiné, et nous porter à le mériter par une conduite vertueuse. Tel est le caractère glorieux de la religion de Jésus-Christ. Nous avons sur la vie à venir toute la certitude que nous pouvons raisonnablement désirer, jusqu'à ce que, délivrés des liens de ce corps mortel, nous allions jouir de ce bonheur ineffable dans la compagnie des saints. Nous en avons pour garant la parole expresse de Dieu; et cette promesse nous a été apportée du ciel par l'envoyé le plus illustre et le plus digne d'être cru, par le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité, sorti du sein de l'Eternel pour le manifester à nos yeux, et qui est justement appelé Amen, le témoin fidèle et vrai (1). Tous les témoignages que le ciel rendit à l'authenticité de sa divine mission, lesquels ne laissent rien à désirer (*Voy. le dernier chap. de la seconde partie de cet ouvrage*), peuvent être regardés avec raison comme des preuves sans réplique de la vérité de la doctrine qu'il annonça au nom de son Père, et surtout du dogme consolant de la vie éternelle, qui était l'objet principal de la nouvelle révélation, dont il était le ministre auguste. Car Jésus-Christ s'est fait homme pour opérer notre rédemption et notre salut. Son témoignage est donc celui de Dieu même. *Je n'ai point parlé moi-même*, dit ce divin Sauveur, *mais le Père, qui m'a envoyé, m'a prescrit ce que je devais dire et enseigner; et je sais qu'il m'a commandé d'annoncer la vie éternelle* (*Jean*, XII, 49).

Mais la preuve la plus glorieuse de sa divine mission en général, et en particulier de ce qu'il enseigna touchant la résurrection des morts et la vie à venir, c'est sans contredit sa résurrection, arrivée suivant toutes les circonstances qu'il avait prévues et prédites. *Il se montra lui-même en vie après sa passion, à ses apôtres et à d'autres témoins irréprochables, par plusieurs preuves infaillibles : ils le virent pendant quarante jours et il leur parla du royaume de Dieu* (*Act.*, I, 3). Et pour preuve ultérieure de sa résurrection et de son exaltation, il leur envoya d'en haut son Esprit-Saint, comme il le leur avait promis; cet Esprit les remplit de force et d'autres dons extraordinaires, qui les rendirent capables de prêcher l'Evangile aux nations au nom d'un Dieu crucifié et ressuscité. *Dieu leur rendit témoignage par des signes et des prodiges, par divers miracles et par des dons de l'Esprit-Saint, selon qu'il le jugeait convenable à sa gloire et à la publication de l'Evangile* (*Héb.*, II, 4). La vie éternelle était le principal article de la doctrine qu'ils prêchaient. *Souvenez-vous*, dit saint Jean, *que Dieu nous a donné la vie éternelle : et cette vie est dans son Fils* (I *Jean*, V, 11).

§ 3. *Du bonheur de l'autre vie.*

Jésus-Christ ne nous a pas seulement donné les plus fortes assurances de la vie future, il y a joint encore des éclaircissements sur la nature et la grandeur de la félicité qui nous est préparée : éclaircissements infiniment au-dessus de tout ce que la raison et la philosophie avaient pu en apprendre jusqu'alors.

Le bonheur de l'autre vie ne nous est pas représenté, dans l'Evangile, comme un simple état de repos, une exemption absolue de tous les maux du corps et de toutes les peines d'esprit auxquels nous sommes sujets (*Héb.*, IV, 9; *Apoc.*, XXI, 4); mais comme un état où, élevés à la perfection de notre nature, nous posséderons tous les biens nécessaires pour rendre notre félicité complète : *Les âmes*

(1) *Jean*, I, 14, 18; *Apoc.*, III, 14. Ce qui ajoute plus de force à ce témoignage, c'est que Jésus-Christ, qui est venu annoncer aux hommes le royaume céleste, en est aussi le dispensateur, parce qu'il est à lui, l'ayant acquis au prix de son sang pour en faire part à ceux qui accomplirent la loi. Epître aux Hébreux, chap. 5, v. 9. Evangile de saint Jean, chap. 6, 10, 17.

des justes seront élevées à la perfection (*Héb.*, XII, 23). Leur entendement, éclairé d'un rayon de l'intelligence divine, possédera des connaissances surnaturelles. *Ici-bas*, dit saint Paul, *nous ne connaissons rien qu'en partie; mais lorsque ce qui est parfait sera venu, ces connaissances partielles et imparfaites n'auront plus lieu* (I *Cor.*, XIII, 9-11). Cet apôtre observe que nos connaissances imparfaites dans cette vie ne sont que l'enfance de la raison, ou comme les idées informes d'un enfant qui balbutie, comparées à la force de jugement qui caractérise les hommes consommés dans les sciences. Mais ce qui mérite le plus notre attention, c'est que les âmes des justes seront élevées à la perfection de la sainteté, de la bonté et de la pureté, ce qui est le plus haut degré de gloire et d'excellence dont la nature raisonnable soit capable. Les corps aussi atteindront toute la perfection qui leur convient. L'homme est un être composé d'une âme et d'un corps. L'âme est sans contredit la portion la plus noble de l'homme; mais elle n'est pas l'homme tout entier. L'homme ne pourrait pas être dit ni heureux, ni parfait, si le corps, qui a toujours été une partie de l'homme, ne partageait pas son bonheur et sa perfection. Puisqu'il a partagé ses maux et ses misères sur la terre, il doit avoir part à sa récompense dans l'autre monde. Ainsi la vie éternelle, en tant qu'elle désigne le bonheur de l'homme, ne comprend pas seulement l'immortalité de l'âme, séparée du corps, mais aussi la résurrection des corps, et l'existence immortelle de tout l'homme, âme et corps unis ensemble dans un état de félicité et de perfection. C'est ce dont Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a donné l'assurance la plus complète et la plus satisfaisante.

Les Juifs, comme je viens de l'observer, croyaient assez généralement la résurrection du corps, au temps de notre Sauveur; mais leurs notions sur ce point essentiel étaient fort grossières. C'est pourquoi Jésus-Christ saisit l'occasion de détruire leurs préjugés et d'y substituer des idées plus justes et plus sublimes. En répondant aux objections des saducéens, il déclare que *les enfants de ce monde épousent et sont épousés, mais que ceux qui seront jugés dignes d'être admis dans le monde à venir et de ressusciter des morts, n'épouseront point et ne seront point épousés, et qu'ils ne mourront plus; car ils seront semblables aux anges; ils seront les enfants de Dieu, étant les enfants de la résurrection* (*Luc*, XX, 34-36). Dans une autre circonstance, il nous peint la splendeur éclatante des corps glorieux par cette belle comparaison : *Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume du Père* (*Matth.*, XIII, 43). Ainsi l'apôtre saint Paul, parlant de la différence qu'il y a entre nos corps dans l'état présent et ce qu'ils seront après la résurrection, dit : *Ce qui était corruptible, ressuscitera incorruptible; ce qui était vil deviendra glorieux; ce qui était faible sera revêtu de force; ce qui était une chair grossière et animale sera un corps spirituel* ....(I *Cor*, XV, 42-44). *Cet être corruptible sera mis dans un état où il ne craindra plus la corruption : cet être mortel obtiendra l'immortalité; et lorsque cet être corruptible sera devenu incorruptible, et que cet être mortel sera devenu immortel, alors sera accompli ce qui est écrit, La mort vaincue a rendu sa proie* (*Ibid.*, 53, 54). Le même apôtre nous assure que *Jésus-Christ changera notre corps vil et mortel, et le rendra semblable à son corps glorieux, par une divine transformation en vertu de laquelle il peut changer toutes choses en lui-même* (*Philipp.*, III, 21).

Pour donner une plus haute idée du bonheur préparé aux justes dans le ciel, la demeure qu'ils habiteront nous est représentée comme un lieu glorieux et délicieux. Elle est comparée à ce qu'il y a de plus brillant, de plus grand et de plus magnifique sur la terre. Mais de peur que l'on ne donne un sens trop grossier à ces métaphores, et pour faire voir combien le monde spirituel est au-dessus de la gloire de ce monde temporel, il est dit qu'il n'a besoin ni de soleil ni de lune pour l'éclairer, *parce qu'il est tout éclatant de la gloire de Dieu, et que l'Agneau* (c'est-à-dire notre divin Rédempteur) *en est la lumière* (*Apoc.*, XXI, 22, 23).

Il est dit, de plus, que les saints, placés dans ce lieu de délices, y auront des occupations et des agréments convenables à la perfection de leur nature : ils seront admis dans la compagnie des anges bienheureux, dans la société des intelligences sublimes et parfaites, dans l'église ou l'assemblée générale des premiers-nés dont les noms sont écrits au ciel (*Héb.*, XII, 22-24). Là, unis par les nœuds sacrés de l'amitié et de la concorde, ils ne cesseront de goûter un bonheur ineffable.

Nos espérances vont encore bien plus loin. L'Evangile nous assure que nous serons admis à la vision béatifique et à la jouissance de Dieu même. *Bienheureux sont ceux qui ont le cœur pur*, dit notre Sauveur, *car ils verront Dieu* (*Matth.*, V, 8)! Quoique nous ne puissions pas dire absolument ce que l'on doit entendre par cette expression émanée de la bouche même de Jésus-Christ, *ils verront Dieu*, nous sommes sûrs pourtant qu'elle signifie au moins que nous aurons une connaissance plus claire et plus immédiate de Dieu et de ses perfections, que nous ne pouvons en avoir ici-bas. *A présent*, dit saint Paul, *nous ne voyons qu'au travers d'un verre obscur; mais alors nous verrons face à face. A présent je connais en partie; mais alors je connaîtrai aussi parfaitement que je suis connu* (I *Cor.*, XIII, 12). Cette vision béatifique nous remplira de la plus grande satisfaction et opérera dans nous un heureux changement. *Nous serons comme lui, car nous le verrons comme il est. ... Nous verrons sa face: nous contemplerons sa justice, et nous serons remplis de satisfaction en voyant son image* (I *Jean*, III, 2; *Ps.* XVI, 11; *Ps.* XVII, 15).

Une autre partie également agréable de la félicité céleste sera d'être avec Jésus-Christ, notre divin Sauveur, qui nous a aimés jusqu'à se faire semblable à nous, qui nous a

rachetés au prix de son sang, le chef de notre salut, chargé par la sagesse et la bonté divines de choisir au Père céleste des enfants de toute tribu, de toute langue, de toute famille, de toute nation, et de les faire entrer dans sa gloire. Nous nous réjouirons dans lui et dans les trésors de son amour. Nous contemplerons sa gloire avec un plaisir ineffable, et nous la partagerons (*Jean*, XIV, 3; XVII, 24; *Apoc.*, III, 21).

Qu'il est grand, qu'il est beau, qu'il est sublime, ce bonheur que l'Evangile promet aux justes dans le ciel! C'est un état de splendeur, de gloire, de bénédiction et de joie, un état de pureté et de sainteté parfaite. Quoique le bonheur des saints dans le ciel nous soit quelquefois représenté sous des images et par des comparaisons tirées des choses sensibles, il n'y entre pourtant rien qui choque les règles de la pureté la plus stricte. Les plaisirs des sens et les délices impures du paradis de Mahomet, fictions voluptueuses imaginées pour plaire à ceux qui mettent leur bonheur dans la satisfaction des appétits du corps, n'entrent point dans la description que l'Evangile fait de la vie des saints dans le ciel. *C'est une félicité préparée pour les âmes pures ... C'est l'héritage glorieux des saints ou de ceux qui sont sanctifiés* (*Matth.*, V, 8; *Coloss.*, I, 12; *Act.*, XXVI, 18). ... *L'on n'y épouse point et l'on n'y est point épousé. Dieu donnera la vie éternelle à ceux qui, par de bonnes actions, auront cherché constamment et courageusement la gloire, l'honneur et l'immortalité* (*Rom.*, II, 7)..... *Quiconque n'est pas saint ne verra point le Seigneur* (*Héb.*, XII, 14). *Il n'entrera rien d'impur dans la Jérusalem céleste. Ceux qui sont souillés de vices et de mensonges n'y entreront point non plus* (*Apoc.*, VII, 15; XXII, 3; *Conf. Ps.* CIII, 20, 21; *Matth.*, VI, 10). Toutes les occupations des saints, tous leurs amusements seront purs et saints. Les âmes bienheureuses seront sans cesse occupées à louer et servir Dieu et à faire sa volonté.

Enfin, ce qui achève de compléter ce bonheur, c'est qu'il sera inaltérable dans sa nature et éternel dans sa durée : c'est pourquoi il est appelé la vie éternelle. Ceux qui seront en possession de ce bonheur céleste, confirmés en grâce, ne craindront plus les hasards d'un nouvel état de probation. Leur bonheur sera inaltérable et inamissible, étant fondé sur la volonté immuable de Dieu, qui les maintiendra pendant toute l'éternité dans la vie sainte et heureuse à laquelle il les avait appelés.

§ 4. *Résurrection des corps.*

Le bonheur des âmes pures et saintes commence immédiatement après leur sortie du corps. Mais elles n'en goûtent alors que le premier degré. Cependant elles commencent dès lors à jouir du fruit de leurs bonnes actions et des mérites de Jésus-Christ. C'est ce qu'on peut prouver par plusieurs passages du Nouveau Testament. Notre Sauveur dit, en parlant de Lazare, qu'*il mourut et qu'il fut porté par les anges dans le sein d'Abraham* (*Luc*, XVI, 22). Jésus expirant sur la croix, promit au larron pénitent qu'*il serait ce jour-là même avec lui dans le paradis* (*Ibid.*, XXIII, 46). Saint Etienne mourant prie le Seigneur de *recevoir son esprit*, c'est-à-dire de le faire entrer avec lui dans la gloire bienheureuse (*Act.*, VII, 49). Saint Paul dit de lui-même: « Je désire de quitter ce monde et d'être avec Jésus-Christ. » *Cupio dissolvi et esse cum Christo* (*Philip.*, I, 23). Il espérait donc être avec Jésus-Christ aussitôt qu'il quitterait ce monde, c'est-à-dire immédiatement après sa mort. *Tandis que nous habitons dans un corps mortel*, dit ce grand apôtre, *nous sommes absents de Jésus-Christ; mais nous espérons et nous désirons d'être absents de ce corps pour aller jouir de la présence de notre divin Seigneur* (II *Cor.*, V, 6-8). Saint Paul, parlant ici en son nom et au nom de tous les chrétiens, donne à entendre que les âmes des justes, absentes de leur corps, c'est-à-dire dans le temps qu'elles en restent séparées et avant qu'elles lui soient réunies à la résurrection, jouissent de la présence de Jésus-Christ d'une telle manière que la communication la plus intime qu'elles puissent avoir avec lui dans cette vie, ne peut être regardée, en comparaison de l'autre, que comme une absence. Cependant ce ne sera qu'à la résurrection générale des corps, que le bonheur des saints sera complet et parfait. Au glorieux avénement de Jésus-Christ les morts ressusciteront, et les justes seront élevés à la perfection de leur nature. Il y a quelque chose de grand et de sublime dans la description que nous fait l'Ecriture sainte de ce jour glorieux, auquel les saints seront mis en possession de l'héritage céleste pour en jouir pendant toute l'éternité.

Quand on considère avec impartialité les grandes lumières que la révélation chrétienne a répandues sur le dogme de l'éternité bienheureuse, on ne peut s'empêcher d'être pénétré des sentiments de la reconnaissance la plus vive et la plus sincère envers la bonté divine qui nous a communiqué ces glorieuses connaissances. Il n'y a rien qui ne soit digne de Dieu et que la saine raison n'approuve, quoique d'elle-même elle ne fût pas capable de parvenir à une découverte si sublime. Des hommes d'une imagination vive et brillante pouvaient former des conjectures agréables sur le bonheur de la vie future, et en donner une description semblable, à quelques égards, à celle de l'Evangile. Mais ils ne pouvaient prétendre à rien de plus qu'à donner un exemple de la fécondité de leur génie, sans pouvoir espérer que leurs visions charmantes et ingénieuses portassent la conviction dans l'esprit. En effet, l'homme soutenu par les seules forces de la raison humaine, sans le secours de la révélation divine, peut-il se flatter de s'élever jusqu'au monde invisible, d'en contempler les merveilles, d'en pénétrer les secrets? Pourra-t-il déterminer avec certitude de quelle manière et jusqu'à quel degré le souverain Seigneur de toutes choses récompensera dans l'autre vie ceux

qui l'auront servi fidèlement sur la terre, autant que le comportait la faiblesse de leur condition? Ce sont des mystères de la sagesse infinie et de la bonté gratuite de Dieu, que les faibles mortels ne sauraient connaître à moins qu'il ne plaise à ce grand Etre de les leur révéler.

§ 5. *Du pardon promis aux pécheurs pénitents.*

N'en doutons pas : la bonté de Dieu dont nous avons une infinité de preuves dans le cours de sa providence qui gouverne le monde actuel, peut préparer aux bons une éternité de bonheur et leur en donner une pleine assurance dès cette vie. Mais Dieu infiniment bon est également sage et juste, et en considérant sa bonté nous ne devons pas perdre de vue sa sagesse et sa justice. Quelque bon que nous le supposions (et sa bonté est bien au-dessus de nos faibles conceptions), nous devons croire aussi qu'il est parfaitement sage et juste, qu'il a égard aux lois sacrées qu'il a établies pour le gouvernement moral du monde, qu'il ne saurait approuver que nous les violions. Cependant nous ne pouvons nous dissimuler que nous n'ayons transgressé plusieurs fois ces saintes lois, et que nous n'ayons manqué à plusieurs des devoirs qu'il nous a imposés. Nous avons donc lieu de craindre les effets de sa justice. En faisant la supposition aussi favorable qu'elle est possible, sur quel fondement pourrions-nous espérer d'avoir part à la gloire des saints si nous n'avons pas fait ce qu'il fallait pour nous en rendre dignes? Les plus parfaits, ceux qui ont rempli le plus exactement leurs devoirs, obtiennent le bonheur éternel à titre de grâce. Et des hommes souillés de crimes prétendraient y avoir droit? Mais Dieu a promis de pardonner au pécheur pénitent. Malgré l'énormité de nos péchés, nous pouvons espérer que Dieu nous fera miséricorde, que nos iniquités seront oubliées et effacées si nous nous convertissons, si, pénétrés d'un repentir sincère, nous reconnaissons humblement notre indignité, si, changeant de vie, nous marchons avec autant de constance dans le chemin de la vertu, que nous courions dans les sentiers du vice. C'est un avantage de la révélation évangélique d'offrir la pénitence au pécheur, comme une planche après le naufrage, afin que personne ne désespère de son salut.

§ 6. *Le bonheur éternel promis et offert à tous les hommes.*

Tous les hommes peuvent aspirer à la vie éternelle. Ce n'est point un bonheur destiné à un petit nombre d'âmes privilégiées, comme celui dont les anciens philosophes faisaient une si sublime description. Sous la loi de l'Evangile, tous les hommes sont appelés à l'immortalité glorieuse. Le ciel est ouvert à tous, de quelque tribu, de quelque famille, de quelque condition ou nation qu'ils soient. Il est vrai qu'il y a différentes places dans la maison du Seigneur, comme dit l'Ecriture : il y a différents degrés de gloire, proportionnés aux différents degrés de vertu et de sainteté de chacun (*Luc*, XIX, 16-20). Cette différence n'empêchera pas que le bonheur de chacun ne soit complet dans son degré. Tous seront pleinement contents : tous seront admis à la possession des biens propres à rendre leur bonheur complet. Notre Sauveur déclare expressément que *tous les justes auront la vie éternelle* (*Matth.*, XXV, 46). On nous assure que *Dieu donnera la vie éternelle à tous ceux qui par de bonnes actions auront tâché de mériter la gloire, l'honneur et l'immortalité*, de quelque rang ou condition qu'ils soient, grands ou petits, riches ou pauvres, savants ou ignorants; qu'il donnera *gloire, honneur et paix à tout homme qui fait le bien, Juif ou gentil* (*Rom.*, II, 10). Ainsi Jésus-Christ nous représente Lazare, qui était un homme juste mais pauvre, conduit par les anges dans le sein d'Abraham (*Luc*, XVI, 22). Saint Jacques (II, 15) nous dit que *Dieu a choisi les pauvres de ce monde, riches en foi, pour héritiers du royaume qu'il a préparé à ceux qui l'aiment*. Le Christ est l'auteur du salut éternel pour tous ceux qui lui obéissent (*Héb.*, V, 9). Les derniers des hommes obtiendront comme les autres, la félicité céleste, s'ils persévèrent dans la pratique de la piété et de la vertu, et s'ils servent Dieu avec simplicité et sincérité, dans l'état et le poste où la divine Providence les a placés.

Que l'on a raison de dire à présent que Notre-Seigneur Jésus-Christ a mis la vie et l'immortalité en évidence! Quelle perspective glorieuse pour nous! Quelle source de joie et de consolation, quel motif de courage et de constance pour ceux qui souffrent dans ce monde! Car *les souffrances du temps présent n'ont rien de comparable à la gloire qui nous sera révélée* (*Rom.*, VIII, 18)! Rien aussi n'est plus propre à élever l'âme, à lui donner des sentiments nobles et généreux, que l'espérance ferme et assurée de jouir un jour d'un bonheur éternel. Animée de cet espoir, elle regarde avec mépris les biens de la terre et les avantages temporels, qui sont les objets ordinaires de l'ambition et de l'avarice, et qui, malgré leur peu de valeur, ont assez d'empire sur les hommes pour leur faire violer les lois de la vérité, de la justice, de l'honnêteté et de la fidélité. Celui qui a placé ses espérances au ciel et dans les biens spirituels de la vie à venir, ne sera point tenté par les appas impurs des plaisirs sensuels. La crainte des reproches, les persécutions, les douleurs, la mort même ne seront point capables de le détourner de son devoir.

La vertu a ses difficultés dans ce monde. Que d'obstacles ne rencontrent pas ceux qui marchent dans les sentiers de la piété! Souvent leur route est semée d'épines et bordée de précipices. La tentation est à leurs côtés. La vue du ciel, où ils aspirent, les soutient et les fortifie. Leur foi est vive, leur espérance est ferme; et la récompense qu'ils attendent mérite les plus grands efforts. Il n'y

a point de bassesse à faire le bien en vue de la récompense éternelle qui y est attachée. Aspirer au ciel, c'est désirer la perfection de notre nature, c'est travailler à parvenir à cet état de bonté et de pureté qui doit nous rapprocher de Dieu, le mode de la perfection suprême. Concluons que le bienfait de la révélation chrétienne qui nous fait connaître en même temps, et la nature du bonheur immortel de l'autre vie, et les moyens d'y parvenir, et les conditions auxquelles il nous est offert, est pour nous d'une telle importance que tous les biens de ce monde ne méritent pas de lui être comparés.

§ 7. *Des châtiments de l'autre vie.*

La doctrine de la vie future ne renferme pas seulement la promesse d'une éternité bienheureuse pour les hommes justes et vertueux, mais encore les menaces les plus terribles pour les méchants. Sous l'administration d'une providence juste et sage, les châtiments sont aussi nécessaires que les récompenses. Quel désordre, quelle confusion, si le vice et la méchanceté pouvaient impunément exercer leurs ravages ? A quoi bon faire des lois, si on souffre qu'elles soient violées sans punir les prévaricateurs ? Les lois sont sans autorité, si on peut les violer sans crainte. Et quelle autorité auraient-elles, s'il n'y avait pas des châtiments décernés contre ceux qui les violent? Dire, avec quelques philosophes anciens, que le vice porte sa peine avec lui par la turpitude qui l'accompagne, et qu'il n'a pas besoin d'un autre supplice, c'est un beau langage en apparence. Mais pour peu que l'on connaisse les hommes, on conviendra que ce frein ne suffit pas pour réprimer les passions. Si la laideur intrinsèque du vice suffisait pour le faire haïr, les législateurs et les magistrats n'auraient eu rien de mieux à faire que de représenter sous leurs traits difformes la fraude, l'injustice, la violence, la débauche et l'intempérance, sans infliger aucune peine à ceux qui se livreraient à ces vices infâmes. Que penserait-on de la sagesse d'un gouvernement qui, se contentant de faire de bonnes lois, n'y ajouterait point la sanction des peines pour les transgresseurs, et livrerait les hommes aux suites naturelles de leurs actions, croyant les punir assez par cette voie ? Dans tous les états policés, lorsqu'on a fait des lois, on en a assuré l'observation en décernant des peines positives contre ceux qui oseraient les violer. Cette précaution a toujours été jugée nécessaire (1). Cependant les lois civiles ne règlent que l'extérieur de l'homme : les peines portées par ces lois ne peuvent punir que les crimes qui éclatent ; et dès lors ce frein devient nul pour quiconque peut se flatter de l'impunité. Ce frein est encore nul pour tout ce qui n'éclate point au dehors, comme les pensées déréglées, les affections vicieuses, les dispositions corrompues du cœur sur lesquelles les jugements de l'homme ne sauraient s'étendre. En un mot, ce frein est nul pour tous les actes de méchanceté et d'injustice qui demeurent ensevelis dans l'ombre du secret, aussi bien que pour les crimes éclatants dont les auteurs trouvent dans leur puissance, leur crédit, leurs richesses, ou leur adresse, un garant de l'impunité. La mort même n'est pas suffisante pour intimider les âmes livrées au crime. Insensibles au déshonneur et à l'opprobre, elles savent quelquefois se mettre au-dessus de la douleur et de la mort. Mais si à l'appareil terrible de la justice humaine vous joignez la peinture des châtiments de l'autre vie, si, outre le jugement de l'homme, les méchants ont encore à redouter celui du Juge suprême de l'univers dont la justice égale le pouvoir et la sagesse, qui connaît toutes leurs actions, qui pénètre leurs pensées les plus secrètes, qui leur demandera un compte rigoureux des unes et des autres ; s'ils sont bien persuadés que les peines portées par les lois civiles sont les moindres qu'ils doivent craindre, que, quand même ils pourraient s'y soustraire, ils ne pourront échapper aux châtiments éternels qui les attendent dans l'autre vie ; il est sûr que ces considérations auront la plus grande influence sur eux, qu'elles réprimeront efficacement la violence de leurs appétits déréglés et de leurs passions vicieuses, qu'elles leur inspireront des pensées salutaires de vertu et de probité. Les peines établies par les lois humaines sont bien faibles lorsqu'on n'y joint pas la crainte de Dieu. Le méchant est bien près de braver la mort, lorsqu'il ne craint point de châtiment ultérieur.

J'ai déjà fait voir que les plus sages païens sentaient qu'il était bon, utile et nécessaire pour le bien de la société que le peuple fût persuadé qu'il y avait des châtiments réservés aux méchants dans l'autre vie (1). Cependant il est sûr que quand Jésus-Christ vint sur la terre, il trouva la foi du peuple bien faible à cet égard, supposé même qu'il y en eût encore quelque reste parmi les hommes. C'était l'effet des principes licencieux des grands hommes et des philosophes, qui avaient gagné jusqu'au vulgaire. Cette

(1) Les philosophes chinois parlent beaucoup des récompenses et des peines naturelles de la vertu et du vice. Mais ils sont bien éloignés de croire qu'elles suffisent pour réprimer les malfaiteurs et maintenir le bon ordre dans la société. Nulle part les lois ne sont plus sévères envers ceux qui les violent.

(1) M. Hume, qu'on n'accusera certainement pas de se laisser gouverner par des préjugés religieux, parlant des notions reçues concernant les récompenses et les peines de l'autre vie, dit que *ceux qui prétendent dé abuser les hommes de ces préjugés, peuvent être de très-bons raisonneurs, mais qu'on ne saurait les regarder comme de bons citoyens ni de bons politiques, puisqu'ils brisent un frein propre à réprimer les passions, et que par là ils rendent l'infraction des lois plus aisée. (Essais philosophiques de M. Hume.)* Milord Bolingbroke dit aussi quelque part que *la doctrine des récompenses et des peines futures est propre à donner de la force aux lois civiles, à réprimer les vices des hommes ; et que la raison, qui ne peut pas l'admettre sur les principes de la théologie naturelle, ne doit pas les rejeter dans les principes de la bonne politique.* (*Œuvres de Bolingbroke*, vol. V, p. 522, édit. in-4°, en anglais.)

croyance effacée de tous les esprits, fut remplacée par la corruption la plus affreuse, chez les Grecs et les Romains, les plus savants et les plus civilisés des païens.

Il fallait ranimer dans le cœur de l'homme la crainte de Dieu presque éteinte, et lui faire sentir tout ce qu'il devait appréhender des jugements terribles du Seigneur suprême de l'univers. C'était un point difficile et de la plus grande importance. Lors donc que Dieu jugea à propos d'envoyer son Fils bien-aimé sur la terre pour éclairer et convertir les hommes livrés à l'idolâtrie, pour leur prêcher sa loi dans toute sa perfection, pour annoncer aux justes la vie éternelle, et le bonheur ineffable destiné à ceux qui rempliront leurs devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers eux-mêmes; il était nécessaire qu'il menaçât les méchants de la colère de Dieu et de la sévérité de sa justice. L'Evangile ne nous révèle pas seulement les trésors infinis de la bonté de la grâce divine : il ne nous parle pas seulement du bonheur éternel préparé aux justes dans le royaume des cieux, il nous peint encore la colère du grand juge sous les traits les plus capables de faire une impression forte sur les esprits : il nous parle dans les termes les plus effrayants des châtiments terribles et de la damnation éternelle qui seront le partage des hommes endurcis dans le péché, qui auront violé la loi de Dieu, résisté à sa grâce, et foulé aux pieds le sang de Jésus-Christ.

§ 8. *Objet des menaces et des malédictions prononcées contre les pécheurs impénitents.*

En lisant les différents discours de Notre-Seigneur Jésus-Christ, rapportés par les évangélistes, on voit que cet aimable Sauveur, plein de bonté et de douceur, qui était venu inviter les pécheurs à faire pénitence, présenter aux hommes les trésors de l'amour, de la bonté et de la miséricorde de Dieu, les engager par les motifs les plus attrayants à quitter les voies de l'iniquité, et les attirer à lui par les attraits du bonheur, représente aussi de la manière la plus forte la vengeance qu'il exercera contre les pécheurs obstinés et impénitents. Ses apôtres, animés de son esprit, tinrent le même langage lorsqu'ils prêchèrent son Evangile au monde. Rien ne surpasse ce qu'il dit du jour terrible du jugement universel, *lorsque tous les secrets de tous les cœurs seront révélés, et que chacun sera traité suivant les actions qu'il aura faites, soit bonnes ou mauvaises.* Les châtiments qui attendent les méchants dans l'autre vie sont décrits dans les termes les plus frappants et les plus énergiques, propres à inspirer de la terreur et de l'étonnement aux pécheurs, et à leur faire sentir vivement l'énormité de leurs fautes, et le danger qu'ils courent de tomber entre les mains d'un Dieu irrité. Ces menaces regardent tous les hommes et l'exécution en sera générale. Cependant tous les méchants ne seront pas également punis, parce que leur méchanceté n'est pas au même degré. Chacun sera puni proportionnellement à la grandeur de son iniquité. C'est ce qui est expressément marqué dans l'Evangile. Nous ne savons pas quel est le châtiment le plus grand que la colère de Dieu réserve aux méchants. Cette connaissance n'est pas nécessaire ; et peut-être que l'homme en abuserait, s'il la possédait. Il nous suffit de savoir que personne ne sera puni au delà de ses crimes. Un Dieu dont la bonté est infinie, peut récompenser les justes au delà de leurs mérites : c'est un effet gratuit de son amour pour ceux qui le servent ; mais un Dieu juste, sage et bon ne punira jamais les crimes des hommes plus qu'ils ne le méritent réellement. Car Dieu est un juge équitable qui ne prend point plaisir à faire du mal à ses créatures. Le parti le plus sage pour nous n'est pas de nous efforcer de diminuer à nos yeux la malice du péché, pour trouver ensuite les châtiments qui leur sont réservés trop grands et trop rigoureux, mais d'éviter le mal de peur d'encourir les malédictions prononcées contre ceux qui le commettent. Ce que saint Paul dit des lois humaines et des magistrats civils est proportionnellement vrai du grand Juge. *Les magistrats chargés de l'exécution des lois ne sont point à craindre pour ceux qui font le bien, mais pour les malfaiteurs. Voulez-vous ne pas redouter la puissance? Faites le bien, et vous en recevrez le prix* (*Rom.*, XIII, 3).

Les menaces ainsi que les promesses de Dieu procèdent de sa sagesse et de sa bonté suprême aussi bien que de sa droiture et de sa justice. Son intention en menaçant n'est pas de se voir un jour dans le cas d'exécuter ses menaces, mais plutôt de porter les hommes à en prévenir l'exécution. Son but est de nous empêcher de nous perdre, et de nous inspirer une sainte horreur pour le péché. Il veut par là procurer le bien universel des hommes, maintenir la paix, le bon ordre et l'harmonie dans le monde moral. Si nous n'avions point de châtiments à craindre dans l'autre vie, nous devrions éviter le mal, uniquement par égard pour la volonté de Dieu, et par un motif d'intérêt pour nous, c'est-à-dire parce que le mal est contraire à la vraie perfection de notre nature, et au bonheur que nous attendons. Fais le bien et tu ne craindras pas la colère de Dieu : fais le bien et tu obtiendras la gloire et l'immortalité. Mais si malgré les récompenses promises aux bons et les châtiments dont les méchants sont menacés, nous courons dans la voie de la perdition ; si pour un plaisir passager nous risquons de perdre une éternité de bonheur ; si, au lieu de placer notre bien dans les choses du ciel, nous aimons mieux satisfaire nos passions, au risque d'une damnation éternelle, nous n'en devons accuser que notre propre folie.

Ceux donc qui font de la doctrine des châtiments de l'autre monde une objection contre le christianisme, sont tout à fait déraisonnables en ce point. Si l'Evangile tenait un autre langage, et qu'il promît la paix et le bonheur aux méchants, aux vicieux, aux

débauchés, peut-être qu'il serait plus du goût des hommes corrompus qui aiment à satisfaire leurs passions et les appétits des sens; mais il serait d'une pernicieuse conséquence pour la cause de la vertu, de la piété, de la droiture : ce serait alors qu'on pourrait en faire une objection sans réponse contre la vérité et la divinité de la religion chrétienne. S'il est encore si difficile de contenir les hommes dans les justes bornes de leurs devoirs, malgré les châtiments terribles dont ils sont menacés, que serait-ce si ce frein leur était ôté ? Je ne vois pas comment on puisse se dire ami de son pays et du genre humain, lorsqu'on s'efforce d'ôter aux gens vertueux la douce espérance d'une immortalité bienheureuse, qui est sans contredit le plus grand encouragement à la vertu, et la plus forte consolation que l'on ait dans cette vie, et aux méchants la crainte des châtiments de l'autre vie, lorsque l'expérience démontre chaque jour que toutes les autres digues sont trop faibles pour arrêter le torrent de la corruption, et que celle-là même, quoique la plus forte, devient souvent inutile à cet égard.

CHAPITRE X.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

La raison n'était point un guide suffisant pour instruire les hommes de la perfection de la religion et de la morale. La révélation chrétienne y a suppléé. En se proposant de nous rendre heureux dans l'autre vie, elle fait notre bonheur dès celle-ci. Prix inestimable de ce bienfait. Reconnaissance qu'il mérite.

J'ai rempli l'objet que je m'étais proposé : je crois avoir suffisamment prouvé l'utilité et la nécessité de la revélation chrétienne. J'y ajouterai quelques observations générales en forme de conclusion.

§ 1. *Insuffisance de la raison abandonnée à elle-même dans les matières de religion et de morale.*

I. La raison abandonnée à elle-même dans la condition présente du genre humain n'est point un guide suffisant en matière de religion. La preuve que j'en ai tirée du fait et de l'expérience est d'un très-grand poids : je ne me suis point borné à de vaines spéculations sur ce qu'elle est supposée capable d'opérer par sa seule force. J'ai prouvé ce qu'elle peut, par ce qu'elle a fait. Je ne l'ai pas considérée dans le vulgaire ignorant, mais dans les savants, dans les philosophes, dans les sages, qui se vantaient d'avoir atteint sa perfection. Le spectacle que m'a offert l'état du monde païen par rapport à la connaissance et au culte de la Divinité, m'a conduit à une conséquence bien différente de celle qu'un illustre théologien a tirée de la manière dont il l'a envisagé. *Il s'ensuivra*, dit-il, *que les lumières de la raison ne sont point incertaines, faibles, insuffisantes et pleines de contradictions, comme quelques personnes le prétendent, et qu'on ne doit pas les regarder comme quelque chose de charnel et d'obscur* (1). La raison peut faire et a fait réellement de grandes choses, mais ç'a été lorsqu'elle était convenablement cultivée et dirigée par un guide suffisant. Alors elle peut défendre et confirmer les vérités sacrées et religieuses, elle peut réfuter l'erreur, combattre la superstition, découvrir la fraude et les desseins pervers des fauteurs de l'idolâtrie. La raison est un présent estimable de Dieu, et il nous importe extrêmement de n'en pas abuser; nous ne devons rien admettre de contraire à ses principes clairs et évidents. Mais elle n'a point été destinée à nous servir de guide unique à l'exclusion de la révélation divine. Si nous en jugeons par l'expérience, nous ne nous ferons pas une idée fort avantageuse des facultés de la raison humaine par rapport aux matières de la religion, lorsqu'elle veut se fier à sa pénétration naturelle, et rejeter tout secours supérieur (2). Ce fut donc une marque signalée de la sagesse et de la bonté de Dieu envers le genre humain, qu'il voulut bien lui accorder une révélation extraordinaire dès le commencement du monde, qui suppléât à la raison qu'il leur avait donnée. Cet Etre, qui connaît mieux nos besoins que nous-mêmes, voyant sa première révélation presque effacée de la mémoire des hommes, y en ajouta une seconde dans la suite des temps, pour rappeler le genre humain des ténèbres et de la corruption à la connaissance de la religion et de la morale. Si, malgré ces avantages, le monde tomba dans l'idolâtrie la plus affreuse et la plus générale, dans la superstition la plus absurde et la plus détestable, au lieu de s'en faire un prétexte pour calomnier la révélation, avouons que la raison est bien faible, puisque, malgré tant de secours naturels et surnaturels, elle ne put se préserver des prestiges du mensonge, et concluons qu'elle se serait bien autrement égarée, si elle avait été livrée à ses seules lumières.

§ 2. *Excellence de la révélation chrétienne, considérée en elle-même.*

II. Quelle estime ne devons-nous pas faire de la révélation chrétienne qui est la perfec-

(1) Principes et connexion de la religion naturelle et de la religion révélée, par le docteur Sykes, chap. 14, au commencement.

(2) Le lord Bacon observe judicieusement que « la source de presque toutes nos erreurs dans les sciences est, qu'en admirant vainement les forces de la raison humaine, nous ne cherchons point les vrais secours qui lui conviennent. » *Causa et radix fere omnium malorum in scientiis, ea una est, quod dum mentis humanæ vires falso miramur, vera ejus auxilia non quæramus.* Ce grand homme se plaint ici des philosophes qui, pleins d'une vaine confiance dans les forces de leur génie, se livraient à leurs systèmes, sans consulter l'expérience et les moyens les plus propres à leur faire connaître la nature des choses. Ainsi dans les matières religieuses les philosophes donnent trop à la raison : ils négligent le secours qu'ils peuvent tirer de la révélation : ils veulent être plus sages que ce qui est écrit. Emportés par la vivacité de leur esprit téméraire, ils prétendent sonder des mystères impénétrables, et pénétrer des choses qu'ils n'ont point vues, comme parle l'Apotre.

tion de toutes les révélations divines qui ont été données au genre humain! Celles qui l'ont précédée n'en étaient que la préparation : elle contient tout ce qui est nécessaire pour conduire sûrement les hommes au salut. L'idée qu'elle nous donne de Dieu est la plus sublime que l'on puisse imaginer, la plus admirable, la plus propre à nous faire aimer cet Etre bienfaisant, à nous remplir d'admiration et de reconnaissance pour sa grâce et sa bonté infinies, et d'une profonde vénération pour sa sainteté, sa justice et sa pureté. L'Evangile de Jésus-Christ nous inspire encore de la confiance en Dieu : il nous encourage à aller à lui avec une liberté humble et confiante, par la médiation du Sauveur divin dont la mort a expié nos péchés, et a opéré notre rédemption.

Rien n'est au-dessus de la sainteté et de l'excellence des préceptes évangéliques : tous nos devoirs y sont tracés dans leur juste étendue. La morale y est portée à sa perfection, sans donner dans aucun excès extravagant et contre nature, comme faisait le stoïcisme. Le but des préceptes et des doctrines de l'Evangile est de nous préparer par une vie sainte et pure à la perfection à laquelle nous serons élevés dans un meilleur monde. Les motifs qui nous sont proposés pour nous encourager à la pratique de la vertu, sont les plus puissants qu'il soit possible d'imaginer; ils sont tirés de l'amour et de la bonté de Dieu et de la considération de notre propre intérêt. Les chrétiens ont les plus glorieux priviléges et les plus sublimes espérances. Le Fils de Dieu est le modèle auguste et parfait proposé à leur imitation. L'Esprit-Saint habite dans eux pour les soutenir dans la carrière pénible de la sainteté. La vie éternelle est le terme où ils aspirent, et ils y parviendront s'ils veulent en prendre les moyens : ils en ont pour garant la parole d'un Dieu et les grandes choses qui ont été opérées en faveur des hommes. Qu'elles sont magnifiques, qu'elles sont ravissantes les peintures que l'Evangile nous fait de la gloire et de la félicité, préparées aux justes dans le ciel! Pour assurer le but moral de la révélation chrétienne, Dieu offre le pardon et le salut au pécheur pénitent, qui reviendra sincèrement à lui, qui réformera ses mœurs et lavera ses fautes passées dans les larmes de la pénitence; mais les pécheurs endurcis et impénitents sont menacés d'un jugement terrible. Leurs iniquités sont comptées, il n'en restera pas une seule impunie. Ils rejettent la miséricorde de Dieu qui les prévient dans ce monde : ils ne trouveront dans l'autre qu'un Dieu irrité qui les punira de la manière la plus rigoureuse selon la grandeur et le nombre de leurs péchés.

§ 3. *Utilité du christianisme par rapport à la société civile.*

III. Ceci nous conduit à une troisième observation qui regarde l'utilité du christianisme par rapport à la société. Rien n'est plus propre à maintenir le bon ordre dans les royaumes et les Etats, et à faire le bien général du monde entier, que l'observation exacte des préceptes évangéliques. Oh! que l'univers serait un séjour agréable, que les hommes seraient heureux s'ils se gouvernaient par les règles sacrées de la morale chrétienne! Alors tous les individus seraient justes, honnêtes, généreux, fidèles, bienfaisants; l'amour et la concorde régneraient partout avec le bonheur; les passions et les affections déréglées du cœur humain, soumises à la religion et à la raison, ne troubleraient plus la paix du monde par leurs ravages; chacun serait content de son sort et fidèle à remplir ses devoirs. La société politique serait comme une grande famille unie par les liens d'une amitié fraternelle : chaque membre se réjouirait du bien de tous les autres, et chercherait à y contribuer de tout son pouvoir. Les rois, s'ils se conduisaient par les principes du christianisme, seraient les pères du peuple. L'équité, la clémence, la bonté et la prudence seraient leurs conseillers et les fermes appuis de leurs trônes. Tous les magistrats et les gouverneurs seraient justes, parce qu'ils craindraient Dieu. Les sujets seraient soumis et obéissants, non par un principe d'esclavage, mais par religion et par raison, par amour du bon ordre, par respect pour leurs chefs et pour la tranquillité de leur conscience. L'Evangile bien observé réprimerait la licence et maintiendrait la liberté civile dans ses justes droits et dans ses bornes naturelles. Les maris et les femmes, les pères et mères et leurs enfants, les maîtres et leurs serviteurs, tous rempliraient leurs devoirs respectifs. Alors la religion serait une digue suffisante contre le torrent de la corruption et l'inondation des crimes qui entraîne la ruine des Etats et répand partout le désordre, la désolation et le malheur.

On ne saurait nier que les préceptes du christianisme ne pussent produire ces heureux effets dans les Etats où ils seraient crus avec une foi vive et observés avec exactitude. Nous avons sur cela le témoignage d'un grand auteur, bon juge en ces matières et qu'on ne soupçonnera pas de petitesse d'esprit. C'est le célèbre Montesquieu. Nous avons déjà vu combien il faisait de cas de la morale de l'Evangile et qu'il la regardait comme le don le plus précieux que Dieu pût faire aux hommes. Il a considéré le christianisme sous un rapport politique. *Bayle, après avoir insulté toutes les religions, flétrit la religion chrétienne : il ose avancer que de véritables chrétiens ne formeraient pas un Etat qui pût subsister. Pourquoi non?* reprend Montesquieu. *Ce seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs et qui auraient un grand zèle pour les remplir; ils sentiraient très-bien les droits de la défense naturelle; plus ils croiraient devoir à la religion, plus ils penseraient devoir à la patrie. Les principes du christianisme bien gravés dans le cœur seraient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques et cette crainte servile des Etats despotiques.... Chose admirable!* dit-il encore ailleurs,

la religion chrétienne qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci (*Esprit des lois, l.* XXIV, chap. 3, 6).

Il était aisé d'étendre cette observation et de faire voir par quelques détails en quoi la religion chrétienne contribue à notre bonheur présent, et comment en nous assurant une éternité bienheureuse, elle nous en fait goûter les prémices par les biens ineffables qu'elle nous procure dans cette vie. Ses préceptes les plus durs et d'une exécution plus pénible, ceux qui mortifient la chair et les passions, tendent évidemment à la perfection et au bonheur de l'humanité, à affranchir l'âme de la servitude des sens, et à lui rendre la liberté spirituelle qui est son plus bel apanage. L'Evangile ne nous ordonne point ces excès barbares auxquels la superstition porta plusieurs fois ses partisans fanatiques. Il ne nous défend que les plaisirs vicieux et déréglés. Il nous apprend à jouir convenablement des bénédictions du ciel, dans les sentiments d'une vive reconnaissance envers la bonté divine. Les promesses qu'il nous fait, les sublimes espérances qu'il nous inspire, nous procurent des plaisirs d'une nature plus noble et plus spirituelle qui sont comme un avant-goût des délices éternelles que nous attendons dans l'autre vie.

L'objet que je m'étais proposé m'a conduit à considérer particulièrement ceux d'entre les principes du christianisme qui sont réputés ordinairement appartenir à la religion naturelle et que par conséquent la raison humaine peut découvrir jusqu'à un certain degré. La considération des faits nous a prouvé que, par la grande corruption du genre humain, ces principes s'étaient trouvés si pervertis et si obscurcis, que le monde avait le plus grand besoin d'une révélation extraordinaire de Dieu, pour les mettre dans un nouveau jour, et les revêtir de l'autorité divine, la seule capable de les faire recevoir parmi les nations. Nous avons vu que la révélation chrétienne avait opéré ce grand ouvrage avec le succès le plus complet au grand avantage de l'humanité. Si nous entrions dans un détail plus particulier des autres doctrines du christianisme que la raison humaine n'aurait point connues si elles ne lui avaient pas été révélées, comme tout ce qui regarde notre rédemption par les mérites de Jésus-Christ, quel ravissant spectacle pour nous! Combien nous admirerions la sagesse de Dieu et son amour infini pour le genre humain! Le christianisme considéré sous ce rapport est une dispensation de grâces et de biens ineffables. Il a annoncé au monde les nouvelles les plus heureuses et les plus consolantes qu'il pût recevoir.

§ 4. *Le bienfait inestimable de la révélation mérite toute notre reconnaissance.*

Mais j'ai déjà passé les bornes que je m'étais prescrites en commençant cet ouvrage. Je conclus donc, en observant que nous qui jouissons du bienfait de la révélation évangélique, nous sommes dans une obligation indispensable d'en faire un bon usage, de recevoir avec un profond respect et une sincère reconnaissance les saintes et augustes vérités qu'elle nous a découvertes. Nous devons remercier la providence divine des autres avantages dont nous jouissons, de l'état florissant des arts, des sciences et du commerce, de la tranquillité et de la paix que nous goûtons après les horreurs de la guerre. Mais le plus grand des biens pour nous est sans contredit d'être éclairés et instruits par une révélation extraordinaire de Dieu, qui nous a été transmise dans sa pureté, qui nous fait connaître nos devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes, qui nous porte à les pratiquer par les motifs les plus nobles et les plus attrayants, par l'espérance de jouir un jour d'une éternité bienheureuse dans le sein de Dieu même. Nous avons été appelés des ténèbres à la lumière : les trésors de la grâce et de la miséricorde du Seigneur nous ont été ouverts. Quel sujet de reconnaître et d'adorer la bonté infinie de Dieu! N'est-il pas étonnant qu'il se trouve parmi nous des ingrats qui semblent désirer de voir s'éteindre cette lumière sacrée et le monde retomber dans les ténèbres et les horreurs du paganisme. On dirait qu'ils ne peuvent plus supporter l'Evangile. Ils lui ont déclaré la guerre. Un zèle sacrilége les porte à détruire les preuves et l'évidence du christianisme, et à exposer notre sainte religion au mépris et à la risée des hommes, autant qu'ils le peuvent. Leurs injustes desseins ne feront qu'augmenter notre estime et animer notre zèle pour le soutien de ses droits et de ses prérogatives. Nous les combattrons par les armes qu'elle nous a mises en main pour sa défense, par une foi vive, par une charité ardente, par une vie conforme à ses divins préceptes. Le christianisme n'est point un vain système d'opinions purement spéculatives. C'est une institution pratique, une discipline spirituelle et céleste. Ses dogmes, ses préceptes, ses promesses et ses ordonnances tendent à former les hommes à la pratique d'une vie sainte et digne de Jésus-Christ. Le moyen le plus sûr de la faire estimer et respecter dans le monde, c'est de montrer par nos actions l'heureuse influence qu'elle a sur nos cœurs pour nous faire produire des fruits de piété, de justice et de charité.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE VOLUME

VIE DE JAQUELOT. 9
CONFORMITÉ DE LA FOI AVEC LA RAISON, OU DEFENSE DE LA RELIGION CONTRE LES PRINCIPALES DIFFICULTÉS RÉPANDUES DANS LE DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE DE BAYLE. *Ibid.*
AU ROI. *Ibid.*
PREFACE. 11
PREMIÈRE PARTIE. — DE LA CONFORMITÉ DE LA FOI AVEC LA RAISON. 19
CHAPITRE Ier. Où l'on fait voir que les préjugés qui attaquent la religion sont injustes, et qu'on peut même s'en servir pour son établissement. *Ibid.*
CHAPITRE II. Abrégé des preuves de l'existence de Dieu. 25
CHAPITRE III. De la preuve qu'il y a un Dieu, tirée de la révélation. 29
CHAPITRE IV. De la nature de la religion. 35
Article Ier. — Dieu exige des hommes l'obéissance à ses commandements. 36
Article II. — Les promesses que Dieu fait dans son alliance supposent toujours la condition de l'obéissance. 39
Article III. — Dieu pardonne facilement les péchés d'infirmité. 41
Article IV. — Dieu punit les grands pécheurs s'ils ne se repentent. 45
Article V. — Dieu accorde à une véritable repentance le pardon des péchés. 46
CHAPITRE V. De la connaissance que l'Ecriture nous donne de Dieu. 48
CHAPITRE VI. Des vérités révélées que la raison ne pouvait découvrir avec ses propres forces, et premièrement de la foi. 52
CHAPITRE VII. De ce que la révélation nous enseigne du mérite et de l'efficace de la mort de Jésus-Christ. 54
CHAPITRE VIII. De la divinité de Jésus-Christ et d'un seul Dieu en trois personnes. 58
SECONDE PARTIE. — OU L'ON RÉPOND AUX DIFFICULTÉS QU'ON FORME CONTRE LA RAISON. 63
CHAPITRE Ier. Réponse aux difficultés fondées sur la manière dont Moïse décrit la création de l'univers au chapitre premier de la Genèse. *Ibid.*
CHAPITRE II. De l'économie de l'Ancien Testament, sous la loi des cérémonies. 69
CHAPITRE III. De la liberté de l'homme. 73
CHAPITRE IV. De l'excellence d'un être libre. 81
CHAPITRE V. Un être libre doit être un esprit et non pas un corps. 83
CHAPITRE VI. De la cause du mal, et premièrement du mal moral ou du péché. 88
CHAPITRE VII. Du mal physique, c'est-à-dire des afflictions, des douleurs et des peines, principalement des peines éternelles destinées aux méchants. 98
CHAPITRE VIII. Réponse aux objections qu'on a faites contre la religion en faveur des principes des manichéens. 105
CHAPITRE IX. Continuation du même sujet. 110
CHAPITRE X. Où l'on prouve de nouveau que la raison n'est point contraire à la foi, pour répondre aux difficultés qu'on trouve dans l'article de *Pyrrhon*. 122
CHAPITRE XI. Comment on peut accorder ce qui est nécessaire avec ce qui est libre. 134
CHAPITRE XII. De la prédestination. 144
CHAPITRE XIII. Histoire abrégée de la religion, où l'on voit que la religion s'accorde parfaitement en toutes ses parties, et qu'elle s'est toujours augmentée et perfectionnée sur un même plan. 154
AVERTISSEMENT. 157
SYSTÈME ABRÉGÉ DE L'AME ET DE LA LIBERTÉ. *Ibid.*
De la volonté. 161
De la liberté. 162
VIE DE TILLOTSON. 169
SERMONS PAR TILLOTSON. 171
SERMON SUR L'UTILITÉ DE LA RELIGION CHRÉTIENNE PAR RAPPORT AUX SOCIÉTÉS. *Ibid.*
PREMIÈRE PARTIE. — Preuves de cette proposition : *Que la religion et la vertu contribuent plus que toute autre chose au bonheur des sociétés.* 173
SECONDE PARTIE. — Réponse aux fausses raisons que les athées allèguent pour décréditer la religion. 178
SERMON SUR L'UTILITÉ DE LA RELIGION PAR RAPPORT A CHAQUE PARTICULIER. 183
PREMIÈRE PARTIE. — Utilité de la religion par rapport à cette vie. *Ibid.*
SECONDE PARTIE. — Avantages de la religion dans une autre vie. 192
SERMON SUR L'EXCELLENCE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE. 195
PREMIÈRE PARTIE. — Avantage de la religion chrétienne à l'égard de la connaissance qu'elle nous donne de la nature de Dieu. 197
SECONDE PARTIE. — Avantage de la religion chrétienne à l'égard de la perfection de ses lois. 199
TROISIÈME PARTIE. — Avantage de la religion chrétienne, à l'égard des raisons qu'elle propose pour porter à l'obéissance. 204
QUATRIÈME ET DERNIÈRE PARTIE. — Avantage de la religion chrétienne, à l'égard des motifs qu'elle fournit à la patience. 205
SERMON SUR LA FACILITÉ D'OBSERVER LES PRÉCEPTES DE LA RELIGION CHRÉTIENNE. 211
PREMIÈRE PARTIE. — Que la nature même des lois de la religion les rend faciles. 213
SECONDE PARTIE. — Facilité des lois de la religion par rapport aux forces des hommes. 217
TROISIÈME PARTIE. — Facilité des lois de la religion à cause des motifs puissants qu'elle fournit. 218
SERMON SUR LA DIVINITÉ DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST. 227
AUTRE SERMON SUR LA DIVINITÉ DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST. 245
SERMON SUR L'INCARNATION DE JÉSUS-CHRIST. 269
AUTRE SERMON SUR L'INCARNATION DE JÉSUS-CHRIST. 283
SERMON SUR LE SACRIFICE ET LA SATISFACTION DE JÉSUS-CHRIST. 289
SERMON SUR L'UNITÉ DE LA NATURE DIVINE ET LA TRINITÉ. 319
VIE DE HALLER. 337
PREFACE DU TRADUCTEUR. 339
DISCOURS SUR L'IRRÉLIGION, OU L'ON EXAMINE SES PRINCIPES ET SES SUITES FUNESTES OPPOSÉS AUX PRINCIPES ET AUX HEUREUX EFFETS DU CHRISTIANISME. 341
LETTRES SUR LES PLUS IMPORTANTES VÉRITÉS DE LA RÉVÉLATION. 365
PREFACE. *Ibid.*
Lettre Ier. 367
Lettre II. 371
Lettre III. 377
Lettre IV. 379
Lettre V. 381
Lettre VI. 389
Lettre VII. 395
Lettre VIII. 401
Lettre IX. 405
Lettre X. 413
Lettre XI. 415
Lettre XII. 425
Lettre XIII. 427
Lettre XIV. 435
VIE DE SHERLOCK. 439
DE L'USAGE ET DES FINS DE LA PROPHÉTIE

DANS LES DIVERS AGES DU MONDE. 439
PREFACE. *Ibid.*
DISCOURS Ier. 441
DISCOURS II. — Du caractère particulier de la prophétie, qui est l'obscurité. 454
DISCOURS III. — Du but que Dieu s'est proposé, en donnant les anciennes prophéties. 464
DISCOURS IV. — De quelle manière la promesse faite à nos premiers pères se développa peu à peu dans la suite. 478
DISCOURS V. — On continue à développer les grandes fins de la prophétie dans les oracles donnés à Abraham, etc. 492
DISCOURS VI. — On recherche dans ce discours, en général, l'usage et les fins des prophéties qui se rapportent à l'alliance spirituelle traitée avec Abraham et sa postérité par Isaac. 507
AVERTISSEMENT. 523
LES TÉMOINS DE LA RESURRECTION DE JESUS-CHRIST, EXAMINES ET JUGÉS SELON LES REGLES DU BARREAU, POUR SERVIR DE REPONSE AUX OBJECTIONS DE SIR WOOLSTON. 527
VIE DE LEMOINE. 595
DISSERTATION HISTORIQUE SUR LES ÉCRITS DE M. WOOLSTON, SA CONDAMNATION ET LES OUVRAGES QU'ON A PUBLIES CONTRE LUI. *Ibid.*
VIE DE POPE. 627
LE MESSIE, ÉGLOGUE SACRÉE A L'IMITATION DU POLLION DE VIRGILE. 629
LETTRE DU CHEVALIER DE RAMSAY A L. RACINE, AU SUJET DE *L'ESSAI SUR L'HOMME*. 633
Ibid.
ESSAI SUR L'HOMME. 635
EPITRE Ire. — De la nature et de l'état de l'homme par rapport à l'univers. *Ibid.*
EPITRE II. — De la nature et de l'état de l'homme par rapport à lui-même considéré comme individu. 644
EPITRE III. — De la nature et de l'état de l'homme par rapport à la société. 652
EPITRE IV. — De la nature et de l'état de l'homme par rapport au bonheur. 661
VIE DE LELAND. 673
PREFACE DE L'AUTEUR. *Ibid.*
DISCOURS PRELIMINAIRE SUR LA RELIGION NATURELLE ET REVELEE. 679
§ 1. De la religion en général. *Ibid.*
§ 2. Division de la religion en naturelle et révélée. *Ibid.*
SECTION I. De la religion naturelle. 680
§ 3. Système de religion naturelle compatible avec la révélation divine. *Ibid.*
§ 4. Système de religion naturelle exclusif de toute révélation divine. 682
§ 5. Troisième système de religion naturelle. 684
§ 6. Quelle est la force de la raison humaine en matière de religion. *Ibid.*
§ 7. Preuves de l'insuffisance de la raison en matière de religion, tirées de l'expérience. 686
SECTION II. De la religion révélée. 688
§ 8. Diverses espèces de révélation. *Ibid.*
§ 9. Révélation divine extraordinaire et immédiate. 689
§ 10. Possibilité d'une révélation divine extraordinaire. 690
§ 11. Réponse à l'objection tirée de l'incertitude de l'évidence morale. 694
§ 12. Utilité et nécessité de la révélation, pour faire connaître la nature de Dieu. 696
§ 13. Providence de Dieu. 697
§ 14. De l'espèce de culte religieux dû à Dieu. 698
§ 15. Dogme de l'immortalité de l'âme. *Ibid.*
§ 16. Du pardon et de l'expiation des péchés. 699
§ 17. Des devoirs moraux. 700
§ 18. La révélation a été donnée aux hommes pour diriger et perfectionner leur raison. 701
§ 19. Abus que l'on a fait de la révélation. 702
§ 20. Conclusion. 703
NOUVELLE DEMONSTRATION EVANGELIQUE. 707
PREMIERE PARTIE. — L'utilité et la nécessité de la Révélation chrétienne démontrées par l'état de la religion dans le paganisme, relativement à la connaissance et au culte d'un seul vrai Dieu. *Ibid.*
INTRODUCTION. Plan de la première partie. *Ibid.*
CHAPITRE I. L'homme est un être religieux par sa constitution originelle et dans l'intention de son créateur. Dieu, en le créant, ne lui laissa point le soin de se former à lui-même un système de religion suivant sa fantaisie. La raison d'accord avec les plus anciens monuments historiques nous porte à croire que les premières connaissances à cet égard furent communiquées par une révélation divine aux premiers pères du genre humain, qui les transmirent à leurs descendants par la voie de la tradition, unique moyen d'en conserver le dépôt dans les premiers âges du monde. Dieu révéla ses volontés d'une manière plus spéciale encore à Noé, le second père du genre humain. 707
§ 1. L'homme né pour la religion. 708
§ 2. Dépendance entière de l'homme envers son auteur. 709
§ 3. Sentiment de Shaftesbury et de Bolingbroke. 711
§ 4. Dieu donna au premier homme les principes de la religion. 712
§ 5. Si les premiers hommes auraient pu parvenir aisément à la connaissance de Dieu par la seule force de la raison. *Ibid.*
§ 6. Première révélation faite à l'homme. 715
§ 7. Preuves tirées des Livres saints. 716
§ 8. Première révélation transmise jusqu'à Noé. 719
§ 9. Seconde promulgation des premiers principes de la religion. 720
§ 10. Conservation des connaissances religieuses parmi les hommes. 721
§ 11. L'Orient, le berceau de la religion, de la science et des arts. 723
§ 12. Philosophie traditionnelle des Orientaux. 724
§ 13. Les Grecs tirèrent la plupart de leurs connaissances théologiques des Orientaux. 726
CHAPITRE II. La première religion des hommes ne fut pas l'idolâtrie, mais la connaissance et le culte d'un seul vrai Dieu. On en trouve quelques vestiges dans les temps les plus reculés. La tradition de la création du monde se conserva longtemps parmi les nations. La notion d'un seul Dieu suprême ne fut jamais entièrement perdue dans le christianisme; mais son vrai culte fut en grande partie anéanti ou confondu au milieu des cultes bizarres des fausses divinités. 727
§ 1. Système de Hume sur la première religion du genre humain. 728
§ 2. Dieu ne laissa pas l'homme dans la dure nécessité d'être idolâtre, ou de n'avoir point du tout de religion. 730
§ 3. Le théisme se conserva longtemps parmi les plus anciennes nations. 733
§ 4. Les Chinois. 734
§ 5. Les anciens Perses. 735
§ 6. Les Chaldéens et les Assyriens. *Ibid.*
§ 7. Les Phéniciens et les Chananéens. 736
§ 8. Les Egyptiens. *Ibid.*
§ 9. Les Arabes. *Ibid.*
§ 10. Anciennes traditions du Sabbat. 738
§ 11. De l'histoire de la création. *Ibid.*
§ 12. Notion d'une divinité suprême conservée parmi les païens. 740
§ 13. Témoignage de Zaleucus. 741
De Clinias dans Platon. *Ibid.*
De Cicéron. *Ibid.*
De Plutarque. 742
Des poëtes. 743
§ 14. Notion d'une Divinité retrouvée chez les sauvages : les Hottentots. 744
Les Nègres de Guinée. 745
Les Indiens. *Ibid.*
Les habitants de Ceylan; *Ibid.*
Les peuples de l'Amérique. 746
§ 15. Du culte du vrai Dieu transporté à de vaines idoles. 747
CHAPITRE III. La connaissance du vrai Dieu commence à s'affaiblir parmi les hommes. Ils négligent et abandonnent son culte. La première corruption de la religion commença par le culte du ciel et des corps célestes. C'est la plus ancienne espèce d'idolâtrie connue. Elle fut en vogue de très-bonne heure et se répandit généralement parmi toutes les nations païennes. 749
§ 1. Du culte des astres introduit chez les Egyptiens et les Phéniciens; *Ibid.*
Chez les Assyriens et les Chaldéens. 750
§ 2. Sabéisme des Arabes et des Perses. 751
§ 3. La même idolâtrie en vogue chez les Grecs. 752
§ 4. L'air ou l'éther adoré sous le nom de Jupiter. 753
§ 5. Le soleil adoré comme le plus grand des dieux. 754
§ 6. Si le culte des astres peut être disculpé d'idolâtrie. 756
CHAPITRE IV. Le culte des héros et des grands hommes déifiés est une autre sorte d'idolâtrie d'une très-ancienne date dans le monde païen. La plupart des objets auxquels les païens rendirent des honneurs divins, les dieux appelés

Dii majorum gentium, c'est-à-dire les dieux des grandes nations, étaient d'illustres morts qui s'étaient rendus célèbres pendant leur vie. Les titres et les attributs qui au commencement n'appartenaient qu'au Dieu suprême, leur furent prodigués, et particulièrement à Jupiter. On leur attribua en même temps les passions et les actions les plus criminelles. Jupiter Capitolin, le principal objet de culte chez les anciens Romains, n'est pas le vrai Dieu, mais la première des divinités païennes. Examen du système de ceux qui ont prétendu que le polythéisme des païens était le culte du vrai Dieu adoré sous différentes dénominations et divers rapports. Les noms et les titres de la Divinité érigés en autant de dieux différents. 758

§ 1. Introduction du culte des hommes déifiés. *Ibid.*

§ 2. Mélange de l'idolâtrie héroïque avec l'idolâtrie céleste. 759

§ 3. Divers systèmes pour expliquer la mythologie païenne. 760

§ 4. Preuves historiques de la déification des héros et des grands hommes. 761

§ 5. Du système qui fait des dieux héroïques des représentations du vrai Dieu. 762

§ 6. De Jupiter, le plus grand des dieux héros. 763

§ 7. Des noms et des attributs divins qui lui furent donnés. 765

§ 8. Le Jupiter des païens n'est point le vrai Dieu. 766

§ 9. Le Jupiter des poëtes était le Jupiter du peuple. 769

§ 10. De Jupiter Capitolin. 770

§ 11. Jupiter avait des associés à la Divinité. 771

§ 12. De quelques notions de la théologie secrète et mystérieuse des païens. 772

§ 13. Des passions et des actions vicieuses attribuées aux dieux du paganisme. 774

§ 14. Examen de l'apologie du polythéisme faite par quelques anciens et quelques modernes. 776

§ 15. Comment quelques titres donnés à la Divinité ont pu être personnifiés et puis déifiés. 778

CHAPITRE V. Progrès ultérieurs du polythéisme des païens. Les symboles et les images des dieux changés en autant de divinités particulières. La physiologie des païens, autre source d'idolâtrie. On fait des dieux et des déesses, des êtres physiques, des diverses parties de l'univers et de tout ce qui est utile au genre humain. Les qualités et les affections de l'esprit, les accidents de la vie, et même les passions vicieuses, ainsi que les défauts de la nature humaine sont déifiés et reçoivent des honneurs divins. Les païens les plus subtils s'accordent, suivant le docteur Cudworth, à diviser la Divinité en plusieurs parties, et à en faire ainsi plusieurs dieux. Ils supposent que Dieu est toutes choses en un certain sens, qu'ainsi il doit être adoré en toutes choses. Les mauvais génies, reconnus pour tels, adorés comme des dieux. Idolâtrie des Egyptiens. 779

§ 1. Déification des symboles et des images des dieux. 780

§ 2. Déification des êtres physiques. 781

§ 3. Déification de toutes les choses utiles aux hommes. 782

§ 4. Déification des vertus et des vices, ainsi que des biens et des maux physiques. 783

§ 5. Apologie vaine et subtile de ce polythéisme monstrueux. 784

§ 6. Culte des génies bons et mauvais. 786

§ 7. Conjecture sur l'origine des sacrifices humains. 787

§ 8. Universalité du culte des démons dans le paganisme. 788

§ 9. Observations particulières sur l'idolâtrie des Egyptiens, son origine et l'apologie que quelques auteurs en ont faite. 789

CHAPITRE VI. Division de la théologie païenne par Varron, en trois espèces différentes, savoir : la théologie poétique ou fabuleuse, la théologie civile, et la théologie philosophique. De la théologie poétique ou fabuleuse. Si l'on doit juger de la religion des païens par la mythologie des poëtes? On montre que la religion et le culte populaires étaient fondés en grande partie sur cette mythologie qui dominait dans tous les dogmes et les rites sacrés, et qui avait une très-grande autorité parmi le peuple. 792

§ 1. Théologie poétique ou mythologique blâmée par les philosophes païens. *Ibid.*

§ 2. Combien on doit avoir égard à la théologie mythologique dans l'examen de la religion païenne. 793

§ 3. La théologie poétique était celle du peuple. 795

§ 4. Témoignage en faveur des poëtes et de leur inspiration divine. 796

§ 5. Les sages, quoiqu'ils blâmassent la théologie poétique, comme absurde, n'étaient pas d'avis qu'on la rejetât 797

§ 6. Vaines tentatives pour expliquer allégoriquement la théologie des poëtes. 798

§ 7. Observations judicieuses d'Eusèbe sur la mythologie païenne. 799

CHAPITRE VII. Examen de la théologie civile des païens. Celle des anciens Romains a joui du plus grand crédit. Elle devint, avec le temps, un peu moins absurde que la théologie poétique, avec laquelle elle resta néanmoins étroitement unie et compliquée en plusieurs points. Ses pernicieuses conséquences pour la religion et la morale. Exposé de quelques-unes des cérémonies absurdes et indécentes, pratiquées anciennement par les nations les plus civilisées, comme faisant partie de leur religion, soit qu'elles fussent prescrites par les lois, ou seulement établies par des usages qui avaient force de lois. Les politiques et les magistrats civils ne prirent aucune mesure efficace pour réprimer ces abus. Loin de penser à rectifier les idées religieuses du peuple, ils s'attachèrent à maintenir et à encourager la superstition et l'idolâtrie. 800

§ 1. La théologie civile des païens fut la religion publique, la religion de l'Etat. *Ibid.*

§ 2. Religion publique des Romains fort exaltée par les auteurs. 801

§ 3. Le polythéisme fut le fondement de la religion civile des Romains. 802

§ 4. Liaison intime entre la théologie poétique et la théologie civile des païens. 804

§ 5. Les jeux et les représentations scéniques entraient dans le culte public. 805

§ 6. La théologie païenne tendait à introduire l'esprit d'irréligion et à corrompre les mœurs. 807

§ 7. Sacrifices humains. 809

§ 8. Autres pratiques et cérémonies barbares de la religion païenne. 811

§ 9. Licence des fêtes de Bacchus. 812

§ 10. Les Lupercales, fêtes en l'honneur du dieu Pan. 813

§ 11. Fêtes instituées en l'honneur de la déesse de l'impudicité. 814

§ 12. Prostitutions pratiquées en l'honneur de Vénus. *Ibid.*

§ 13. Impuretés contre nature. 817

§ 14. Culte des parties honteuses déifiées. *Ibid.*

§ 15. La morale n'entrait pour rien dans la religion païenne. 819

§ 16. Si l'on peut excuser la cruauté et l'obscénité de quelques fêtes religieuses du paganisme ? 822

§ 17. Les excès scandaleux des fêtes païennes blâmés et pourtant maintenus par les sages et les politiques. 824

CHAPITRE VIII. On a fort exalté les mystères du paganisme, comme un moyen excellent ménagé par l'autorité civile pour conduire le peuple à la pratique de la vertu, et le désabuser des erreurs du polythéisme et de la vanité de l'idolâtrie. On examine si ces mystères tendaient réellement à purifier l'âme, et à porter les hommes à la perfection de la vertu. Ils n'inspiraient au plus que la pratique des vertus utiles à la société et l'horreur des vices qui étaient capables d'en troubler l'ordre. Ces mystères se corrompirent avec le temps; et dans cet état de corruption ils eurent de fort mauvaises suites relativement aux mœurs du peuple. Si ces mystères avaient pour but de découvrir à ceux qu'on initiait, les erreurs du polythéisme vulgaire, et de les porter à adorer un seul vrai Dieu ? Examen des preuves alléguées en faveur de l'affirmative. 827

§ 1. Apologie des mystères païens, par le docteur Warburton, évêque de Glocester. *Ibid.*

§ 2. Hymnes sur l'unité de Dieu prétendûment chantés dans les mystères. 829

§ 3. Mystères célébrés chez presque tous les peuples païens. 830

§ 4. Examen du système du docteur Warburton. 831

§ 5. 1° Relativement à la pratique de la vertu. *Ibid.*

§ 6. 2° Par rapport au dogme des récompenses et des châtiments d'une vie future. 835

§ 7. Les mystères peu favorables aux mœurs. 836

§ 8. 3° A l'égard des erreurs du polythéisme. 838

§ 9. 4° Relativement au dogme de l'unité de Dieu. 842

§ 10. Nouvelles observations sur un hymne attribué à Orphée. 846

§ 11. Les mystères, quels qu'ils fussent, étaient incapables de réformer les mœurs et les erreurs du peuple. 849

CHAPITRE IX. Nouvelles considérations propres à faire voir que le but des mystères païens n'était pas de dévoiler

les erreurs du polythéisme populaire. Les législateurs et les magistrats, qui avaient institué et qui dirigeaient les mystères, étaient eux-mêmes les premiers à entretenir le polythéisme par des vues politiques; et conséquemment il n'est guère probable qu'ils voulussent détruire dans le secret des mystères ce qu'ils prenaient tant de soin à établir en public. Combien leur conduite eût été absurde et inconséquente dans cette supposition. Les mystères, dans le fait, n'ont été d'aucune utilité pour faire revenir les païens de leur idolâtrie, et les premiers chrétiens ne méritent pas d'être blâmés pour avoir eu une mauvaise opinion des mystères du paganisme. 851

§ 1. Le secret des mystères en rendait la doctrine inutile pour le peuple. *Ibid.*

§ 2. Les principes que suivirent les législateurs et les magistrats, prouvent qu'ils ne songèrent point à détruire le polythéisme par l'institution des mystères. 853

§ 3. Objet et but primitif de l'institution des mystères. 855

§ 4. Le culte secret rendu aux dieux païens était encore plus solennel et plus religieux que le culte public. 856

§ 5. Le fait prouve que les mystères n'avaient aucun pouvoir pour ramener les peuples de l'idolâtrie. 857

§ 6. De la mauvaise opinion que les chrétiens eurent des mystères. 858

§ 7. Jugement de Clément d'Alexandrie sur les mystères. 859

§ 8. Examen du témoignage des Pères contre les mystères. 860

CHAPITRE X. Examen de la théologie philosophique des anciens païens. On a fort exalté la philosophie païenne. Cependant elle était peu capable de conduire le peuple à la connaissance du vrai Dieu et de la vraie religion, et de le désabuser des erreurs du polythéisme et des absurdités de l'idolâtrie. Preuves de cette assertion. Quand même les philosophes auraient eu des idées justes et pures en fait de religion, leurs leçons n'auraient pas eu une grande influence sur le peuple, parce qu'ils manquaient d'une autorité convenable pour donner de la force à leurs instructions. 863

§ 1. Eloge de la philosophie païenne. *Ibid.*

§ 2. Examen impartial de cette philosophie. 865

§ 3. Les philosophes avaient peu de crédit auprès du peuple. *Ibid.*

§ 4. Les philosophes avaient un souverain mépris pour le peuple, qu'ils jugeaient incapable d'instruction. 867

§ 5. Insuffisance de la philosophie pour ramener les hommes de l'idolâtrie au théisme. *Ibid.*

CHAPITRE XI. L'obscurité qu'affectaient les philosophes païens était une nouvelle cause qui les rendait incapables d'instruire le peuple dans les matières de la religion. Au lieu d'exposer clairement leurs vrais sentiments sur les objets les plus importants, ils avaient grand soin de les déguiser pour les cacher au vulgaire. Quelques-uns d'eux encore tournèrent tous leurs efforts contre la science, prétendant détruire toute sorte de certitude et d'évidence morale et religieuse, pour y substituer un doute universel sur les principes de la religion, comme sur tout le reste. Les plus grands philosophes mêmes et les plus sages reconnurent l'incertitude ténébreuse où leur esprit était plongé, surtout par rapport aux matières divines. 868

§ 1. Obscurité affectée de la philosophie ancienne des Egyptiens. 869

Des Perses, des Syriens, des Indiens, etc. *Ibid.*

Des Chinois. *Ibid.*

Des Grecs. 870

§ 2. Obscurité de la philosophie platonicienne. *Ibid.*

§ 3. Inconvénients de cette obscurité. 872

§ 4. Pyrrhonisme absolu. 873

§ 5. Pyrrhonisme mitigé. 874

§ 6. Plaintes des anciens philosophes sur la faiblesse de l'entendement et l'incertitude des connaissances de l'homme. 875

§ 7. Des gens qui disaient ne rien savoir de certain étaient peu propres à instruire le peuple sur les matières religieuses. 877

CHAPITRE XII. Quatrième considération générale : les philosophes n'étaient pas propres à instruire le peuple dans la religion, parce qu'eux-mêmes ils n'avaient pas des idées justes de la Divinité. Leur philosophie avait corrompu les anciennes traditions relatives à la connaissance du seul vrai Dieu et à la création du monde. Plusieurs d'entre ceux qui faisaient profession de rechercher l'origine ou la première formation des choses, prétendaient l'expliquer sans faire intervenir la Divinité. Examen des plus célèbres opinions philosophiques sur cette matière. On prouve combien elles étaient défectueuses, et par conséquent peu capables de ramener les nations de leur polythéisme et de leur idolâtrie. 877

§ 1. Des opinions des anciens philosophes concernant la nature des dieux. 878

§ 2. Des anciens philosophes grecs qui faisaient de la matière le seul principe des choses. 879

§ 3. Athéisme déguisé des philosophes grecs. 880

§ 4. Athéisme des Egyptiens. 881

§ 5. Athéisme des lettrés de la Chine. 882

§ 6. Des philosophes théistes. 883

§ 7. De Thalès. 884

§ 8. De Pythagore. 886

§ 9. D'Anaxagore. 887

§ 10. De Socrate. 889

§ 11. De Platon. 892

§ 12. D'Aristote. 893

§ 13. De Cicéron. 894

§ 14. Combien les systèmes philosophiques étaient peu capables de détruire l'idolâtrie. 895

CHAPITRE XIII. Preuves ultérieures des sentiments erronés des anciens philosophes relativement à la Divinité. Opinion de Plutarque, qui dit avoir été très-générale parmi les anciens. Système des deux principes éternels, l'un bon et l'autre mauvais. Les philosophes qui enseignaient que le monde avait été mis par Dieu dans le bel ordre où il était, soutenaient pourtant l'éternité de la matière; et il y en avait très-peu parmi eux qui crussent que Dieu fût le créateur du monde, dans le sens propre et véritable. Plusieurs, surtout après Aristote, soutinrent l'éternité du monde, non-seulement quant à la matière, mais aussi quant à sa forme présente. C'était une opinion établie parmi les plus célèbres philosophes, et reçue généralement entre les savants de l'antiquité païenne, que Dieu était l'âme du monde; et que tout le système animé de l'univers était Dieu : conséquences pernicieuses de ce sentiment, et combien il était propre à étendre le polythéisme et à encourager l'idolâtrie. 898

§ 1. Du système des deux principes, l'un bon et l'autre mauvais. *Ibid.*

§ 2. De l'éternité de la matière, soutenue par les philosophes. 899

§ 3. Si les philosophes qui croyaient la matière éternelle, peuvent être réputés de vrais théistes. 900

§ 4. L'ancienne tradition de la création du monde altérée par les philosophes. 902

§ 5. De la prétendue divinité du monde. 904

§ 6. Système des stoïciens : de l'âme du monde. 906

§ 7. Spinosisme des stoïciens. 913

§ 8. Combien le système de l'âme du monde favorisait le polythéisme. 911

§ 9. Si l'on peut excuser les adorateurs du monde. 912

CHAPITRE XIV. Les philosophes, les plus savants et les plus sages ont presque toujours parlé le langage du polythéisme, de sorte qu'au lieu de rappeler le peuple à l'idée pure d'un seul Dieu, ils parurent adopter la pluralité des dieux dans leurs discours les plus sérieux. Ils attribuèrent aux dieux les ouvrages du Très-Haut, et ils exhortèrent le peuple à rendre aux dieux les devoirs que méritait seul le Dieu suprême. 914

§ 1. Les philosophes fauteurs du polythéisme par leur langage. *Ibid.*

Zaleucus. *Ibid.*

Archytas. 915

Socrate. *Ibid.*

Platon. 916

§ 2. Cicéron. *Ibid.*

§ 3. Epictète. 919

§ 4. Marc Antonin. 920

§ 5. On ne doit point juger de la doctrine des philosophes païens, sur des idées prises dans le christianisme. 923

§ 6. Suite de l'examen du polythéisme de Marc Antonin. 925

§ 7. Plutarque. 928

CHAPITRE XV. Nouvelles considérations qui prouvent l'insuffisance des philosophes païens pour détruire le polythéisme et l'idolâtrie. Ils renvoyaient le peuple aux oracles pour s'instruire des matières religieuses; et ces oracles étaient rendus par les prêtres des faux dieux. Preuves tirées de l'exemple de Socrate, de Platon et des stoïciens. C'était une maxime générale reçue parmi eux, qu'il était du devoir de tout homme sage et prudent de se conformer à la religion de son pays. Non-seulement les philosophes adorèrent les dieux nationaux suivant les rites établis, non-seulement ils exhortèrent les autres à en faire autant; mais lorsqu'ils prirent le caractère de législateurs, et qu'ils voulurent établir de bonnes lois et la forme de gouvernement qui leur semblait la meilleure, la religion qu'ils adoptèrent ne fut point le culte du vrai Dieu, mais le po-

ythéisme. 930
§ 1. Des oracles. Les philosophes en faisaient beaucoup de cas. *Ibid.*
Socrate. *Ibid.*
§ 2. Ce que Platon pensait des oracles. 952
§ 3. Maxime et conduite des philosophes à l'égard de la religion nationale. 954
§ 4. Le polythéisme adopté et établi par les philosophes législateurs. 955
§ 5. Traité des lois de Platon. *Ibid.*
§ 6. Traité des lois de Cicéron 957
§ 7. Confucius. 958
CHAPITRE XVI. Les philosophes employèrent leur savoir et leur habileté à maintenir et à encourager le polythéisme et l'idolâtrie populaires, en cherchant à justifier le culte des faux dieux. Ils prétendirent que le culte des dieux inférieurs, tendait à la gloire du Dieu suprême : vaine prétention ! Des tentatives que firent plusieurs d'eux pour changer en allégories physiques les fables absurdes et indécentes de la théologie poétique. Le culte même que les Egyptiens rendaient aux animaux, et que les autres nations tournaient en ridicule, trouva des apologistes parmi les philosophes. Si le culte des symboles de la Divinité était nécessaire pour empêcher le peuple de tomber dans l'irréligion et l'athéisme ? Le culte extérieur du Dieu suprême désapprouvé par quelques philosophes subtils. 939
§ 1. Les philosophes apologistes du paganisme. *Ibid.*
§ 2. Système des platoniciens et des pythagoriciens qui vécurent après la publication du christianisme. 940
§ 3. De l'explication physique de la mythologie des poëtes. 942
§ 4. Vaine apologie de l'idolâtrie égyptienne. 943
§ 5. Des philosophes qui se déclarèrent contre le culte extérieur. 944
CHAPITRE XVII. Notions que les païens avaient de la providence divine. Ils admettaient une providence qui avait soin des affaires humaines ; mais ils partageaient cette providence entre une multitude de dieux et de déesses. Leurs notions de la Providence divine étaient encore fort imparfaites et défectueuses à d'autres égards. Sentiment particulier des philosophes. Plusieurs d'entre eux nièrent absolument la Providence. Quelques-uns de ceux qui l'admirent, la bornèrent aux cieux et aux choses célestes ; d'autres l'étendirent jusqu'à la terre et au genre humain en général, sans vouloir qu'elle s'étendît jusqu'aux individus : d'autres enfin mirent toutes les choses, les plus petites comme les plus grandes sous le gouvernement de la Providence, mais cette providence n'était pas celle du Dieu suprême : trop élevé, selon eux, pour se mêler des affaires des hommes, il remettait ce soin aux dieux inférieurs. Avantages de la révélation divine pour instruire les hommes dans la vraie doctrine de la Providence : idée sublime que l'Ecriture sainte nous en donne. 947
§ 1. Utilité du dogme de la Providence divine. *Ibid.*
§ 2. Notions populaires de la Providence. 948
§ 3. Différentes sources de la corruption des idées du peuple sur la Providence. 950
§ 4. Systèmes des philosophes sur le même dogme. 952
§ 5. Philosophes qui niaient la Providence. 953
§ 6. Philosophes qui admettaient la Providence. 955
§ 7. Système des platoniciens raffinés. 956
§ 8. Doctrine des stoïciens, les plus zélés défenseurs du dogme de la Providence. 957
§ 9. Du destin et de la nécessité. 960
§ 10. Doctrine de l'Ecriture sainte sur la providence de Dieu. 961
§ 11. Usage de la prière chez les païens. 963
§ 12. Doctrine de l'Evangile sur la prière. 964
CHAPITRE XVIII. Réflexions générales sur l'exposé que l'on a fait, dans les chapitres précédents, de l'état de la religion dans l'ancien monde païen. Première réflexion : Ce que l'Ecriture rapporte de l'état déplorable de la religion parmi les gentils, est vrai à la lettre, conforme au fait et confirmé d'une manière indubitable, par les monuments du paganisme. Examen des vaines tentatives faites par quelques savants pour expliquer favorablement la peinture que les Livres saints font du paganisme. 965
§ 1. Tableau raccourci du paganisme d'après les traits épars dans les chapitres précédents. *Ibid.*
§ 2. Etat déplorable de la religion des païens suivant l'Ecriture. 966
§ 3. Examen du système singulier de Cudworth sur cette matière. 968
§ 4. Véritable sens d'un passage de saint Paul mal entendu par Cudworth. 970
§ 5. Examen du théisme prétendu universel chez toutes les nations. 976
CHAPITRE XIX. Seconde réflexion générale. La corruption de la religion parmi les nations qui se livrèrent à l'idolâtrie, ne peut point être un juste sujet de reproche contre la sagesse et la bonté de la providence divine. Dieu n'a jamais été sans témoignage, même au milieu des païens. Ils conservèrent longtemps des restes traditionnels de la révélation communiquée aux hommes dès le commencement du monde. Ils avaient de plus le spectacle de la nature qui rendait sans cesse témoignage à son auteur. La révélation judaïque avait pour objet principal d'arrêter les progrès de l'idolâtrie, de répandre la connaissance et le culte du vrai Dieu parmi les nations, et elle eut cet heureux effet en plusieurs occasions. Si donc le grand nombre des païens ne firent point leur profit de ces précieux avantages, s'ils persistèrent dans leur polythéisme et leur idolâtrie, c'est à eux-mêmes qu'il faut s'en prendre, et non à la providence divine. 982
§ 1. Examen de l'objection que l'on tire des progrès de l'idolâtrie contre la providence divine. *Ibid.*
§ 2. Moyens de conversion offerts aux gentils. 984
§ 3. Invectives déraisonnables contre les Juifs. 986
§ 4. Témoignages en faveur des Juifs. 988
§ 5. Il eût été aisé aux païens de profiter des lumières de la révélation judaïque. 991
§ 6. Réfutation d'une opinion particulière du docteur Sykes. 995
§ 7. Fausses imputations faites aux Juifs. 995
§ 8. De la patience de Dieu à supporter les païens malgré leur corruption et leur idolâtrie. 997
CHAPITRE XX. Troisième réflexion générale. L'idolâtrie s'accrut parmi les nations à mesure qu'elles devinrent plus savantes et plus policées. La religion moins corrompue à plusieurs égards dans les siècles grossiers et ignorants, que dans les âges plus polis et plus savants. Les arts et les sciences firent de grands progrès dans le monde païen : cependant les païens s'attachèrent de plus en plus à leurs idolâtries absurdes et donnèrent dans les vices les plus abominables : l'idolâtrie et la corruption des mœurs étaient à leur comble lorsque Jésus-Christ parut dans le monde pour remédier à l'une et à l'autre. 998
§ 1. Les hommes n'ont pas fait les mêmes progrès dans la pureté de la religion que dans la perfection des arts et des sciences. *Ibid.*
§ 2. Première idolâtrie : celle des corps célestes. 999
§ 3. Culte des images ou statues des dieux. 1000
§ 4. L'idolâtrie parvient au comble. 1002
CHAPITRE XXI. Quatrième réflexion générale. La sagesse et la philosophie humaines ne suffisaient point par elles-mêmes, sans un secours supérieur, pour retirer le genre humain du polythéisme et de l'idolâtrie, ni pour rétablir dans le monde la connaissance de la vraie religion et le culte du vrai Dieu. Ni les philosophes, ni les prêtres, ni les magistrats n'étaient capables de procurer la conversion du monde païen. Le mal était si grand et si général qu'il n'y avait qu'une révélation divine extraordinaire qui pût y remédier. Les plus sages des païens ont reconnu leur profonde ignorance à l'égard des choses de Dieu et le besoin qu'ils avaient d'une révélation divine. 1004
§ 1. Moyen d'apprécier au juste la force réelle de la raison humaine. *Ibid.*
§ 2. Les philosophes ne firent et ne pouvaient rien faire contre l'excès de l'idolâtrie. 1005
§ 3. Insuffisance des prêtres, des magistrats et des législateurs au même égard. 1006
§ 4. Tentatives inutiles pour relever le crédit de la philosophie païenne. 1007
§ 5. Les philosophes reconnaissent la nécessité d'une révélation divine. 1009
CHAPITRE XXII. Cinquième et dernière réflexion générale. La révélation chrétienne convenable aux besoins du genre humain. Le glorieux changement que le christianisme opéra dans le monde, surtout par rapport à la religion. Ce changement opéré par les plus faibles moyens en comparaison des grandes difficultés qui semblaient s'y opposer. Le christianisme publié dans le temps le plus propre, et accompagné des plus grandes marques d'évidence. Combien nous devons remercier Dieu de ce don précieux, et combien nous devons tâcher d'en profiter. Combien il est essentiel de conserver la religion chrétienne dans sa pureté. 1011
§ 1. La révélation chrétienne préparée par la révélation judaïque. *Ibid.*
§ 2. Prédictions qui regardaient le Messie. 1012
§ 3. Publication de l'Evangile. 1013
§ 4. Combien la révélation chrétienne était propre à convertir les idolâtres. 1014
§ 5. Faiblesse apparente des moyens dont Dieu se servit pour l'établissement du christianisme. 1015
§ 6. La révélation faite aux hommes dans le temps le

plus convenable à leurs besoins. 1018
§ 7. Conclusion. Combien nous devons remercier Dieu des avantages qu'il nous a procurés par son Évangile. 1019
SECONDE PARTIE. — L'utilité et la nécessité de la révélation chrétienne démontrées par l'état de la religion dans le paganisme relativement à la morale. *Ibid.*
AVANT-PROPOS. Nécessité d'avoir de justes notions en fait de morale. *Ibid.*
CHAPITRE Ier. L'homme est, par sa constitution naturelle, un agent moral destiné à être gouverné par une loi. En conséquence, Dieu lui a donné une loi pour être la règle de ses devoirs et de sa conduite. Le système de ceux qui prétendent que la loi est naturellement et nécessairement connue aux hommes sans aucune instruction, démontré contraire au fait et à l'expérience. Différents moyens par lesquels ils parviennent à la connaissance de cette loi et des obligations qu'elle leur impose, savoir : le sens moral, naturel : au cœur humain ; la raison, capable de juger des distinctions morales fondées sur la nature des choses ; l'éducation et l'instruction des hommes. Ces trois moyens sont naturels, il y en a un quatrième qui est surnaturel et infiniment plus excellent que les autres, la révélation que Dieu leur a faite, dès le commencement, de sa volonté par rapport aux devoirs de la morale. 1021
§ 1. Fondement de la moralité des actions humaines. *Ibid.*
§ 2. La loi n'est point naturellement et nécessairement connue. 1022
§ 3. Du sens moral. 1024
§ 4. Insuffisance du sens moral pour connaître toute l'étendue de la loi. 1025
§ 5. De la raison. 1026
§ 6. Insuffisance de la raison pour former un système complet de morale. 1029
§ 7. De l'éducation et de l'instruction. 1030
CHAPITRE II. Les articles les plus essentiels de la morale ont été connus des hommes dès le commencement, et la connaissance s'en est perpétuée dans le monde pendant la vie des patriarches. Lorsque la connaissance de Dieu s'altéra, la science de la morale éprouva la même corruption. La loi donnée au peuple d'Israël avait pour but de lui faire connaître les devoirs moraux, aussi bien que de le diriger dans le culte du vrai Dieu. Dispensations de la divine providence pour conserver parmi les nations païennes la connaissance et le sentiment des vrais principes de la morale. Mais le monde idolâtre ne profita point des moyens que Dieu lui offrait pour cet effet. 1032
§ 1. De la révélation primitive des principaux articles de la morale. *Ibid.*
§ 2. Seconde révélation faite à Noé. 1034
§ 3. De la tradition. 1036
§ 4. Récapitulation des secours offerts aux hommes par la Providence pour connaître et pratiquer leurs devoirs. 1039
§ 5. Corruption de la morale. 1040
§ 6. De la loi mosaïque. *Ibid.*
§ 7. Nécessité d'une révélation plus universelle. 1042
CHAPITRE III. Recherche particulière sur l'état de la morale dans le paganisme. La règle des mœurs, prise dans sa juste étendue, doit comprendre les devoirs envers Dieu, envers notre prochain et envers nous-mêmes : une telle règle est un système complet de morale. Si les païens avaient eu une règle suffisante de morale, on la trouverait ou dans les préceptes de leur religion, ou dans le code de leurs lois civiles, ou dans les coutumes qui avaient force de lois, ou dans les maximes de leurs moralistes et les leçons de leurs philosophes. On se propose d'examiner chacun de ces chefs en particulier. A l'égard de la religion, il paraît que la morale n'y entrait pour rien. Les prêtres n'étaient point chargés d'enseigner la vertu. Les lois et les constitutions politiques, quand on les supposerait telles qu'elles devaient être pour le maintien de la forme du gouvernement civil établie, ne contenaient certainement pas une règle complète des mœurs. Les meilleures lois avaient quelque côté défectueux. Divers exemples de lois et de coutumes contraires aux principes de la morale, et adoptées pourtant par les nations réputées les plus sages et les plus civilisées, spécialement par les anciens Egyptiens et les anciens Grecs. 1042
§ 1. Juste division de la morale. 1043
§ 2. La religion païenne considérée du côté de la morale. *Ibid.*
§ 3. Des lois civiles et des institutions politiques. 1045
§ 4. Des lois et des institutions civiles des Egyptiens. 1047
§ 5. Lois et constitutions politiques des Grecs. 1048
§ 6. Lois contraires à l'humanité et aux bonnes mœurs. 1050
§ 7. De la pédérastie ou amour des garçons. 1053
§ 8. Conclusion. Combien la législation était imparfaite chez les Grecs par rapport à la morale. 1057
CHAPITRE IV. Nouveaux exemples de la corruption des lois civiles et des coutumes des nations païennes. Examen de la législation des anciens Romains. Les lois des Douze Tables, quoique fort exaltées, étaient bien éloignées de contenir un système complet de morale. Loi de Romulus concernant l'exposition des enfants malades ou difformes. Cette loi pratiquée par les Romains dans les siècles suivants. Leur cruauté envers leurs esclaves. La pédérastie en usage à Rome comme à Athènes. Observations sur les lois et les coutumes des Chinois. Autres lois et coutumes contraires aux bonnes mœurs. 1058
§ 1. Eloge de la législation romaine. *Ibid.*
§ 2. Imperfection des lois des Douze Tables. 1059
§ 3. Des esclaves chez les Romains gladiateurs. 1061
§ 4. La pédérastie en usage chez les Romains. *Ibid.*
§ 5. Des lois et coutumes politiques des Chinois. 1062
§ 6. Lois et coutumes de quelques autres nations idolâtres. 1065
§ 7. Insuffisance de la législation humaine pour porter les hommes à la perfection de la morale. 1067
§ 8. Les mystères païens furent plus nuisibles qu'utiles aux mœurs. *Ibid.*
CHAPITRE V. De la morale des anciens philosophes païens. Quelques-uns d'eux donnèrent d'excellentes leçons de vertu ; et l'on peut, à certains égards, retirer beaucoup de fruit de leurs écrits ; mais ils ne contiennent pas un système complet des devoirs moraux, revêtu d'un degré suffisant de certitude, de clarté et d'autorité. Il n'y a point de philosophe, ni de secte philosophique qui puisse servir de guide sûr et suffisant en fait de morale. En rassemblant ce que tous les philosophes ont dit de bon, on n'en pourrait former qu'un système défectueux en plusieurs points. Tentatives inutiles. Leurs sentiments, quelque sages et justes qu'ils soient, ne pourraient pas avoir force de loi. 1068
§ 1. Eloge de la philosophie. *Ibid.*
§ 2. Système qui accorde beaucoup trop à la raison humaine. 1070
§ 3. Supposition fausse qui sert de base à ce système. 1071
§ 4. Insuffisance de la philosophie, en fait de morale. Vice de la doctrine. 1073
§ 5. Manque d'autorité. 1074
CHAPITRE VI. Erreurs essentielles de plusieurs philosophes sur les premiers principes de la morale. Ceux qui niaient absolument qu'il y eût aucunes distinctions morales fondées en nature et en raison, et qui les rapportaient toutes aux lois et aux coutumes instituées par les hommes. Observations sur le système de ceux qui faisaient consister le souverain bien de l'homme dans le plaisir, sans aucun égard à la loi divine. Examen du système moral d'Epicure. Inconséquence de ses principes : ses suites dangereuses ; elles tendent à détruire toutes sortes de vertus et de bonnes mœurs. 1075
§ 1. Socrate, père de la philosophie morale. 1076
§ 2. Système qui rapportait la distinction du bien et du mal à la seule législation. *Ibid.*
§ 3. Système qui faisait du plaisir le souverain bien. 1078
§ 4. Examen du système moral d'Épicure. 1079
§ 5. Leçons de modération, de tempérance, etc. 1080
§ 6. Vice fondamental du système moral d'Epicure 108
§ 7. Esprit de la morale d'Epicure. 1083
§ 8. De la nature du bonheur et des moyens d'y parvenir. 1084
§ 9. De la grandeur d'âme et du mépris de la douleur. 1086
§ 10. Vanité excessive d'Epicure. 1087
§ 11. Honneurs rendus à ce philosophe. 1088
§ 12. Epicuréisme moderne. 1089
CHAPITRE VII. Examen des sentiments des philosophes païens réputés pour les plus excellents moralistes. Ils pensaient tous en général que la droite raison était la seule loi. La raison seule, sans une autorité supérieure, n'a point assez de force pour obliger les hommes. Les plus sages païens enseignaient que la loi venait originairement de Dieu, et qu'elle tirait de lui son autorité. A l'égard de la connaissance de la loi, ils la représentaient quelquefois comme naturelle à tous les hommes. Mais le principal moyen de parvenir à cette connaissance, était, selon eux, d'avoir recours à la raison et aux lumières des sages, c'est-à-dire d'écouter les leçons des philosophes. Incertitude et insuffisance de ce moyen en fait de morale. Ils parlaient bien de la vertu en général ; mais ils étaient peu d'accord entre eux sur les principaux articles de la loi naturelle.

Exemples. 1091
§ 1. La raison n'est point, à proprement parler, une loi. *Ibid.*
§ 2. La loi vient de Dieu. 1092
§ 3. De la connaissance de la loi. 1093
§ 4. La loi écrite dans le grand livre de la nature. 1094
§ 5. Leçons des philosophes. 1095
§ 6. Les philosophes peu d'accord entre eux sur l'essence de la vertu. 1096
CHAPITRE VIII. Observation d'Épictète sur la difficulté d'appliquer les notions générales aux cas particuliers, vérifiée dans les anciens philosophes. Ils se trompèrent tous par rapport aux devoirs et au culte qu'il faut rendre à Dieu, quoiqu'ils enseignassent que ce point était de la dernière importance. Quelques philosophes prêchèrent la vengeance et le ressentiment des injures. Ils se trompèrent surtout par rapport au gouvernement des passions et des appétits sensuels. Plusieurs d'entre eux autorisèrent par leurs principes et leur pratique des goûts déshonnêtes et des passions criminelles. Ceux qui ne se portèrent pas aux mêmes excès, encouragèrent pourtant un libertinage incompatible avec la pureté et l'excellence de la vertu. Platon se rendit très-coupable à cet égard, ainsi que les philosophes cyniques et les stoïciens. La simple fornication était généralement permise entre eux. Les déistes modernes n'ont pas des principes plus chastes à l'égard des passions sensuelles. 1098
§ 1. Difficulté d'appliquer les notions générales du juste et de l'injuste aux cas particuliers. *Ibid.*
§ 2. De la piété. 1099
§ 3. Du serment. 1101
§ 4. De la bienveillance. 1102
§ 5. Du pardon des injures. 1103
§ 6. Du gouvernement des passions. 1105
§ 7. Morale licencieuse de Platon. 1106
§ 8. Libertinage des philosophes cyniques. 1108
§ 9. De la fornication. 1109
§ 10. Conclusion morale des philosophes modernes. 1112
CHAPITRE IX. Des stoïciens, les plus excellents moralistes du paganisme. Combien ils ont été estimés et admirés des anciens et des modernes. Observations sur les maximes et les préceptes du stoïcisme par rapport à la piété envers les dieux. Le système des stoïciens à cet égard tendait à détruire ou du moins à affaiblir la crainte de Dieu et des châtiments qu'il réserve aux crimes. Il tendait aussi élever l'homme au-dessus de la dépendance et de la soumission qu'il doit à l'Être suprême, comme s'il se suffisait à lui-même. Orgueil extravagant de quelques principes du stoïcisme. La confession et le repentir de leurs fautes n'entraient pour rien dans le culte religieux qu'ils rendaient à la Divinité. 1113
§ 1. Excellence du stoïcisme. *Ibid.*
§ 2. De la piété envers Dieu. 1114
§ 3. De la crainte de Dieu. 1115
§ 4. Indépendance absolue affectée par le sage des stoïciens. 1118
§ 5. Présomption excessive et déraisonnable. 1120
§ 6. De l'humilité intérieure. 1121
§ 7. Parallèle de la résignation stoïcienne et de la résignation chrétienne. 1122
§ 8. Orgueil fastueux des stoïciens. 1125
CHAPITRE X. Les stoïciens donnèrent d'excellents préceptes sur les devoirs réciproques des hommes les uns envers les autres. Cependant ils portèrent la doctrine de l'apathie si loin qu'en plusieurs circonstances, elle n'était guère compatible avec la charité humaine. Ils donnèrent de belles leçons concernant le pardon des injures et le support des défauts des hommes. Mais quelquefois ils outrèrent la morale à cet égard, ou ils ne l'établirent pas sur ses véritables principes. On le prouve par l'exemple d'Épictète et de Marc Antonin, les plus sages des philosophes de cette secte. Les plus anciens stoïciens ne regardaient pas le pardon des injures comme une qualité nécessaire au caractère de l'homme parfait. 1126
§ 1. De l'apathie des stoïciens. *Ibid.*
§ 2. Extrémité contraire. 1129
§ 3. Doctrine des stoïciens sur le pardon des injures. 1130
§ 4. Faux principes. L'ignorance. 1131
§ 5. Prétendue nécessité des actions humaines. 1132
§ 6. S'il est vrai qu'un homme ne puisse pas en offenser un autre. 1133
§ 7. Si rien n'est mal par rapport au tout. 1134
§ 8. Contradiction des stoïciens. 1135
§ 9. Excellence de la morale évangélique sur le pardon des injures. 1136
§ 10. Rigorisme des premiers stoïciens. 1137
CHAPITRE XI. Préceptes des stoïciens sur le gouvernement de soi-même. Ils parlaient beaucoup et en beaux termes de dompter les appétits de la chair, et de régler les passions, et pourtant ils avaient une indulgence extrême pour la concupiscence. Ils laissaient peu de cas de la pureté et de la chasteté. Du suicide. Les plus sages des païens et la plupart des philosophes modernes ont eu de faux principes sur le suicide. Conséquences pernicieuses de leur doctrine. 1138
§ 1. Morale des stoïciens sur le gouvernement des passions. *Ibid.*
§ 2. De l'ivrognerie. 1140
§ 3. Du suicide. 1141
§ 4. Morale d'Épictète sur le suicide. 1142
§ 5. L'empereur Marc Antonin. 1143
§ 6. Le suicide approuvé par les Gymnosophistes de l'Inde. 1145
§ 7. Philosophes qui condamnèrent le suicide. 1146
§ 8. Doutes et contradictions de quelques autres. 1147
§ 9. Incertitude des modernes sur la même matière. 1148
§ 10. Le suicide est contraire à toutes les lois naturelles, divines et humaines. *Ibid.*
CHAPITRE XII. Les stoïciens prétendaient que l'homme pouvait parvenir dans cette vie au souverain bonheur, indépendamment de la vie future. La vertu, selon eux, suffisait pour rendre l'homme heureux. Examen de leur indifférence pour toutes les choses extérieures. Aveux contraires à leurs principes. Leur rigorisme impraticable. Son peu d'effet sur le peuple et sur eux-mêmes. Ils ne donnaient point une notion claire de la nature de la vertu qu'ils exaltaient avec tant d'emphase. Doctrine relâchée de plusieurs stoïciens, et d'un grand nombre d'autres philosophes sur la vérité et le mensonge. 1150
§ 1. But de la philosophie des stoïciens. *Ibid.*
§ 2. Portrait de leur sage. 1151
§ 3. L'homme ne se suffit point à lui-même, et la vertu seule ne saurait le rendre parfaitement heureux. 1153
§ 4. Indifférence prétendue des stoïciens pour les biens et les maux temporels. 1154
§ 5. Les maximes des stoïciens rectifiées par l'Évangile. 1156
§ 6. Les principes des stoïciens n'étaient que des spéculations impraticables dans le commerce de la vie. 1157
§ 7. Incertitude des notions philosophiques sur l'essence de la vertu. 1159
§ 8. Doctrine des philosophes sur la vérité et le mensonge. 1161
CHAPITRE XIII. Corruption déplorable des mœurs du paganisme, au temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La réformation du monde idolâtre fut un des principaux objets de la mission du Sauveur. L'Évangile offrit aux pécheurs le pardon et le salut, à condition d'un retour sincère à Dieu accompagné d'une foi vive, d'un vrai repentir et d'un amendement durable. Il leur offrit en même temps les secours nécessaires pour les soutenir dans la pratique de la vertu, et les motifs les plus propres pour les y engager. La morale évangélique surpasse de beaucoup tout ce que la sagesse humaine avait produit jusqu'alors en ce genre. Tableau abrégé de l'excellence des préceptes évangéliques concernant nos devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes. Puissants motifs qui donnent une nouvelle force à ces préceptes. La tendance naturelle de l'Évangile au progrès et à l'avancement de la vertu et de la sainteté, considérée comme une preuve de la divinité du christianisme. 1163
§ 1. État du monde païen à la naissance du christianisme. 1164
§ 2. Excellence de la morale évangélique. 1166
§ 3. Doctrine de l'Écriture sainte sur la nature et les attributs de Dieu. *Ibid.*
§ 4. Des préceptes évangéliques qui renferment nos devoirs envers Dieu. 1168
§ 5. Perfection de sa morale évangélique par rapport à nos devoirs envers le prochain. 1171
§ 6. Préceptes de l'Évangile par rapport aux devoirs de l'homme envers lui-même. 1176
§ 7. Avantages de la religion chrétienne. 1180
§ 8. Preuve de la divinité du christianisme tirée de la pureté de la morale. 1182
PRÉFACE. 1185
TROISIÈME PARTIE. — L'utilité et la nécessité de la révélation chrétienne démontrées par l'état de la religion dans le paganisme relativement à la croyance des récompenses et des peines de la vie future. 1195
INTRODUCTION. Importance du dogme d'une vie à venir. *Ibid.*
CHAPITRE Ier. Les preuves physiques et morales de l'immortalité de l'âme sont d'un grand poids ; elles ne sont

pourtant pas assez évidentes pour triompher de tous les doutes et de toutes les difficultés, tant que les hommes sont livrés à la seule lumière naturelle. La révélation seule peut leur donner le degré de force nécessaire pour opérer une conviction entière. 1194
§ 1. Précis des preuves physiques et morales de l'immortalité de l'âme. 1195
§ 2. Combien la révélation ajoute à ces preuves. 1196
CHAPITRE II. L'antiquité la plus reculée nous offre quelques notions de l'immortalité de l'âme et d'un état futur, répandues généralement parmi toutes les nations. Elles n'étaient point une découverte de la raison et de la philosophie, ni une invention adroite de la politique des législateurs. Elles venaient d'une ancienne tradition qui remontait au premier âge du monde, et faisaient probablement partie de la religion primitive communiquée par une révélation divine au premier père de l'espèce humaine. 1197
§ 1. Ancienne tradition concernant l'immortalité de l'âme. Son antiquité et son universalité. *Ibid.*
§ 2. Origine de cette tradition. 1201
§ 3. Si l'immortalité de l'âme était un dogme enseigné dans la religion mosaïque. *Ibid.*
CHAPITRE III. Les anciennes traditions concernant l'immortalité de l'âme et un état à venir s'obscurcirent et s'altérèrent dans la suite des temps. Plusieurs philosophes rejetèrent le dogme de l'immortalité de l'âme comme une erreur populaire. D'autres le regardèrent comme une opinion incertaine dont on n'avait pas de preuves solides. Contradictions des philosophes sur la nature de l'âme humaine. Plusieurs péripatéticiens nièrent que l'âme survécût au corps, et il paraît que ce fut là le sentiment d'Aristote. Les stoïciens étoient indécis sur ce point de doctrine. Ils n'enseignèrent point l'immortalité de l'âme. Elle ne fut point non plus reconnue par le célèbre Confucius, et elle ne l'est point encore par les lettrés de la Chine, qui se disent ses disciples. 1204
§ 1. Des philosophes qui nièrent l'immortalité de l'âme. *Ibid.*
§ 2. Système des épicuriens sur l'âme. 1205
§ 3. Doctrine des stoïciens. 1206
§ 4. Du renouvellement périodique du monde. 1208
§ 5. Contradictions de Sénèque le philosophe. 1210
§ 6. Sentiment d'Épictète. 1212
§ 7. Incertitude de l'empereur Marc Antonin. *Ibid.*
§ 8. La secte des lettrés de la Chine nie l'immortalité de l'âme. 1213
CHAPITRE IV. Des philosophes qui faisaient profession de croire et d'enseigner l'immortalité de l'âme. De Pythagore. Sa doctrine était peu compatible avec un état futur de récompenses et de peines. Socrate croyait l'immortalité de l'âme et une vie future. Ses preuves. Platon suivit ses sentiments. Examen de la doctrine de Cicéron. Celle de Plutarque. 1215
§ 1. Doctrine des pythagoriciens sur l'âme. 1216
§ 2. De la métempsycose, ou transmigration des âmes. 1217
§ 3. La doctrine de Pythagore, incompatible avec la saine doctrine des récompenses et des peines futures. 1219
§ 4. Combien l'opinion de la métempsycose est répandue encore aujourd'hui parmi les idolâtres. 1221
§ 5. Doctrine de Socrate sur l'immortalité de l'âme. 1226
§ 6. Doctrine de Platon sur la même matière. 1229
§ 7. Sentiment de Cicéron. 1232
§ 8. Sentiment de Plutarque. 1233
CHAPITRE V. Les philosophes païens qui soutinrent l'immortalité de l'âme en établirent mal les principes, et y mêlèrent des erreurs qui en affaiblissaient la croyance. Les uns crurent l'âme immortelle parce qu'ils la regardaient comme une portion de l'essence divine. Ils admettaient la préexistence de l'âme humaine, et de cette préexistence ils concluaient son immortalité. La doctrine de la transmigration des âmes s'accordait mal avec celle d'une vie future prise dans le sens orthodoxe. D'autres parlaient en termes sublimes d'un bonheur futur; mais comme c'était un privilége réservé uniquement pour les âmes d'une trempe supérieure, surtout pour celles des philosophes, cette opinion ne pouvait pas servir d'encouragement à la vertu pour le commun des hommes. Les récompenses de l'Élysée n'avaient qu'une courte durée. Le bonheur même des âmes privilégiées qui étaient reçues non pas seulement dans l'Élysée, mais dans le ciel, n'était pas éternel dans le sens strict et propre. Ainsi la doctrine évangélique sur le bonheur éternel réservé aux hommes vertueux ne fut ni connue ni enseignée par les anciens philosophes païens. 1234
§ 1. De la nature de l'âme suivant les pythagoriciens et les stoïciens. 1235
§ 2. De la préexistence de l'âme. 1237
§ 3. L'âme crue naturellement et nécessairement immortelle par quelques philosophes. 1239
§ 4. Combien Platon soutient mal l'immortalité de l'âme. 1240
§ 5. Combien la métempsycose était contraire à la saine doctrine des peines et des récompenses futures. 1241
§ 6. Du bonheur éternel réservé à un petit nombre d'âmes privilégiées. 1243
§ 7. Ce bonheur ne pouvait vraiment pas être éternel dans les systèmes des philosophes. 1244
CHAPITRE VI. Les philosophes anciens qui montraient le plus de zèle pour la défense de la doctrine de l'immortalité de l'âme et d'une vie future, ne la soutenaient pourtant pas comme une doctrine démontrée. Leurs doutes se manifestent surtout lorsqu'ils cherchent à se fortifier eux-mêmes ou leurs amis, contre la crainte de la mort. Dans leurs exhortations à la vertu, ils se servaient rarement du motif des récompenses de la vie future. Leur incertitude à cet égard les porta à dire que la vertu se suffisait à elle-même indépendamment de toute récompense dans cette vie ou dans l'autre, et qu'un bonheur de peu de durée valait un bonheur éternel. 1245
§ 1. Incertitude de Socrate sur le dogme de la vie à venir. *Ibid.*
§ 2. Doutes de Platon sur le même sujet. 1246
§ 3. Cicéron. 1247
§ 4. Sénèque. *Ibid.*
§ 5. Plutarque. 1248
§ 6. Raisons des contradictions des philosophes sur l'immortalité de l'âme et la vie future. *Ibid.*
§ 7. Les anciens philosophes firent peu d'usage de la doctrine d'un état futur dans leur morale. 1250
§ 8. Ils aimèrent mieux dire que la vertu se suffisait à elle-même sans aucune autre récompense. 1251
§ 9. Les philosophes soutenaient encore que la durée ne rendait pas le bonheur plus grand. 1253
§ 10. Utilité du dogme d'une vie future, reconnue par les philosophes 1254
§ 11. La croyance de l'immortalité de l'âme était presque nulle lorsque Jésus-Christ parut dans le monde. 1255
CHAPITRE VII. Quand on admet des récompenses futures pour les bons, il faut nécessairement admettre des peines futures pour les méchants. La croyance des premières sans les autres peut être d'une conséquence dangereuse. Les anciens philosophes et législateurs sentirent l'importance et la nécessité de la doctrine d'un état futur de châtiments. Cependant ils la rejetèrent généralement comme une crainte vaine et superstitieuse. Examen de cette maxime universelle de la philosophie païenne : *Les dieux ne peuvent se mettre en colère ni faire de mal à personne.* 1257
§ 1. Du dogme des peines et des châtiments de l'autre vie. *Ibid.*
§ 2. Doctrine des anciens poëtes sur cet objet. 1259
§ 3. Le dogme des peines de l'autre vie rejeté par les philosophes quoiqu'ils en sentissent l'importance. 1260
§ 4. Fausse idée de la bonté divine. 1264
§ 5. Contradictions des philosophes difficiles à accorder. 1265
CHAPITRE VIII. Le peuple de la Grèce et de Rome ne croyait plus guère à la doctrine de l'immortalité de l'âme et d'une vie à venir, lorsque Jésus-Christ vint sur la terre. Témoignage de Socrate et de Polybe à l'égard des Grecs. Des Romains. Le peuple perdant de vue la religion de ses ancêtres se moquait des châtiments de l'autre vie. La résurrection des corps inconnue aux philosophes de la Grèce et de Rome. 1268
§ 1. Le peuple d'Athènes ne croyait guère aux châtiments de l'autre vie, même dès le temps de Socrate. *Ibid.*
§ 2. Des sentiments du peuple romain sur les enfers. 1271
§ 3. Des représentations des mystères. 1273
§ 4. Morale des poëtes. 1275
§ 5. De la résurrection des corps. 1276
§ 6. Corruption du dogme de la résurrection des corps. 1277
CHAPITRE IX. Jésus-Christ a mis le dogme de l'immortalité de l'âme et de la vie à venir dans le plus grand jour. Il nous a donné les plus fortes assurances du bonheur éternel préparé aux bons dans l'autre vie, et nous a révélé les choses les plus consolantes et les plus merveilleuses concernant la nature et la grandeur de ce bonheur. L'Évangile contient aussi les déclarations les plus expresses des châtiments réservés aux méchants dans la vie future. Nécessité et importance de cette partie de la révélation chrétienne. 1279
§ 1. Résultat des chapitres précédents. *Ibid.*

§ 2. Certitude de la vie à venir suivant la doctrine évangélique. 1280
§ 3. Du bonheur de l'autre vie. 1282
§ 4. Résurrection des corps. 1285
§ 5. Du pardon promis aux pécheurs pénitents 1286
§ 6. Le bonheur éternel promis et offert à tous les hommes. 1287
§ 7. Des châtiments de l'autre vie. 1289
§ 8. Objet des menaces et des malédictions prononcées contre les pécheurs impénitents. 1291
CHAPITRE X. Conclusion générale. La raison n'était point un guide suffisant pour instruire les hommes de la perfection de la religion et de la morale. La révélation chrétienne y a suppléé. Elle se propose de nous rendre heureux dans l'autre vie, elle fait même bonheur des élus. Prix inestimable de ce bienfait. Reconnaissance qu'il mérite. 1293
§ 1. Insuffisance de la raison abandonnée à elle-même dans les mystères de religion et de morale. *Ibid.*
§ 2. Excellence de la révélation chrétienne, considérée en elle-même. 1294
§ 3. Utilité du christianisme par rapport à la société civile. 1296
§ 4. Le bienfait inestimable de la révélation mérite toute notre reconnaissance. 1298

FIN DE LA TABLE.

UNIVERSITAS O. M. I. OTTAWIENSIS
Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

Wc

a39003 001910636b

BX 1752 .M53 1843 V7
MIGNE, JACQUES PAUL.
DEMONSTRATIONS EVANGEL

CE BX 1752
.M53 1843 V007
C00 MIGNE, JACQU DEMONSTRAT
ACC# 1351091

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 10 04 05 02 09 2

EDITION
MIGNE